
3 1761 09704213 9

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/handkommentgene00nowa

(65)

Handkommentar

zum

ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

D W. Nowack
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

I. Abteilung, *Die historischen Bücher,* 1. Band.

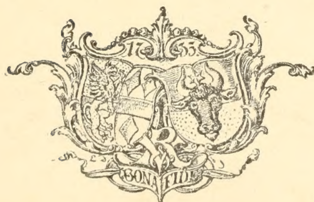
Genesis

übersetzt und erklärt

von

D **Hermann Gunkel**
ao. Professor an der Universität Berlin.

Zweite verbesserte Auflage.



60662 18|9|03

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1902.



ADOLF HARNACK.

Vorwort.

Der vorliegende Kommentar soll dem Interesse des Forschers und des Studierenden dienen, hat aber zugleich auch den praktischen Geistlichen und weitere Kreise im Auge. Solche Vereinigung von Zwecken war möglich, weil schliesslich alle diese, wenn sie sich nur selber recht verstehen, hier das gemeinsame Interesse haben, dass sie wissen wollen, was die Genesis eigentlich sagt, und wie ihre Erzählungen zu verstehen sind. Die mancherlei Notizen über Litterarkritik, Textkritik, Archäologisches, Grammatisches u. s. w., die man in einem Kommentar erwartet, wird man, wenn auch oft in möglichster Kürze, auch in diesem finden. Alles dies aber darf dem Exegeten des Alten Testamentes nur eine Vorarbeit sein, eine wichtige, ja unumgängliche, aber doch nur eine Vorarbeit. Sein eigentliches Thema ist und bleibt die Erklärung des Sinnes des Alten Testamentes. Wir dürfen in unsern Kommentaren nicht bloss gelehrte Notizen häufen, sondern wir müssen durch alles dies hindurchdringen zu einem inneren, nachfühlenden, wahren Verständnis der Männer des Alten Testamentes und besonders ihrer Religion. Wer sich einen Theologen nennt, muss die Religion studieren; alles Übrige muss ihm dem gegenüber Nebensache sein. Den Schatz religionsgeschichtlichen Verständnisses, den die Generation, deren Führer und Typus *Wellhausen* ist, uns erworben hat, müssen wir zu vermehren suchen und ihn auch für die Exegese in kleine Münze umzuprägen verstehen. Eine vorwiegend nur philologische, archäologische oder »kritische« Behandlung ist eine ungenügende Behandlung des Alten Testamentes. Wer manche unserer modernen alttestamentlichen Kommentare betrachtet, den mag die Furcht beschleichen, es möchte der Aufschwung, den unsere Studien seit dreissig Jahren genommen haben, schon wieder erlahmen und eine neue alexandrinische Epoche hereinbrechen, in der über alle den Vorarbeiten die Hauptsache

übersehen wird. Möge diese Gefahr rechtzeitig erkannt werden! Möge vor allem die jüngere Generation ihre Schuldigkeit tun und immer mehr auf eigene Forschungen bedacht sein; denn nur so und nicht durch die Wiederholung des längst Gesagten statten wir unsern Lehrern den Dank ab, der ihnen gebührt.

Es lag in der Natur der Sache, dass der Verfasser manchmal bei bestimmten Teilen des Kommentars bestimmte einzelne Kreise im Auge hatte: manches wendet sich in erster Linie an den Forscher, anderes an den Studierenden, anderes auch an weitere Kreise. Für die letzteren sind besonders die allgemeinen Beobachtungen berechnet, die den einzelnen Abschnitten folgen; ferner die »Einleitung«[1], die die Resultate zusammenfasst, und in der, damit sie allgemeinverständlich und übersichtlich sei, hebräische Worte in Umschrift gegeben und Verweisungen auf andere Werke nur sehr sparsam mitgeteilt worden sind: es interessiert den Laien nur bei den ganz grossen Gedanken, zu wissen, wer sie zuerst ausgesprochen hat. Ich würde mich belohnt fühlen, wenn auch der Kulturhistoriker, der Ästhetiker, der Sagenforscher meinen Kommentar zur Hand nähme, und besonders, wenn der Geistliche und der Religionslehrer sich daraus über den Ursinn der Genesis orientieren würde. — Auf den A. T. lichen Forscher ist die Quellenkritik berechnet, die den Abschnitten vorangestellt ist. — Im Interesse des Studierenden und zugleich, damit der Hauptzweck dieses Kommentars nicht verdunkelt werde, ist das »gelehrte Material« nur in gewisser Beschränkung mitgeteilt worden: daher sind die Litteraturangaben, besonders von ausländischer Litteratur, sparsam gehalten worden. Doch habe ich mich ehrlich bemüht, im Kommentare für die vorgetragenen Behauptungen die Forscher, die sie zuerst ausgesprochen haben, mit Namen zu nennen, und habe auch in denjenigen, nicht wenigen Fällen, wo ich nachträglich die von mir in eigener Arbeit gefundene Meinung bei einem Andern wiedergefunden habe, ohne weiteres den fremden Namen genannt, abgesehen nur von solchen Thesen, die gegenwärtig wohl als Gemeingut gelten können. Man hat, nicht eben in freundlicher Absicht, diesen Kommentar ein »Sammelbecken« genannt; ich acceptiere diesen Namen gern, als eine Anerkennung der Thatsache, dass ich nicht Fleiss noch Zeit gespart habe, mich über den Stand der Forschung zu orientieren. Freilich mag mir Manches, woraus ich hätte lernen können, in der sehr ausgedehnten Litteratur entgangen sein; daher gebe ich Prioritätsansprüche, die gegen mich geltend gemacht werden sollten, im voraus unbesehen zu. Ander-

[1]) Unter dem Titel: Die Sagen der Genesis als Sonderdruck erschienen. 1901. 2. Aufl. Eine englische Übersetzung der »Sagen« für Amerika ist unter dem Titel »The Legends of Genesis« in Chicago 1901 erschienen.

seits habe ich mancherlei Auffassungen oder Kombinationen, die ich für irrig halte, nicht erwähnt. — Ebensowenig wie ein Repertorium der Exegese bietet dieser Kommentar einen vollständigen »textkritischen Apparat«; er gibt vielmehr nur solche Lesarten an, die dem überlieferten Text vorzuziehen oder wenigstens neben ihm zu erwägen sind, von Konjekturen sehr wenige; auch das schien mir durch das Bedürfnis des Studierenden gefordert und wird zudem, wie ich denke, durch den wissenschaftlichen Tatbestand gerechtfertigt: der überlieferte Text der Genesis kann von uns nur an verhältnismässig wenigen Stellen wirklich verbessert werden. Für das Grammatische ist einfach auf die §§ der am meisten verbreiteten *Kautzsch*'schen Grammatik verwiesen worden. — Dem Studierenden bemerke ich ferner, dass ich es für untunlich halte, diesen Kommentar nach der Reihenfolge durchzunehmen; vielmehr ist dem Anfänger zu raten, mit den Abrahamgeschichten anzufangen und die »Einleitung« erst dann zu studieren, wenn er sich bereits in die Genesis eingelesen hat. — Eine Einführung in die Arbeit der Quellenkritik findet der Anfänger bei der Sintflutgeschichte S. 121 ff. — Die deutsche Übersetzung des Textes ist manchmal ziemlich frei; der Anfänger wird gut tun, wo Text und Übersetzung abweichen, nach dem Grunde zu fragen. — Die Übersetzungen der aus verschiedenen Quellen zusammengesetzten Stücke sind so abgefasst, dass (manchmal mit geringfügigen Änderungen) sowohl die einzelnen Quellen wie auch das ganze Stück lesbar sein soll. — Die Versgliederung der poetischen Stücke ist durch Einrücken und Zwischenräume bezeichnet: beim »Doppeldreier«, »Siebener« und »Fünfer« (nach *Sievers*'schem Sprachgebrauch) ist der zweite Halbvers eingerückt, beim »Sechser« das zweite und dritte Glied, beim »Vierer« ist die Cäsur durch einen Zwischenraum gekennzeichnet. — Mit der Eigenart dieses Kommentars ist es gegeben, dass er nicht in erster Linie zum Nachschlagen, sondern vielmehr zum Lesen bestimmt ist.

Ferner bitte ich den Leser, die vielen »Vielleicht«, »Wohl«, »Kann«, »Mag« u. s. w., die in der zweiten Auflage noch vermehrt worden sind, nicht zu übersehen. Ich habe mich bemüht, die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit, Gewissheit der einzelnen Aufstellungen wohl zu unterscheiden. Besonders warne ich den Anfänger oder Laien, die Quellenscheidungen, die (nicht nur bei mir) vielfach hypothetisch sind und als solche auch von mir mehrfach ausdrücklich bezeichnet worden sind, nicht einfach als Resultate zu übernehmen.

Der Kommentar ist überaus freundlich aufgenommen und, wie die grosse Majorität der Rezensionen zeigen, richtig verstanden worden. Eine Ausnahme machen nur manche aus hochkirchlichen Kreisen stammende Stimmen, obwohl ich auch da mehr Verständnis gefunden habe, als ich vorher erwartet hatte, und einige wenige unter den von Fachgenossen herrührenden Rezensionen. So hat es *Frankenberg*[1], ein scharfsinniger und gelehrter Mann, fertig gebracht, in einer Rezension, die 28 Seiten umfasst und von lehrreichen Einzelheiten voll ist, die grösseren Gesichtspunkte, die ich in der »Einleitung« ausgesprochen und im Kommentar ausgeführt habe, und auf die es mir — wie viele nicht-Forscher sogleich erkannt haben — doch letztlich allein ankommt, fast gänzlich zu übersehen; von meiner »Einleitung« weiss dieser Gelehrte nichts anderes zu sagen, als dass sie — »sehr ausführlich« ist!

Natürlich haben theologische Rezensenten versucht, meine Richtung festzustellen. Nicht ohne Humor sehe ich, dass dabei die einen über meinen Radikalismus Klage führen und die anderen mich der Reaktion beschuldigen oder mir dazu gratulieren, während der allezeit unfehlbare *Frankenberg* erklärt, ich sei bemüht, zwischen der alten Auffassung und der neueren Kritik zu vermitteln.

Meine Stellung zur Litterarkritik ist einigen meiner Rezensenten nicht ganz deutlich oder verständlich geworden. Einige haben behauptet, der Kommentar enthielte darin überhaupt keine eigenen Forschungen: was freilich beweist, dass diese Herren ihn nicht eben genau gelesen haben; die Hauptstellen, die eigene litterarkritische Forschungen enthalten, hat *Bertholet*, Theol. Litteraturzeitung 1902, Sp. 196, geschickt zusammengestellt. Andere wundern sich darüber, dass ich bei meinem Wertlegen auf die mündliche Überlieferung der Sagen mich neuer Quellenhypothesen nicht ganz enthielte; wunderliche Vorstellung! Als ob beides sich ausschlösse! Die Sagen sind ja durch mündliche und dann durch schriftliche Tradition hindurchgegangen, und beide Phasen ihrer Geschichte sind eben von uns zu untersuchen; die Behandlung der mündlichen Tradition hat also nicht, wie man mich missverstanden hat,[2] an stelle der Quellenkritik, sondern neben die Quellenkritik zu treten. Ich glaube übrigens, schon in der 1. Auflage meine Meinung hierüber mit aller Deutlichkeit ausgesprochen zu haben. — Andere, auch solche, die geneigt sind, auf dergleichen Grundsätze einzugehen, haben die Befürchtung ausgesprochen: wenn der Satz, die Dinge seien so alt, als sie bezeugt seien,

---

[1]) G. G. A. 1901 S. 677 ff.

[2]) Giesebrecht, Deutsche Litteraturzeitung 1901 S. 1863.

nicht mehr gelte, wenn wir also nicht mehr das Recht hätten, unsere litterarkritischen Ansetzungen auf die Religionsgeschichte zu übertragen, so werde damit die Fixierung der religionsgeschichtlichen Prozesse überhaupt unsicher.[1]) Hierbei gebe ich durchaus zu, dass manche der chronologischen Ansetzungen, die gegenwärtig in der Religionsgeschichte ziemlich allgemein gegeben werden, in Wirklichkeit nicht so zuverlässig sind, wie man gewöhnlich meint. Anderseits werden wir uns für das, was die litterarkritischen Instanzen nicht genügend beweisen, eben auf andere Beweise zu besinnen haben, die übrigens zum Teil längst bekannt sind. Beispiele solcher Argumentationen im Kommentar in Hülle und Fülle.

Da die zweite Auflage bereits nach Jahresfrist notwendig geworden war und mir für deren Ausarbeitung nur eine kurze Zeit freistand, so wird man grundsätzliche Änderungen in ihr weder erwarten noch auch schwerlich wünschen. Doch habe ich an vielen Stellen sachlich und formell gefeilt und gebessert. Einige Klassen von Änderungen seien aufgezählt. Die Namen der Quellenschriften sind insofern vereinfacht worden, als J^c und J^3 mit zu J^r gerechnet worden sind; doch ist hier der Sache nach nichts geändert worden. — Die Umschreibung der Eigennamen ist konsequenter geworden, wenngleich völlige Konsequenz hier aus verschiedenen Gründen unmöglich war. — Die Rechtschreibung ist der neueingeführten angenähert. — Einer Anregung *Steuernagels*[2]) zufolge sind die Texte überall über die Anmerkungen gesetzt worden. — Eine Erklärung der Schriftarten der Übersetzungen ist hinzugekommen. — In der „Einleitung" sind eine Menge von Verweisungen auf die Genesis wie auf den Kommentar hinzugefügt und einige gar zu wortkarge Anspielungen an den Kommentar erweitert worden. — Bei der Durchsicht des Kommentars ist, soviel irgend möglich, gekürzt worden; natürlich bedeutet Streichung einer Stelle durchaus nicht immer ihre Zurücknahme. Die polemischen Stellen besonders wird man jetzt gekürzt oder ganz gestrichen finden. — Herr Professor *Budde* in *Marburg* hatte die Güte, mich brieflich darauf aufmerksam zu machen, dass meine Darstellung einiger seiner Behauptungen nicht zutreffend sei; worauf ich die betreffenden Stellen geändert habe. — Neues Material ist vielfach hinzugefügt, z. B. inzwischen erschienene Litteratur nachgetragen worden, darunter besonders *Steuernagels* interessanter, wenn auch nach meiner Meinung nicht haltbarer Versuch, einen grossen Teil der Jaqob-

---

[1]) Bertholet Sp. 137 f., vgl. auch Frankenberg S. 705.

[2]) Theol. Rundschau 1901 S. 439.

sagen stammesgeschichtlich zu deuten. Herr Professor *Zimmern* in *Leipzig* hat wiederum die Güte gehabt, das babylonische Material durchzusehen und auch dies Mal eine reiche Fülle wertvoller Bemerkungen hinzugefügt, die nur zum kleinsten Teile im Druck bezeichnet sind; der Kenner wird sie leicht finden. Auch die Herren Professoren *Erman* in *Berlin* und *Sethe* in *Göttingen* sind so freundlich gewesen, mir auf einige ägyptologische Fragen zu antworten. An einigen Stellen habe ich einen, bisher ungedruckten Aufsatz von Fräulein *E. Pfleiderer* in Hamburg über die Religion der Vätersagen benutzt. — Eine andere Reihe von Verbesserungen verdanke ich einigen meiner Rezensenten, besonders *Steuernagel* und *Frankenberg.* Eine briefliche Bemerkung *Steuernagels*, dass manche Sätze und Worte, die wir gewöhnlich als Stücke von Parallelrezensionen zu betrachten pflegen, in Wirklichkeit nur handschriftliche Varianten seien, hat mir manche Stelle in neuem Lichte gezeigt. Eine Auseinandersetzung mit *Frankenbergs* Rezension wird man an vielen Stellen der 2. Auflage finden, nicht selten habe ich meine Position auf seine Bestreitung hin verändert oder präzisiert; anderseits sind manche seiner Bemerkungen so wunderlich und so wenig überlegt, dass ich sie im Kommentar lieber nicht erwähnt habe. Die bedeutsamsten Änderungen findet man S. XIX f. XXI. XXVIII. XXIX. LVI f. LIX. LXVIII—LXX. LXXII—LXXIV. LXXXVIII f. 7. 23 f. 32. 90 f. 109 f. 127. 138. 152. 155. 168. 189. 209 f. 220. 227 f. 241—244. 262. 279—286. 288—290. 293. 296 f. 305 f. 314. 324. 329. 338 f. 358. 369. 371. 418 f. 430; die wichtigste unter ihnen ist wohl die, dass ich gegenwärtig weniger geneigt bin, die Sagen als Einkleidungen von Stammes-Verhältnissen oder Ereignissen zu erklären als früher; mir scheint jetzt, es sei das Ethnographische oder Ätiologische mehrfach nachträglich zu den Sagen hinzugekommen und die Sagen selbst seien uns letztlich unerklärbar.

Bei der Korrektur habe ich mich der sehr schätzenswerten Beihülfe des Herrn Cand. Dr. *Kahle* in *Berlin* erfreut.

Das Buch ist dem Manne gewidmet, von dem ich, nächst meinem Vater, unter allen meinen theologischen Lehrern am meisten gelernt habe, und dessen freundliches Wohlwollen meine Studien die Jahrzehnte hindurch begleitet hat.

---

§ 1. Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen.

Reuss, Das Alte Testament III S. 57 ff.; Geschichte der heiligen Schriften A. T. § 130 ff.

Erzählt die Genesis (d. i. das sogenannte „erste Buch Mose") Geschichte oder Sage? Diese Frage ist dem modernen Historiker keine Frage mehr; aber doch ist es von Wichtigkeit, die Gründe dieser modernen Stellung sich deutlich zu machen.

Geschichtsschreibung ist keine angeborene Kunst des menschlichen Geistes, sondern sie ist im Laufe der menschlichen Geschichte, an einem bestimmten Punkte der Entwickelung entstanden. Die unkultivierten Völker schreiben nicht Geschichte; sie vermögen es nicht, ihre Erlebnisse objektiv wiederzugeben, und sie haben kein Interesse daran, der Nachwelt die Begebenheiten ihrer Zeit authentisch zu überliefern. Was sie erleben, verfärbt sich ihnen unter der Hand, Erfahrung und Phantasie mischt sich; und nur in poetischer Form, in Liedern und Sagen vermögen sie es, geschichtliche Begebenheiten darzustellen. — Erst auf einer bestimmten Höhe der Kultur ist die Objektivität so gewachsen, und das Interesse, die eigenen Erlebnisse der Nachwelt mitzuteilen, so gross geworden, dass eine Geschichtsschreibung entstehen kann. Solche Geschichtsschreibung hat zu ihrem Inhalt die grossen öffentlichen Ereignisse, die Taten der Führer des Volkes, der Könige, besonders die Kriege. Geschichtsschreibung setzt daher, ehe sie entstehen kann, auch einen irgendwie organisierten Staat voraus. — In späterer, z. T. viel späterer Zeit ist dann die Kunst der Geschichtsschreibung, die das menschliche Geschlecht an der Staatengeschichte gelernt hat, auf andere Gebiete des menschlichen Lebens übertragen worden; da ist es denn auch zu Memoiren oder zu Familiengeschichten gekommen. Grosse Kreise des Volkes aber haben sich niemals zur strengen Geschichte erhoben und sind stets auf der Stufe der Sagen (oder ihrer modernen Analogieen) stehen geblieben. — So finden wir in antiken Kulturvölkern zwei verschiedene Arten von geschichtlicher Überlieferung, die strenge Geschichtsschreibung und daneben die volkstümliche Tradition, die z. T. dieselben Stoffe, aber in volksmässig-dichterischer Weise behandelt, z. T. sich auf die ältere, vorgeschichtliche Zeit bezieht. Auch in solchen volkstümlichen Überlieferungen können, wenngleich in poetischer Ausführung, geschichtliche Erinnerungen bewahrt sein.

Nicht anders ist auch in Israel die Geschichtsschreibung entstanden. In der Zeit, aus deren Hand uns die Genesis überliefert ist, gab es in Israel längst eine

nach antikem Massstabe hochentwickelte Geschichtsschreibung, die, wie überall, so auch hier, die Taten der Könige und besonders die Kriege zum Thema hatte; als Denkmal dieser Historie sind besonders die Erzählungen des sogenannten II Sam.buches zu nennen. Zugleich aber muss damals in einem poetisch so begabten Volke wie Israel auch die Sage ihre Stätte gehabt haben. Man hat, indem man, unverständiger Weise, Sage mit Lüge verwechselt, Bedenken getragen, Sagen im A.T. anzunehmen; aber Sage ist nicht Lüge, sondern vielmehr eine besondere Art von Dichtung; wenn der hohe Geist der A.T.lichen Religion so mancher Dichtungsarten sich bedient hat, warum nicht dieser? Vielmehr hat wie die Religion überhaupt, so auch die israelitische die Poesie und auch die poetische Erzählung besonders in ihr Herz geschlossen. Denn die poetische Erzählung ist viel besser als die prosaische im stande, Trägerin von Gedanken und auch von religiösen Gedanken zu werden: »Sagen sind ein unendlich viel Tieferes, Freieres, Wahreres als Chroniken und Historien: was wäre uns die längste und zuverlässigste Chronik aller burgundischen Könige gegen Siegfried und Chriemhild?«[1]) und die Genesis ist viel mehr ein religiöses Buch, als es die Bücher der Könige sind. Dass im A.T. Sagen vorhanden sind, ist sicher; man denke an Simson und Jona. Demnach ist es keine Frage des Glaubens oder Unglaubens, sondern einfach eine Frage der besseren Erkenntnis, ob die Erzählungen der Genesis Geschichte oder Sage sind. — Man hält entgegen, dass Jesus und die Apostel diese Erzählungen offenbar für Wirklichkeit und nicht für Poesie gehalten haben. Sicherlich. Aber die N.T.lichen Männer haben in solchen Fragen keine besondere Stellung, sondern teilen die Meinungen ihrer Zeit. Für diese Fragen der A.T.lichen Litteraturgeschichte dürfen wir also im N.T. keinen Aufschluss suchen.

Da Sage und Geschichte ihrem Ursprung und ihrer Natur nach also sehr verschieden sind, so giebt es viele Kennzeichen, an denen sich beide unterscheiden lassen. — Ein Hauptkennzeichen ist, dass die Sage ursprünglich als mündliche Tradition, die Geschichte in geschriebener Gestalt zu bestehen pflegt: beides ist in der Natur der beiden Gattungen begründet; die Sage ist die Überlieferung solcher Kreise, die nicht zu schreiben pflegen; Geschichtsschreibung aber, eine Art von wissenschaftlichem Betrieb, setzt die Übung der Schrift voraus. Zugleich dient die Niederschrift einer Tradition dazu, dieselbe zu fixieren; mündliche Überlieferung aber kann sich auf die Dauer nicht rein erhalten und ist daher nicht im stande, das zureichende Gefäss der Geschichte zu werden. Nun ist klar, dass die Genesis die letzte Niederschrift mündlicher Tradition enthält. Die Vätererzählungen treten in keiner Weise so auf, als ob sie von den Vätern selbst niedergeschrieben sein wollten; vielmehr wird an manchen Stellen der grosse Zeitraum, der zwischen jener Zeit der Väter und den Erzählern liegt, deutlich (»bis auf diesen Tag« 19_{38}; die Könige Edoms bis auf David werden aufgezählt 36_{31} ff.; der Satz »die Kanaanäer wohnten damals im Lande,« 12_6 13_7 muss zu einer Zeit geschrieben sein, als dies Volk schon längst verschwunden war). Besonders aber ist der ganze Stil der Er-

[1]) Paulsen, Deutsche Schule 1901 S. 139.

zählungen — wie im folgenden gezeigt werden soll — nur unter der Voraussetzung der mündlichen Tradition zu verstehen; man kann sich diesen Sachverhalt besonders an den vielen Varianten, von denen im folgenden gehandelt wird, anschaulich machen. Wenn es aber mündliche Tradition über weit entfernte Vorzeit ist, was die Genesis enthält, so ist sie nach dem Obigen auch Sage.

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist die Interessensphäre von Sage und Geschichte. Das eigentliche Thema der Geschichte sind die grossen öffentlichen Ereignisse; sofern der Historiker einmal auf Privatverhältnisse zu sprechen kommt, geschieht es nur dann, wenn sie für die öffentlichen Dinge von Bedeutung sind. Die Sage aber redet über die Dinge, für die das Volk sich interessiert, das Persönliche und Private, und sie liebt es, auch die politischen Dinge und Persönlichkeiten so aufzufassen, dass sich ein volkstümliches Interesse damit verbinden lässt. Die Geschichte müsste erzählen, wie und aus welchen Gründen es David gelungen ist, Israel von den Philistern zu befreien; die Sage aber erzählt lieber, wie der Knabe David einmal einen philistäischen Riesen totgeschlagen hat. Wie verhält sich dazu der Stoff der Genesis? Sie enthält — mit Ausnahme eines einzigen Kapitels (14) — nichts von grossen politischen Ereignissen; sie hat zu ihrem Thema nicht die Geschichte von Königen und Fürsten, sondern sie behandelt vorwiegend die Geschichte einer Privatfamilie; da hören wir eine Menge von Einzelzügen, die, ob beglaubigt oder nicht, jedenfalls für die eigentliche (politische) Geschichte direkt oder indirekt zum grössten Teil ohne Wert sind: dass Abraham fromm und edelmütig war, und dass er einmal seinem Weibe zu Liebe sein Kebsweib verstossen hat, dass Jaqob seinen Bruder betrog, dass Rahel und Lea eifersüchtig waren, also »unbedeutende Anekdoten aus dem Landleben, Geschichten von Brunnen, von Tränkrinnen und aus der Schlafkammer«, reizend genug zu lesen, aber alles andere, nur keine historischen Ereignisse; dergl. Dinge berichtet der Historiker nicht, sondern die volkstümliche Überlieferung der Sage ergötzt sich an solchem Detail. Und auch, dass Abraham sein ganzes Vertrauen auf Gott setzte, oder dass Jaqob fremde Götter zu Sichem vergrub, auch dergl. Geschehnisse erregten, als sie geschahen, kein öffentliches Interesse.

Bei jeder Nachricht, die als glaubwürdige geschichtliche Erinnerung auftritt, muss sich ferner ein Weg denken lassen, der von den Augenzeugen der berichteten Tatsache bis zum Berichterstatter führt. Anders aber bei der Sage, die nur z. T. aus Überlieferung, z. T. aber aus der Phantasie schöpft. Man braucht diesen Massstab an die ersten Erzählungen der Genesis nur anzulegen, um ihren Charakter sofort zu erkennen. Bei der Schöpfung ist kein Mensch zugegen gewesen; keine menschliche Überlieferung reicht in die Zeit der Entstehung unseres Geschlechtes, der Urvölker, der Ursprachen. In früheren Zeiten, vor der Entzifferung der Hieroglyphen und Keilschriftzeichen, mochte die israelitische Überlieferung für so uralt gelten, dass es nicht unmöglich schien, hier selbst über solche vorgeschichtliche Verhältnisse Reminiszenzen zu suchen; jetzt aber, wo sich uns die Welt mächtig aufgetan hat, wo wir sehen, dass das israelitische Volk eins der jüngsten unter seinen Nachbarn ist, sind solche Mutmassungen endgültig gescheitert. Seit der Entstehung der Urvölker Vorderasiens bis zum Auftreten des Volkes Israel sind

manche Jahrtausende verstrichen; da kann von geschichtlichen Überlieferungen, die Israel über jene Urzeiten hätte, im Ernste keine Rede sein. Aber auch für die Vätererzählungen ergeben sich die allerstärksten Bedenken. Auf die Patriarchenzeit folgen nach der Tradition die vierhundert Jahre, da Israel in Aegypten lebte; aus dieser Zeit wird nichts berichtet; hier war die geschichtliche Erinnerung ausser einigen Stammbäumen vollständig ausgelöscht. Über die Patriarchenzeit aber sind eine Fülle von unbedeutenden Einzelheiten berichtet. Wie ist es denkbar, dass ein Volk kleine und kleinste Züge aus der Geschichte seiner Vorfahren in Menge behält? Mündliche Überlieferung ist nicht im stande, derartige Einzelzüge in solcher Frische so lange Zeit hindurch authentisch zu bewahren. Und nun sehe man sich die Erzählungen im einzelnen an. Die Frage, woher der Berichterstatter die Dinge, von denen er erzählt, wissen konnte, darf man hier in den meisten Fällen gar nicht stellen, wenn man nicht Gelächter bewirken will. Woher will der Erzähler der Sintflutgeschichte die Masse des Wasserstandes wissen? soll Noah sie ausgemessen haben? Wie will man erfahren haben, was Gott im Himmel, für sich allein oder im Rat der Himmlischen gesagt oder gedacht hat (vgl. 1. 2_{18} $6_{3.6}$f. 11_6f.)?

Das deutlichste Kennzeichen der Sage ist, dass sie nicht selten Dinge berichtet, die uns unglaubwürdig sind. Diese Poesie hat eine andere Wahrscheinlichkeit, als die im prosaischen Leben gilt, und vieles hält das antike Israel für möglich, was uns unmöglich erscheint. So werden in der Genesis viele Dinge berichtet, die unserm besseren Wissen widersprechen: wir wissen, dass die Tiere bei weitem mehr sind, als dass sie alle in eine Arche gingen; dass der Ararat nicht der höchste Berg auf Erden ist; dass die Feste des Himmels, von deren Schöpfung Gen 1_6 ff. erzählt, keine Wirklichkeit, sondern eine optische Täuschung ist; dass die Sterne nicht, wie es die Genesis darstellt, nach den Pflanzen entstanden sein können; dass das fliessende Wasser der Erde nicht, wie Gen 2_{10-14} meint, zumeist aus vier Hauptströmen kommt, dass Euphrat und Tigris nicht dieselbe Quelle haben, dass das Tote Meer in einer Zeit, wo Menschen in Palästina lebten, längst vorhanden war und nicht erst, wie Gen 14_3 annimmt, in geschichtlicher Zeit entstanden ist, u. a. m. Von den vielen Etymologieen der Genesis kommen die meisten nach den Erkenntnissen unserer Sprachwissenschaft gar nicht in Betracht. Die den Vätersagen zu Grunde liegende Theorie, dass alle Völker durch Ausbreitung je einer Familie aus je einem Urvater entstanden seien, ist ganz kindlich (vgl. im Kommentar S. 75 f.). Anderes halten wir nach unserer modernen historischen Weltanschauung, die wahrlich nicht erdichtet ist, sondern auf der Beobachtung von Tatsachen beruht, für ganz unmöglich. Und möge der moderne Historiker in dem, was er für unmöglich erklärt, noch so zurückhaltend sein, so wird er doch mit Sicherheit behaupten, dass Tiere — Schlangen oder Eselinnen — nicht sprechen und nie gesprochen haben, dass es keinen Baum gibt, dessen Früchte Unsterblichkeit oder das Wissen verleihen, dass Engel und Menschen sich nicht fleischlich vermischen (6_1 ff.), dass man mit 318 Mann und etwelchen Bundesgenossen ein Welterobererheer nicht aufs Haupt schlagen kann (14 $_{14}$ f.), und dass kein Mensch 969 Jahre alt werden kann (5_{25}). — Da die Erzählungen

der Genesis zumeist religiöser Art sind, so sprechen sie beständig von Gott. Die Art aber, wie Erzählungen von Gott reden, ist einer der sichersten Massstäbe dafür, ob sie historisch oder poetisch gemeint sind. Auch hier kommt der Historiker ohne eine Weltanschauung nicht aus. Wir glauben, dass Gott in der Welt wirkt als der stille verborgene Hintergrund aller Dinge; manchmal ist sein Wirken wie mit Händen zu greifen, in den besonders grossen und eindrücklichen Ereignissen und Personen; wir ahnen sein Walten in der wunderbaren Verkettung der Dinge; aber niemals erscheint er uns als ein handelnder Faktor neben anderen, sondern stets als die letzte Ursache von Allem. Ganz anders in vielen Erzählungen der Genesis. Da wandelt Gott im Paradies, mit eigenen Händen bildet er den Menschen und schliesst die Türe der Arche zu (7_{16}); ja er bläst dem Menschen etwas von seinem Odem ein, und er macht vergebliche Experimente mit den Tieren (2_{19} f.); er riecht Noahs Opfer (8_{21}); er erscheint Abraham und Lot in Gestalt eines Wanderers (18 f.), oder der Engel ruft vom Himmel her (22_{11} u. a.). Dem Abraham aber erscheint Gott einmal in seiner eigentlichen Gestalt, da sieht er aus wie eine brennende Fackel und ein rauchender Backtopf (15_{17})! Für die Reden Gottes in der Genesis ist charakteristisch, dass seine Worte fast sämmtlich nicht in dunkeln Stunden tiefster Erregung des Menschen, in der Verzückung vernommen werden, d. h. so, wie die Propheten Gottes Stimme gehört haben, sondern dass Gott ganz einfach wie ein Mensch zum andern spricht (12_1 u. a.). Wir sind im stande, dgl. als Naivität antiker Menschen zu verstehen, aber wir weigern uns, an solche Erzählungen zu glauben.

Solche Argumente aber lassen sich noch besonders nachdrücklich verstärken, wenn man diese Erzählungen, die wir aus inneren Gründen für Poesie halten, mit den uns bekannten Proben israelitischer Geschichtsschreibung vergleicht. Denn jene Verstösse gegen die Wahrscheinlichkeit, ja gegen die Möglichkeit finden sich im A.T. nicht überall, sondern nur in ganz bestimmten Stücken vom selben Tone; in anderen Stücken dagegen, die wir aus anderen Gründen für streng oder strenger geschichtlich halten, beobachten wir sie nicht. Man denke vor allem an das Mittelstück des II Sam.buches, die Geschichte vom Aufstand Absaloms, das köstlichste Stück antiker Geschichtsschreibung in Israel. Die Welt, die hier geschildert wird, ist die uns wohlbekannte, in dieser Welt schwimmt kein Eisen auf dem Wasser, und redet keine Schlange, da tritt kein Gott und Engel als eine Person unter den anderen auf, sondern alles geschieht so, wie auch wir es gewohnt sind. Der Unterschied also zwischen Sage und Geschichte ist nicht von fern her in das A.T. eingetragen, sondern vielmehr im A.T. selbst von dem aufmerksamen Beobachter zu erkennen. — Ferner bedenke man, dass einzelne der Erzählungen der Genesis den Sagen anderer Völker nicht nur ähnlich, sondern auch ihrer Entstehung und Art nach verwandt sind. Man kann aber nicht die Sintflutgeschichte der Genesis für Geschichte und die der Babylonier für Sage halten; ist doch die A.T.liche Sintfluterzählung eine Tochterrezension der babylonischen. Ebensowenig kann man alle übrigen Kosmogonieen für Erdichtungen und Gen 1 für Geschichte erklären; vielmehr gehört Gen 1, so sehr es sich auch in seinem religiösen Geist von den

übrigen Kosmogonieen unterscheidet, seiner litterarischen Art nach mit ihnen aufs engste zusammen.

Die Hauptsache aber ist und bleibt der poetische Ton dieser Erzählungen.[1]) Die Geschichtsschreibung, die über das wirklich Geschehene belehren will, ist ihrer Natur nach Prosa; die Sage aber ist ihrer Natur nach Poesie: sie will erfreuen, erheben, begeistern, rühren. So muss derjenige, der solchen alten Erzählungen gerecht werden will, einen Sinn für ästhetisches Empfinden haben, um einer Erzählung abzulauschen, was sie ist, und was sie sein will. Hier also handelt es sich nicht darum, ein unfreundliches oder gar ungläubiges Urteil zu fällen, sondern vielmehr die Natur der Dinge liebevoll zu studieren. Wer aber ein Herz hat und empfinden kann, der muss merken, dass es z. B. der Geschichte von Isaaqs Opferung nicht darauf ankommt, gewisse historische Tatsachen festzustellen, sondern der Hörer soll den herzzerreissenden Schmerz des Vaters mitempfinden, der sein eigen Kind mit eigener Hand opfern soll, und dann seine unendliche Dankbarkeit und Freude, als Gottes Gnade dies schwere Opfer ihm erlässt. Wer aber den eigentümlichen poetischen Reiz dieser alten Sagen erkannt hat, der ärgert sich über den Barbaren — es giebt auch fromme Barbaren —, der diese Erzählungen nur dann würdigen zu können meint, wenn er sie für Prosa und Geschichte hält. Das Urteil, eine solche Erzählung sei Sage, soll also dieser Erzählung bei Leibe nichts nehmen; sondern es soll aussprechen, dass der Urteilende etwas von der poetischen Schönheit dieser Erzählung empfunden hat, und dass er die Erzählung so verstanden zu haben glaubt. Ein solches Urteil kann nur der Unverstand als pietätlos auffassen, vielmehr ist es das Urteil der Pietät und der Liebe. Diese poetischen Erzählungen sind ja das Schönste, was ein Volk mit auf seinen geschichtlichen Lebensweg mitbringt; und Israels Sagen, speziell die Sagen der Genesis, sind vielleicht die schönsten und tiefsten, die es je auf Erden gegeben hat. Dem Kinde freilich, das Wirklichkeit und Poesie noch nicht unterscheiden kann, wird etwas zerstört, wenn man ihm sagt, seine schönen Geschichten seien »nicht wahr«. Das aber würde eine Stimmung sein, die einem modernen Theologen nicht ziemen würde. Die evangelische Kirche und ihre berufenen Vertreter würden gut tun, gegen diese Erkenntnis, dass die Genesis Sagen enthält, sich nicht — wie es bisher so vielfach geschehen ist — zu sperren, sondern einzusehen, dass ohne diese Erkenntnis ein historisches Verständnis der Genesis unmöglich ist. Diese Erkenntnis ist schon zu sehr Gemeingut der historisch Gebildeten geworden, als dass sie sich unterdrücken liesse; sicherlich wird sie — das ist ein ganz unaufhaltsamer Prozess — in unser Volk dringen; sorgen wir Evangelischen dafür, dass sie ihm im rechten Geiste geboten wird.

§ 2. Arten und Sagen der Genesis.

Aus dem grossen Material heben sich deutlich zwei Gruppen heraus: 1) die Sagen von der Entstehung der Welt und den Urahnen der Menschheit, die Geschich-

[1]) Eine wunderliche Polemik gegen diese Behauptung enthält E. König, Neueste Prinzipien S. 75 ff. König deklamiert heftig dagegen, dass man die Erzählungen der Genesis »poetisch« nenne: »worin liegt denn das Poetische dieser »Vätersagen«?« König ist der Verfasser einer sehr gelehrten biblischen »Stilistik, Rhetorik, Poetik«.

ten bis zum babylonischen Turm; der Schauplatz dieser Erzählungen ist die Ferne, ihre Interessensphäre die ganze Welt. — 2) die Sagen von den Vätern Israels, Abraham, Isaaq, Jaqob und seinen Söhnen; Schauplatz und Interessensphäre ist hier Kanaan und seine Umgebung. — Auch dem Charakter nach unterscheiden sich die beiden Gruppen aufs deutlichste: die erstgenannten Erzählungen sprechen von der Gottheit anders als die Vätersagen es tun. Hier erscheint die Gottheit stets im Geheimnis, unbekannt, oder indem sie nur vom Himmel her redet, oder gar im Traume; in den Ursagen aber wandelt Gott vertraut unter den Menschen, und niemand wundert sich darüber: in der Paradiesessage wird vorausgesetzt, dass er an jedem Abend zu ihnen zu kommen pflegt; dem Noah schliesst er gar die Arche zu und erscheint ihm, angelockt durch sein Opfer, in Person. Ferner sind in den Vätersagen die eigentlich Handelnden stets die Menschen; wenn die Gottheit auftritt, so gilt das als Ausnahme; in den Ursagen aber ist die Gottheit die Trägerin der Handlung (so in der Schöpfung) oder wenigstens mit hauptbeteiligt (Paradies, Engelehen 6_1 ff., Sintflut, Turmbau). Dieser Unterschied ist nur relativ, denn auch einzelne Vätersagen, besonders die Ḥebronsage (18) und die Pᵉnu'elgeschichte (32_{25} ff.), lassen die Gottheit so auftreten; anderseits ist die Qain-Abel-Geschichte wie die von Kanaans Verfluchung (9_{20} ff.), wo die Menschen die Handelnden oder Haupthandelnden sind, unter die Sagen zu rechnen; aber dieser Unterschied charakterisiert doch die Gruppen im ganzen. Dies Hervortreten der Handlung der Gottheit in den Ursagen bedeutet, dass diese Sagen stärker »mythischen« Charakter haben; sie sind abgeblasste Mythen.

»Mythen« — man erschrecke nicht vor diesem Worte — sind Göttergeschichten, im Unterschiede von den Sagen, deren handelnde Personen Menschen sind. Göttergeschichten sind überall die ältesten Erzählungen der Völker; aus den Mythen ist die Gattung der Sagen erst entstanden. Wenn wir also finden, dass diese Ursagen den Mythen verwandt sind, so müssen wir folgern, dass sie uns in verhältnismässig alter Gestalt überliefert sind. Sie stammen aus einer Zeit Israels, als das Geheimnis, in dem die Gottheit waltet, dem naiven Glauben noch nicht recht zum Bewusstsein gekommen war. Anderseits sind diese ursprünglichen Mythen mit verhältnismässig abgeblassten Farben auf uns gekommen. Wir erkennen das aus den Erzählungen selbst, da wir an einigen Punkten im stande sind, eine ältere Gestalt als die überlieferte zu erschliessen (vgl. S. 105 u. a.): besonders Gen 6_{1-4} ist gegenwärtig nur ein Torso. Dasselbe sehen wir, wenn wir die Ursagen mit den Anspielungen an die Mythen vergleichen, die wir in den A.T.lichen Dichtern und Propheten und bei den späteren Apokalyptikern lesen, vgl. im Kommentar S. 28 ff. 106 ff. und das in »Schöpfung und Chaos« (1895) zusammengestellte Material. Derselbe Schluss ergiebt sich aufs deutlichste durch einen Vergleich der Ursagen mit orientalischen Mythen, besonders durch einen Vergleich der biblischen Schöpfungs- und Sintflutgeschichte mit den babylonischen Rezensionen (vgl. S. 110 ff. 60 ff.). Die ungeheueren Umrisse, die eigentümlich brennenden Farben, die diesen Mythen ursprünglich eignen, sind in den biblischen Ursagen verwischt; die Gleichsetzungen der göttlichen Gestalten mit Naturgegenständen oder -Bereichen, Kämpfe der Götter gegen einander, Zeugungen der

Götter u. a. sind in der Genesis fortgefallen. Man kann darin die eigentümliche Art der israelitischen Religion erkennen. Der eigentliche Zug der Jahvereligion ist den Mythen nicht günstig. Denn diese Religion ist von Anfang an auf den Monotheismus hin angelegt; zu einer Göttergeschichte gehören aber mindestens zwei Götter. Daher hat man in demjenigen Israel, das wir aus dem A.T. kennen lernen, eigentliche unverfälschte Mythen nicht ertragen. Wenigstens nicht in Prosa; dem Dichter hat man Anspielungen an Mythen erlaubt. Hier haben sich also in der Poesie Reste einer älteren, vor unserer Genesistradition liegenden Anschauung erhalten, die den Mythen unbefangener gegenüber stand. Die uns erhaltenen Ursagen sind sämtlich durch diese stille Scheu gegen die Mythologie beherrscht. Der Monotheismus Israels will nur von solchen Mythen wissen, in denen entweder Gott allein handelt; so in der Schöpfungsgeschichte; dann freilich kann es zu einer eigentlichen »Geschichte«, in der aus Handlung und Gegenhandlung ein Drittes entspringt, nicht kommen. Oder die Geschichte spielt zwischen Gott und Menschen; freilich sind nach spezifisch-israelitischer Auffassung die Menschen zu schwach, um würdige Gegenspieler Gottes zu sein, deren Konflikt mit Gott zu einer grossen Handlung kommen könnte; denn sobald Gott einschreitet, ist alles entschieden. Will man in diesem Falle überhaupt eine »Geschichte« erzählen, so müssen die Menschen zuerst handeln. Dies ist die Disposition der Paradies- und Turmbausage. Anders die Sintflutsage, wo Gott von Anfang an auftritt, aber in Folge dessen auch eine Spannung des Hörers nicht mehr erzielt wird. Ferner beachte man, dass der überlieferten Sagen mit mythischen Nachklängen so viel weniger sind als der Vätersagen, in denen das Mythische fehlt; auch darin darf man eine Wirkung der Abneigung gegen den Mythus erkennen.

Da die Genesis also keine eigentlichen, reinen Mythen enthält, so ist es nicht notwendig, hier eine ausführlichere Beschreibung der Art des Mythus und eine Theorie über seine Entstehung und seinen Ursinn vorzutragen. Hier nur einige Beobachtungen, die für die Genesis in Betracht kommen. Eine Reihe von Mythen kann man so verstehen, dass ein Naturereignis, das in der wirklichen Welt mehrfach oder regelmässig zu geschehen pflegt, die Farben gegeben hat zur Erzählung von einem solchen, aber urgewaltigen Ereignis in der Urzeit: so ist die Schöpfung der Welt ausgemalt als ein grosser Frühling, und die Überschwemmungen Mesopotamiens gaben Anlass zur Erzählung von der Sintflut. — Viele Mythen antworten auf Fragen und wollen also belehren. So auch die Ursagen der Genesis: die Schöpfungsgeschichte fragt: woher sind Himmel und Erde? zugleich: warum ist der Sabbath heilig? die Paradieseserzählung: woher die Vernunft des Menschen und sein Todesschicksal? daneben: woher stammt Körper und Geist des Menschen? woher seine Sprache? woher die Liebe der Geschlechter (2_{24})? woher kommt es, dass das Weib so viele Schmerzen beim Gebären hat, dass der Mann den störrischen Acker bebauen muss, dass die Schlange auf dem Bauche geht? u. a. Die Turmbausage fragt: woher die Verschiedenheit der Völker in Sprache und Sitz? Die Antwort auf diese Fragen bildet in den genannten Fällen den eigentlichen Inhalt der Sage. Anders in der Sintflutsage, wo aber »Aetiologisches« (Grundangebendes) am Ende steht: wa-

rum kommt eine solche Flut nicht wieder (8_{21} f. 9_8 ff.)? was bedeutet der Regenbogen (9_{12} ff.)? Der natürliche Schluss einer solchen Erzählung ist ein Satz mit »darum«; »darum lässt der Mann Vater und Mutter und hängt dem Weibe an« (2_{24} u. a.). Alle diese Fragen aber — und auch dies ist für die Mythen im Unterschiede von den Sagen charakteristisch — betreffen nicht israelitische Dinge, sondern solche, die die ganze Welt angehen. Man weiss, dass das alte Israel im allgemeinen nicht spekulativ gerichtet war, und dass es für das Nächstliegende, Israelitische sich stets am meisten zu interessieren pflegte. Hier aber ist die Stätte, wo das alte Volk im stande ist, allgemein-menschliche Probleme, tiefste Fragen menschlichen Geschlechtes zu behandeln. In einziger Weise ist dies geschehen in der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte: das sind Anfänge der Theologie und Philosophie; es ist kein Wunder, dass auf diese Stücke besonderer Accent gefallen ist, und dass, seitdem man die Genesis liest, jedes Geschlecht bis auf diesen Tag seine tiefsten Gedanken in diese Erzählungen hineingelesen hat. —

Auf die Ursagen folgen in der Genesis die Vätersagen. Während die Ursagen Israels durch den Zug zum Monotheismus die Prägung empfangen, ist für seine ältesten nationalen Sagen charakteristisch, dass ihre Helden Stammesväter, Ahnherren der Völker, zumeist Israels sind. Diesen Sagen liegt die den Hebräern und den Arabern gemeinsame Theorie zu Grunde, dass die Völker und so auch Israel aus der Familie je eines Ahnherrn entstanden seien, die sich immer mehr ausgebreitet habe. Demnach werden die Beziehungen von Völkern unter einander in der Form des Stammbaums klar gemacht[1]): zwei Völker, so sagt man, haben Brüder zu Ahnherren, d. h. sie sind nahe verwandt und stehen einander gleich; gilt das eine davon als reicher, mächtiger, edler, so sagt man, sein Stammvater sei der erstgeborene Bruder, oder er stamme von der besseren Mutter, der andere sei der jüngere, oder er stamme vom Kebsweibe. Dass Israel in zwölf Stämme zerfällt, wird so aufgefasst, dass der Ahnherr Israel zwölf Söhne gehabt habe; wenn einige der Stämme unter sich einen engern Verband bilden, so behauptet man, dass sie von derselben Mutter stammen. Das Verhältnis von Mutter und Sohn besteht zwischen Hager und Ismael; entferntere Beziehungen zwischen dem Oheim und Neffen Abraham und Lot. — Wie diese Theorie entstanden ist, soll hier im einzelnen nicht untersucht werden. Es mag genügen, festzustellen, zunächst, dass die Sprache selbst schon diese Theorie ausdrückt, indem sie das Volk oder Geschlecht in manchen (allerdings nicht in allen) Fällen als »Söhne des N. N.« bezeichnet[2]); ferner, dass dieser Vorstellung ursprünglich etwas Richtiges zu Grunde liegt: das Band, das die Einheit des Geschlechtes oder Stammes in den einfachen Verhältnissen der Wüstenstämme bildet, ist nicht irgend welche staatliche Organisation, sondern das Gefühl der Blutsgemeinschaft[3]); und weiter, dass sich die Möglichkeit nicht leugnen lässt, dass manche kleinere Geschlechter wirklich von dem Manne abstammen, nach dem sie sich nennen[4]); dass aber ein zahlreicher Stamm oder gar ein ganzes Volk von dem Stammvater, den

[1]) B. Stade, Gesch. Isr. I S. 27 ff.; Guthe, Gesch. Isr. S. 1 ff.

[2]) Nöldeke ZDMG 40. S 170. f

[3]) Benzinger Encycl. Bibl. Art. Government.

[4]) Nöldeke ZDMG 40 S. 158.

es zu haben behauptet, zeitlich viel zu weit entfernt ist, als dass eine mündliche Nachricht über diesen Ahnherrn erhalten sein könnte[1]). Wenn in solchen Fällen nicht nur ein Stammbaum des Ahnherrn vorhanden ist, sondern sogar einzelne Geschichten über ihn erzählt werden, so ist das zunächst so zu erklären, dass die Verhältnisse und Erlebnisse des Volkes selbst auf jene Urgestalt übertragen worden sind. Dies ist auch in vielen Fällen ganz deutlich: wenn uns von einer Person namens Sichem erzählt wird, dem Ahnherrn der Stadt Sichem, der uns als ein verliebter Jüngling dargestellt wird, und der von Simeon und Levi, den Ahnherren der beiden Stämme, getötet wird, so wird hier jedermann bereit sein, hierin nicht historische Tatsachen, sondern nur die sagenhafte Einkleidung von solchen Tatsachen zu sehen. — Wir deuten also die Sagen oder Sagenstücke, die von solchen Völkerpersonen handeln, nicht etwa um, sondern im Gegenteil, wir verstehen ihren (in Israel) ältesten Sinn, wenn wir die Helden, von denen sie erzählen, Ismael, Jaqob, Esau u. a. als Völker zu fassen, und die Geschichten von ihnen als Erlebnisse von Völkern zu deuten versuchen. Anderseits aber hat man bei diesem Versuch auch mit Vorsicht zu verfahren, denn wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, dass einige dieser Gestalten ursprünglich nicht Völker darstellen, sondern erst nachträglich in der Tradition Israels zu Ahnherren geworden sind, und ferner, dass sich, nachdem die Gestalten der »Ahnherren« als Helden von Erzählungen einmal feststanden, auch andersartige Erzählungen, die nicht völkergeschichtlichen Ursprung hatten, an sie angeschlossen haben. Mit Sicherheit können wir als Personifikationen von Völkern diejenigen Figuren verstehen, deren Namen uns sonst als Völkernamen bekannt sind, vgl. besonders Ismael, Ammon, Moab, die zwölf Stämme und deren Geschlechter. Manchmal geht auch aus den Erzählungen selbst deutlich hervor, dass es sich hier eigentlich um Völker handelt, so bei Abel und Qain, bei Jaqob und Esau, bei Šem, Ḥam und Japheth. Manche der Erzählungen, die von solchen Ahnherren handeln, schildern also ursprünglich Erlebnisse von Völkern. Es haben einmal — so dürfen wir annehmen — in uralter Zeit zwischen den Bürgern von G^e^rar und den Beduinen der Umgebung Brunnenstreitigkeiten stattgefunden, bis es schliesslich zum Vertrage in B^e^'eršeba' gekommen ist: die Sage schildert diese Dinge als Streit und Vertrag zwischen Abimelech, König von G^e^rar, und den Ahnherren, die sie Abraham oder Isaaq nennt (21_{22} ff. 26). Simeon und Levi haben nach der Sage den Jüngling Sichem heimtückisch ermordet; aber Jaqob hat sich von den Brüdern losgesagt und sie verflucht (34). Die Geschichte, die hier zu Grunde liegt, wird sein: die kanaanäische Stadt Sichem ist von den Stämmen Simeon und Levi heimtückisch überfallen worden; aber die übrigen Stämme Israels haben sich von ihnen losgesagt und die Bruderstämme zu Grunde gehen lassen. Ebenso schildert ein Teil der Tamarsage (38) älteste Verhältnisse des Stammes Juda: Juda hat sich mit Kanaanäern, in der Sage Ḥira von Adullam und Judas Weib, Bathšu^a^', zusammen getan; eine Reihe judäisch-kanaanäischer Geschlechter ('Er und Onan) sind frühe zu Grunde gegangen; schliesslich sind zwei neue Geschlech-

[1]) Nöldeke ZDMG 40 S. 158.

ter (Pereṣ und Zeraḥ) entstanden. Deutlich klingt auch in den Esau-Jaqob-Sagen Historisches nach: Esau und Jaqob sind Brudervölker, Esau ein Jägervolk, Jaqob ein Hirtenvolk; Esau ist der ältere Bruder, aber er verliert durch Kauf oder Betrug sein Erstgeburtsrecht: d. h. das ältere, berühmtere Volk Esau hat dem späteren, ursprünglich schwächeren weichen müssen und hat jetzt das schlechtere Land. Ein ähnlicher Wettstreit wird von der Sage zwischen den judäischen Geschlechtern Pereṣ und Zeraḥ (38_{27} ff.) und zwischen Ephraim und Manasse (48_{13} f.) vorausgesetzt. Ruben, der Erstgeborene unter den israelitischen Stämmen, verliert eines Frevels wegen seine Erstgeburt (49_{3} f.): der in ältester Zeit führende Stamm Ruben hat diese seine Stellung eingebüsst. Qain, der Bauer, hat seinen Bruder, den Hirten Abel erschlagen, aber das früher gemeinsame Land verlassen müssen. Šem, Japheth und Kanaan sind ursprünglich Brüder; aber jetzt hat Japheth ein viel weiteres Gebiet wie die anderen, und Kanaan muss beiden dienen (9_{20} ff.). Mehrfach hören wir von Wanderungen: von Norden her wandert nach Kanaan Abraham, dann Rebekka, um Isaaq zu heiraten, schliesslich Jaqob; als Ausgangspunkt werden genannt Ur-Kasdim und Ḥarran (Stadt Naḥors 24_{10}). Eine Wanderung israelitischer Stämme nach Aegypten wird beschrieben in der Josephsage; ein ähnliches Motiv enthält auch die Erzählung vom Zuge Abrahams nach Aegypten (12_{10} ff.). — Nun liegt es in der Natur der Sage, dass wir die alten Begebenheiten aus ihr nicht deutlich, sondern nur wie durch einen Nebel hindurch sehen können. Die Sage hat die historischen Erinnerungen poetisch umsponnen und ihre Umrisse verdeckt, die dichtende Phantasie hat aus ihrem Eigenen allerlei hinzugefügt und so Historisches und Poetisches zu einem für unsere Blicke einheitlichen Gewebe zusammengesponnen. So kommt es, dass die Zeit der Begebenheit aus der Sage selber meistens nicht zu bestimmen ist; manchmal ist auch der Ort nicht deutlich, und hie und da nicht einmal das handelnde Subjekt. Wo Jaqob und Esau, Qain und Abel, Šem und Japheth eigentlich zu Hause sind, hat die Sage vergessen. Man darf daher den Forscher, der den Sagen die historischen Anlässe zu entnehmen wünscht, dringend warnen, ja nicht pedantisch zu verfahren[1]) und sich nicht dem Glauben hinzugeben, man könne hier durch Rückübersetzung ins Völkergeschichtliche ohne weiteres historische Tatsachen gewinnen[2]). (Vgl. weiter hierüber S. XXVIII.) Wenn uns also auch die Dinge der Vergangenheit in diesen Sagen mehr verhüllt als offenbart werden, so würde doch ein Barbar sein, wer deswegen diese Sagen schmähen würde. Denn sie sind oft wertvoller als etwaige prosaische Nachrichten über wirklich Geschehenes; wenn

---

[1]) Vgl. Luther ZAW 1901 S. 46: »Die konsequente Durchführung der von Wellhausen etc. benutzten Methode würde bald zu absurden Resultaten führen.«

[2]) Cornill, Geschichte des Volkes Israel (1898) S. 30 ff. und Steuernagel, Einwanderung der israelitischen Stämme (1901) haben eine umfassende Ausdeutung der Vätersagen als Erinnerungen an historische Ereignisse versucht. Nach Cornill zieht Abraham ca. 1500 nach Kanaan; Moab, Ammon und Edom zweigen sich ab; aber ein mesopotamischer »Nachschub« Jaqob kommt dem Abrahamitischen Zuge zu Hülfe; dieser Nachschub besteht aus vier Gruppen, deren bedeutendste und älteste die Leagruppe ist. Joseph beansprucht die Hegemonie, muss aber weichen und zieht nach Ägypten, u. s. w. Ganz anders Steuernagel, der besonders die Züge Jaqobs vom Süden nach Mesopotamien und wieder zurück nach Kanaan historisch verstehen will; die Wanderung Jaqobs nach Kanaan ist nach ihm der sagenhafte Reflex der historischen Einwanderung des »Raḥel-Bilhastammes« unter Josua. Mir scheinen solche

wir z. B. über Ismael gute historische Nachrichten haben würden, so würden sie uns ziemlich gleichgültig sein, denn dieser »Wildesel« hat für die Menschheit kaum etwas geleistet, jetzt aber, da die Hand der Dichtung ihn berührt hat, lebt er für ewig fort. — Deutlich sind uns in diesen Sagen die Charaktere der Völker; da ist Esau, der Jäger der Steppe, der ohne viel Nachdenken von der Hand in den Mund lebt, vergesslich, grossmütig, tapfer; und der Hirt Jaqob, viel klüger, gewohnt, die Zukunft zu berechnen. Sein Oheim Laban ist der Typus des Aramaeers, geldgierig und betrügerisch, aber äusserlich ein vortrefflicher Biedermann, nie um eine Ausrede verlegen. Eine edlere Gestalt ist Abraham, gastfrei, friedfertig, das Muster eines Frommen. — Und klar sind uns auch in vielen Fällen die Stimmungen, mit denen man die Begebenheiten aufgefasst hat: wir hören ja aufs deutlichste, wie die Sage Kanaans Unkeuschheit verachtet, wie sie Esau und Laban auslacht, wie sie sich freut, dass Lots Habgier doch das schlechtere Land bekommen hat, u. s. w.

Weil uns diese Erzählungen aus zwei Quellen (J und E) etwa aus dem 9. und 8. Jahrhundert vorliegen, hat man vielfach geglaubt, die Sagen selber stammten im wesentlichen aus der israelitischen Königszeit und gäben für die Vorgeschichte keinen Aufschluss (vgl. z. B. Holzinger, Genesis S. 271). In Wirklichkeit aber sind sie viel älter. Die Völkernamen, die sie bringen, sind uns fast sämtlich verschollen: aus der Geschichtsüberlieferung Israels wissen wir nichts von Šem, Ḥam und Japheth, von Abel und Qain, von Esau und Jaqob, nichts von Hagar, kaum etwas von Ismael. Alles dies sind also Völker der Urzeit. Besonders deutlich ist dies bei Jaqob und Esau, die zwar nachträglich mit Israel und Edom identifiziert worden sind; aber gerade diese Doppelnamen und manche Züge der Sage, die auf die geschichtlichen Völker Edom und Israel nicht passen, zeigen uns, dass die alte Erzählung ursprünglich ganz andere Völker im Auge hat: in der Sage fürchtet Jaqob feige seinen Bruder, in der Geschichte hat Israel Edom im Kriege überwunden; in der Sage ist Esau dumm, in der Geschichte ist er durch seine Weisheit berühmt; vgl. S. 279. — Einen anderen Beweis für das Alter dieser Völkersagen können wir aus der Geschichte der Sage in Israel führen. Die Sagen im Richterbuche reden im allgemeinen nicht mehr von Ahnherrn der Stämme oder Völker (ausgenommen Jud. 1. 10_3 f.), sondern sie erzählen von einzelnen Führern der Stämme; die letzte, historisch datierbare Geschichte, die den alten Stil innehält, ist wohl die Sage vom Überfall Sichems, die Dinasage der Genesis (34). In der älteren Richterzeit ist also, soweit wir sehen können, diese naive Erzählungsart verschwunden; von da an sind solche Erzählungen nur noch weiter fortgepflanzt, aber nicht mehr neu gebildet worden.

Wir nennen diese Sagen »historische« Sagen, wenn sie geschichtliche Ereignisse widerspiegeln, »ethnographische«, wenn sie vorwiegend eine Schilderung

---

weitgehende Ausdeutungen eines ganzen Sagenkreises sehr bedenklich. Einzelne Ereignisse klingen hie und da in den Sagen nach; dass aber die Vätersage im stande wäre, eine ganze Kette von Geschehnissen, die sich über viele Jahrzehnte erstrecken, treu zu bewahren, erscheint mir sehr unwahrscheinlich. Die grosse Verschiedenheit dieser und ähnlicher Versuche (zusammengestellt bei Luther ZAW 1901 S. 36 ff.) zeigt schon, wie unsicher alle diese Vermutungen sind. Weiteres über diese Hypothesen vgl. S. 284 ff. 292 f.

der Zustände der Völker geben. So wird man die Sage vom Vertrage zu Beʾeršebaʿ und die verschiedenen Wanderungssagen als »historische«, dagegen die von Jaqob und Esau als »ethnographische« Sagen bezeichnen.

Neben diesen Erzählungen der Genesis stehen die »ätiologischen«, d. h. solche, die einen Zweck haben, die etwas erklären wollen. Es giebt eine Fülle von Fragen, die ein antikes Volk beschäftigen. Das Kind sieht mit grossen Augen in die Welt und fragt: warum? Die Antwort, die es sich selbst giebt, und mit der es sich dann beruhigt, ist vielleicht sehr kindlich, also sehr unrichtig und doch, wenn es ein gemütvolles Kind ist, fesselnd und rührend auch für den Erwachsenen. Solche Fragen wirft auch ein antikes Volk auf und beantwortet sie, so gut es kann. Diese Fragen sind gewöhnlich auch dieselben, die wir selber aufwerfen und in unseren wissenschaftlichen Disziplinen zu beantworten suchen. Was wir hier also vorfinden, sind Anfänge menschlicher Wissenschaft, natürlich nur geringe Anfänge, aber als Anfänge doch uns ehrwürdig. Zugleich aber uns besonders rührend und anziehend, denn in diesen Antworten hat das alte Israel seine intimsten Stimmungen ausgesprochen, und es hat sie in ein buntes Kleid von Poesie gekleidet. Solche Fragen sind

a) ethnologische. Man fragt nach den Gründen für Völkerverhältnisse. Warum ist Kanaan Knecht seiner Brüder? Warum hat Japheth ein so weites Gebiet (9_{24} ff.)? Warum sitzen Lots Söhne im unwirtlichen Osten (vgl. S. 155)? Wie kommt es, dass Ruben seine Erstgeburt verloren hat (49_{3} f.)? Warum muss Qain unstet und flüchtig umherschweifen? Warum wird siebenfach gerochen, wer Qain totschlägt? Warum ist Gilead Grenzscheide zwischen Israel und den Aramaeern (31_{52})? Warum gehört Beʾeršebaʿ uns und nicht den Gerariten (21_{22} ff. 26_{25} ff.)? Warum hat Joseph Sichem im Besitz (48_{22})? Warum ist Ismael ein Wüstenvolk geworden mit diesem seinem Sitz und mit diesem Gott (16)? Wie kommt es, dass die ägyptischen Bauern die schwere Steuer des Fünften tragen müssen, während die Äcker der Priester frei sind (47_{13} ff.)? Besonders häufig aber wird die Frage aufgeworfen: warum hat Israel dies herrliche Land Kanaan? Die Sagen erzählen in mancherlei Variationen, wie es gekommen ist, dass die Väter gerade dieses Land erhielten: dem Abraham hat es Gott seines Gehorsams wegen zugesagt (12_{7}); als sich Lot bei der Trennung zu Bethel den Osten wählte, ward der Westen Abrahams Eigentum (13); Jaqob hat den Segen des besseren Landes von Isaaq durch seinen Betrug erworben (27); Gott hat es Jaqob zu Bethel versprochen (28_{13}), u. a. Solche ethnologische Sagen, die, um Völkerverhältnisse zu erklären, eine erdichtete Geschichte erzählen, und die historischen, die noch den Rest einer Tradition von einem wirklich geschehenen Ereignis enthalten, sind natürlich sehr schwer zu trennen; ganz gewöhnlich liegen ethnologische und ethnographische Momente in derselben Sage neben einander: die vorausgesetzten Verhältnisse sind historisch, die Art aber, wie sie erklärt werden, ist poetisch. — Die Antwort, die man auf solche Fragen giebt, ist immer diese, dass man die gegenwärtigen Verhältnisse aus einem Tun der Urväter erklärt: der Urahnherr ist es, der den Brunnen Beʾeršebaʿ gegraben hat, darum gehört er uns, seinen Erben (26_{25} ff.); die Ahnherren Israels und Arams haben Gilead als Grenze festgesetzt

(31_{52}); Qains Stammvater ist von Gott zum ewigen Umherschweifen verflucht worden u. s. w. Besonders beliebt ist es, solche Erklärung in einem wunderwirkenden Worte zu finden, das einst Gott selber oder ein Urvater ausgesprochen hat; die Sage erzählt dann, wie es in der Urzeit einmal zu diesem Worte gekommen sei (9_{25} ff. 12_{2} f. 15_{18} 27_{28} ff. u. a.). Und so sehr galt diese Erklärung als vollgenügend, dass es später ein eigenes litterarisches Genre der »Segen« gegeben hat (vgl. zu Gen 49). — So kindlich uns nun diese Erklärungen auch erscheinen, so wenig es jenen Antiken auch möglich gewesen ist, die wirklichen Gründe für die Dinge zu finden, so dürfen wir doch nicht den Tiefsinn verkennen, der aus diesen poetischen Sagen spricht: die Völkerverhältnisse der Gegenwart — das ist die Voraussetzung dieser Erzählungen — sind nicht Zufall, sondern sie sind in Ereignissen der Urzeit begründet, sie sind gewissermassen »prädestiniert«. In diesen Sagen haben wir den Anfang einer Geschichtsphilosophie.

b) Daneben etymologische Sagen oder Sagenmotive[1]), Anfänge der Sprachwissenschaft. Das alte Israel hat viel über den Ursprung und die eigentliche Bedeutung der Namen der Völker, Berge, Brunnen, Heiligtümer, Städte nachgedacht. Die Namen waren ihm nicht so gleichgültig, wie sie es uns sind; denn es war überzeugt, dass die Namen doch irgendwie mit den Dingen in Beziehung stehen müssten. Die richtige Erklärung zu geben war dem alten Volke in vielen Fällen ganz unmöglich; denn die Namen sind wie in anderen Völkern so auch in Israel das älteste Gut der Sprache: sie stammen aus untergegangenen Völkern oder aus einem älteren Stadium der eigenen Sprache. Auch viele unserer Namen wie Rhein, Mosel, Neckar, Harz, Berlin, Ludwig u. s. w. sind dem nicht-sprachlich-Gelehrten nicht deutlich. Eben wegen dieser Seltsamkeit werden die Namen die Aufmerksamkeit des alten Volkes auf sich gezogen haben. Das alte Israel erklärt solche Namen natürlich ganz ohne wissenschaftlichen Geist, aus der gegenwärtigen Sprache. Es identifiziert den alten Namen mit einem modernen, mehr oder weniger gleichklingendem Worte und erzählt nun eine kleine Geschichte, die motivieren soll, warum gerade hier dies Wort ausgesprochen und dann als Namen geblieben sei. Auch wir kennen solche Volksetymologieen.

»Ach Allm« stöhnt' einst ein Ritter;
Ihn traf des Mörders Stoss;
»Allmächt'ger« wollt' er rufen;
Man hiess davon das Schloss.

Die Langobarden hiessen früher Winiler; als aber die Frauen der Winiler einst als Kriegslist sich Bärte vorgebunden hatten, und Wodan am frühen Morgen das aus einem Fenster sah, sprach er: was sind das für Langbärte? Seit der Zeit nannten sich die Winiler Langbärte d. h. Langobarden (Grimm, Deutsche Sagen No. 390). — Die Wartburg führt nach der Sage daher den Namen, weil der Landgraf, auf der Jagd dorthin verirrt, sprach: wart', Berg, du sollst mir eine Burg werden! — Dergl. Sagen sind in der Genesis und auch späterhin sehr häufig. Die Stadt

---

[1]) Ein »Motiv« in diesem Sinne ist ein elementarer, in sich einheitlicher Teil eines poetischen Stoffes, vgl. Scherer, Poetik S. 212.

»Babel« hat ihren Namen, weil Gott dort die Sprachen verwirrt hat (bālāl) (11_9); »Jaqob« wird »Fersenhalter« erklärt, weil er bei seiner Geburt den Bruder, dem er die Erstgeburt nicht gönnte, an der Ferse hielt (25_{26}); Ṣoʻar heisst »Kleinigkeit«, weil Lot bittend sprach: es ist nur eine Kleinigkeit ($19_{20.\,22}$); Beʼeršebaʻ »Brunnen von sieben«, weil Abraham dort dem Abimelech sieben Lämmer geschenkt hat (21_{28} ff.); »Isaaq« (Jiṣḥaq) soll seinen Namen daher haben, dass seine Mutter lachte (ṣāḥăq), als ihr seine Geburt verheissen wurde (18_{12}) u. s. w. u. s. w. — Um die grosse Naivität der meisten dieser Erklärungen zu erkennen, denke man daran, dass die hebräische Sage ganz gelassen das babylonische Wort Babel aus dem Hebräischen erklärt, und dass man sich oft mit ganz ungefähren Gleichklängen beruhigt: Qain wird von qanithi, »ich habe erworben«, abgeleitet (4_1), Reʼuben gar von raʼah beʻonji, »er hat mein Elend angesehen« (29_{32}) u. s. w. Die Forscher haben diese Naivität des Etymologisierens nicht immer genügend gesehen; sie haben sich daher verführen lassen, manchen gar zu ungenügenden Erklärungen durch moderne Mittel aufzuhelfen. In einem Falle pflegen sogar viele Theologen eine solche (allerdings sehr geistvolle) Erklärung als »authentische Etymologie« zu bezeichnen (Jahve = »ich bin, der ich bin« Ex 3_{14}); aber Etymologieen werden nicht offenbart. — Uns sind die etymologischen Sagen besonders wertvoll, weil sie besonders deutliche Beispiele der ätiologischen Sagenart sind.

c) Wichtiger als diese etymologischen sind die Kultussagen, deren Zweck es ist, die Ordnungen des Gottesdienstes zu erklären. Solche kultische Ordnungen spielen im Leben des Antiken eine grosse Rolle; eine Menge derartiger Sitten sind aber demjenigen, der sie vollzieht, bereits in der ältesten, uns erreichbaren Zeit nicht mehr oder wenigstens nicht mehr ganz verständlich. Denn Sitten sind bei weitem zäher als Anschauungen, und besonders der Kultus ist ungemein konservativ; wie denn auch wir, deren Gottesdienst doch in der Reformation und wieder im Rationalismus eine ungeheure Reinigung überstanden hat, mancherlei, was wir in unseren Kirchen sehen und hören, nicht oder nur teilweise verstehen. — Das alte Israel hat über den Ursprung mancher solcher Kultussitten nachgedacht. Und wenn die Erwachsenen, durch die Gewohnheit abgestumpft, das Seltsame und Unverständliche nicht mehr sehen können, dann werden sie in ihrer Ruhe durch die Fragen der Kinder aufgestört. Wenn die Kinder sehen, wie der Vater am Passafest allerhand wunderbare Gebräuche vollzieht, dann — so wird ausdrücklich angegeben (vgl. Ex. 12_{26} 13_{14}) — fragen sie: was bedeutet das? dann soll man ihnen die Passageschichte erzählen. Dasselbe bei den zwölf Steinen am Jordan (Jos. 4_6), die der Vater den Kindern als Erinnerung an den Übergang über den Jordan deuten soll. In diesen Beispielen sehen wir also mit Augen, wie eine solche Sage die Antwort auf eine Frage ist. Ebenso fragt man nach dem Ursprung der Beschneidung, des Sabbaths; warum essen wir den Hüftmuskel nicht (32_{33})? weshalb salbt man in Bethel den heiligen Stein und bringt dort den Zehnten dar ($28_{18.\,22}$)? warum opfern wir in »Jeruʼel« — dies ist der Name der Stätte von Isaaqs Opferung 22_{1-19}, vgl. S. 212 f. — kein Kind, wie es Jahve doch eigentlich verlangt, sondern einen Widder? warum pflegt man in Penuʼel am Fest zu »hinken«, d. h. einen bestimmten Tanz

aufzuführen (32_{32})? — Den eigentlichen Grund aller dieser Dinge hätte kein Israelit nennen können; dazu sind sie viel zu alt. Aber in dieser Not tritt der Mythus oder die Sage ein; man erzählt eine Geschichte und erklärt daraus den heiligen Brauch: vor Zeiten ist einmal eine Begebenheit vorgefallen, aus der diese Handlung ganz natürlich hervorsprang; zur Erinnerung und in Nachahmung dieser Handlung vollziehen wir den Brauch. Diese Geschichte aber, die den Brauch erklären soll, spielt regelmässig in der Urzeit: das antike Volk giebt so den ganz richtigen Eindruck wieder, dass die Sitten des Gottesdienstes in unvordenkliche Zeiten zurückgehen: die Bäume von Sichem (12_6) und Ḥebron (18_4) sind älter als Abraham! Die Beschneidung nehmen wir um Mose willen vor, dessen Erstgeborener beschnitten ward zum Ersatz für Mose selber, dessen Blut Gott begehrte (2 Mose 4_{24} ff.). Am siebenten Tage ruhen wir, weil Gott bei der Weltschöpfung am siebenten Tage geruht hat (2_2 f., ein Mythus, weil Gott selber darin handelt). Der Hüftmuskel ist uns heilig, weil Gott den Jaqob zu Pᵉnu'el darauf geschlagen hat (32_{33}). Den Stein von Bethel hat zuerst Jaqob gesalbt, weil das sein Kopfkissen war, als die Gottheit ihm erschien (28_{18}). Zu »Jᵉru'el« hat Gott von Abraham zuerst sein Kind verlangt, sich aber dann mit dem Widder begnügt (22). Zu Pᵉnu'el »hinken« wir, indem wir Jaqob nachahmen, der dort hinkte, als er sich im Kampf mit der Gottheit die Hüfte verrenkt hatte (32_{32}). U. s. w.

Immer wieder hören wir bei solchen Gelegenheiten von bestimmten Orten, von Bethel, Pᵉnu'el, Sichem, Bᵉ'eršeba', Laḥaj-ro'i, Jᵉru'el u. a. und von den Bäumen, Quellen und Steinmalen an diesen Stätten; das sind die uralten Heiligtümer der Stämme und Geschlechter Israels. Die älteste Zeit hatte in diesen Naturmalen unmittelbar etwas vom Wesen der Gottheit wahrgenommen; eine spätere Zeit aber, der die Verbindung nicht mehr so deutlich und selbstverständlich erschien, warf die Frage auf: warum gerade dieser Ort und dieses heilige Zeichen so besonders heilig sei? Die ständige Antwort darauf war: weil die Gottheit dem Ahnherrn an dieser Stätte erschienen ist. Zur Erinnerung an diese Theophanie verehren wir den Gott an dieser Stelle. Die Kultussage stammt also — und dies ist religionsgeschichtlich von ausserordentlicher Bedeutung — aus einer Zeit, in der das religiöse Gefühl die Göttlichkeit der Stätte und des Naturmals nicht mehr unmittelbar empfand und den Sinn des heiligen Brauches nicht mehr verstand. Der unmittelbare Eindruck von der Göttlichkeit des heiligen Symbols ist also in der Sage zur einmaligen Erfahrung des Urvaters geworden, und die innere Gewissheit ist zu einem äusseren Vorgang objektiviert worden. Die Sage hat nun zu motivieren, wie es kam, dass der Gott und der Stammvater gerade an diesem Ort zusammenkamen. Abraham sass gerade in der Mittaghitze unter dem Baum, als ihm die Männer erschienen; darum ist der Baum heilig (19_1 ff.). Der Wüstenbrunnen Laḥaj-ro'i ist Ismaels Heiligtum geworden, weil seine Mutter auf der Flucht in die Wüste an diesem Brunnen Gott traf, der sie tröstete (16_7 ff.). Jaqob übernachtete zufällig an bestimmter Stätte und ruhte mit dem Kopf auf dem Stein, als er die himmlische Leiter sah; darum ist der Stein unser Heiligtum (28_{10} ff.). Mose kam zufällig mit den Herden an den heiligen Berg und an den Dornbusch (Ex. 3_1 ff.). Jedes der grösseren Heiligtümer Israels wird eine

solche Entstehungssage besessen haben. Wir dürfen uns vorstellen, dass solche Heiligtumssage ursprünglich zum heiligen Fest an ebendieser Stätte erzählt worden ist, so wie Passafest und Auszugssage, Purimfest und Estherlegende, das babylonische Osterfest und der babylonische Schöpfungshymnus zusammengehören, und wie auch unter uns Weihnachten und Ostern ohne ihre Geschichten gar nicht denkbar sind. Uns sind diese Kultussagen darum so wertvoll, weil wir daraus die heiligen Stätten und Gebräuche Israels kennen lernen, zugleich weil sie uns mit grosser Lebhaftigkeit in antikes religiöses Empfinden versetzen: diese Kultussagen sind unsere Hauptquelle für die älteste Religion Israels. Von ihnen ist die Genesis voll, nur wenige finden sich in den späteren Büchern. Fast überall in der Genesis, wo ein bestimmter Ort mit Namen genannt wird, jedenfalls überall da, wo Gott an bestimmter Stätte erscheint, liegt eine solche Sage zu Grunde. — Wir haben in diesen Sagen die Anfänge der Religionsgeschichte.

d) Ausserdem lassen sich noch eine Reihe anderer Sagenarten unterscheiden, von denen hier noch die geologische genannt werden soll. Solche geologische Sagen wollen die Herkunft einer Örtlichkeit erklären. Woher das Tote Meer mit seiner schauerlichen Einöde? Die Gegend ist von Gott wegen des schrecklichen Frevels ihrer Bewohner verflucht worden (19). Woher die Salzsäule dort, die einem Weibe gleicht? Das ist ein in Salz verwandeltes Weib, Loṭs Frau, die so dafür bestraft worden ist, dass sie das Geheimnis der Gottheit belauscht hat (19_{26}). Woher aber kommt es, dass das Fleckchen um Ṣo'ar aus der allgemeinen Verwüstung ausgenommen ist? Weil Jahve es, als Rettungsort für Loṭ, verschont hat (19_{17} ff.). —

Alle diese ätiologischen Sagen sind also von den gegenwärtigen Wissenschaften, denen sie entsprechen, weit entfernt; wir betrachten sie mit der Rührung, mit der der Mann an seine Kindheit zurückdenkt; aber auch für unsere Wissenschaft sind sie überaus wertvoll, denn sie bieten uns, indem sie bestimmte Zustände voraussetzen oder schildern, das allerwichtigste Material für die Kenntnis der alten Welt.

Sehr häufig liegen verschiedene Sagenmotive in den Sagen vereinigt vor. Die Sage von Hagars Flucht (16) ist ethnographisch zu nennen, insofern sie Ismaels Existenz schildert; ethnologisch, insofern sie diese Zustände erklären will; einem Motive nach gehört sie zu den Kultussagen, denn sie begründet die Heiligkeit von Laḥaj-ro'i; zugleich hat sie etymologische Motive, denn sie erklärt die Namen Ismael und Laḥaj-ro'i. — Die Bethelgeschichte (28_{10} ff.) erklärt zugleich den Kultus und den Namen von Bethel. — Die Sagen von B^e'eršeba' (21_{22} ff. 26) haben historische Reste, indem sie von einem dort geschehenen Völkervertrage erzählen, zugleich enthalten sie Kultisches: sie erklären die Heiligkeit der Stätte, und schliesslich auch Etymologisches. — Die P^{e}nu'elgeschichte (32_{23} ff.) erklärt die Heiligkeit des Ortes, den Brauch des »Hinkens«, und die Namen P^{e}nu'el und Israel. U. s. w. Besonders die etymologischen Motive treten in der Genesis niemals selbständig, sondern stets in Begleitung anderer Sagenmotive auf.

In manchen Fällen ist hiermit zugleich die Entstehung der Sagen aufgezeigt: so lässt sich besonders deutlich bei den meisten etymologischen Motiven aufweisen, dass diejenigen Momente in der Sage, die den Namen erklären, eben zu diesem

Zwecke erfunden worden sind. Dass Abraham dem Abimelech zu Be'eršeba' sieben (šeba') Lämmer schenkte (21_{28} ff.), ist sicherlich zur Erklärung des Namens erdichtet, ebenso, dass Isaaqs Mutter »lachte« (ṣāḥăq) (18_{12} ff.), u. s. w. Was von den Söhnen Judas, 'Er, Onan, Šela, Perez und Zeraḥ (38) erzählt wird, ist deutlich nichts anderes als die Geschichte der judäischen Geschlechter, ebenso wie aus der Dinasage (34) mit grosser Sicherheit Ereignisse beim Überfall Sichems herausgelesen werden können.

Nun giebt es aber auch Sagen oder Sagenstücke, die sich unter die genannten Kategorieen nicht fügen; so grosse Abschnitte der Josepherzählung; ferner ist das Hauptmotiv der Jaqob-Laban-Geschichte, die Erzählungen von den Überlistungen, weder historischer Nachklang noch ätiologisch zu verstehen u. a. m. Wir müssen uns bescheiden, zu erklären, dass diese Sagen in ihrer gegenwärtigen Gestalt rein poetische Gebilde sind, deren etwaigen ursprünglichen Anlass wir nicht kennen. Aber auch da, wo wir eine Sage klassifizieren können, dürfen wir nicht allzurasch annehmen, mit diesem uns erreichbaren Verständnis der Sage auch schon ihren Ursprung und den Ursprung aller ihrer Teile in der Hand zu haben. Vielmehr sind die Sagen viel kompliziertere Gebilde. Wir können uns vorstellen, dass eine Sage, etwa aus historischem Anlass oder um eine Frage zu beantworten entstanden, durch Hinzufügung allerlei poetischer, allogener Motive stark ausgesponnen ist. Auch der umgekehrte Fall ist denkbar und wohl der häufigere, dass die Sage ihrem Grundstock nach so alt ist, dass sie sich jeder Deutung entzieht, und dass die uns verständlichen Motive darin erst nachträglich hinzugekommen sind; so mag es bei der Sage vom Vertrage Jaqobs und Labans sein. Manchmal dürfen wir mit einiger Sicherheit das geschichtliche Material und das Poetische scheiden, so in der Tamarsage vgl. S. 369. Aber meistens würde es sehr unvorsichtig sein, wenn wir jede Sage und jeden Zug darin deuten wollten; wir müssen uns vielmehr begnügen, in gewissen einzelnen Fällen, so gut es möglich ist, eine Deutung und oft nur probeweise zu versuchen. Hier werden also verschiedene Forscher oft verschiedener Meinung sein, und auch derselbe Forscher mag hier in seinem Urteile schwanken: so ist in der ersten Auflage dieses Kommentars manches ethnographisch gedeutet worden, was in der zweiten vorsichtiger als »novellistisch« verstanden ist.[1])

§ 3. Kunstform der Sagen der Genesis.

Die Schönheit der Sagen der Genesis ist von jeher das Entzücken feinfühliger Leser gewesen; nicht zufällig ist es, dass die Maler die Stoffe für ihre Bilder so gern aus der Genesis genommen haben. Viel seltener haben die Gelehrten sich von der Schönheit dieser Erzählungen berührt gezeigt, vielfach wohl deshalb, weil ihnen ästhetische Stimmungen mit dem Ernst der Wissenschaft nicht vereinbar schienen. Wir freilich teilen solches Vorurteil nicht; wir sind der Meinung, dass, wer an der künstlerischen Form dieser Sagen achtlos vorübergeht, nicht nur sich selbst eines hohen Genusses beraubt, sondern auch die wissenschaftliche Aufgabe, die Genesis zu

---

1) »Novellistisch« werden von mir diejenigen Sagen oder Sagenstücke genannt, die wir nicht zu deuten vermögen.

verstehen, nicht vollkommen erfüllen kann; vielmehr ist es eine vollberechtigte Frage der Wissenschaft, worin die eigentümliche Schönheit dieser Sagen bestehe, eine Frage, deren Beantwortung zugleich tief in den Inhalt und auch in die Religion der Genesis einführt.

Die erste Frage ist, ob die Form dieser Erzählungen Prosa oder Poesie ist. Man war bisher allgemein der Ansicht, und so ist auch in der ersten Auflage dieser Schrift vorausgesetzt worden, dass alle Erzählungen des Alten Testaments in Prosa geschrieben sind. Inzwischen ist aber diese Annahme durch das für die hebräische Metrik epochemachende Werk von Ed. Sievers »Metrische Studien« I 1901 als höchst problematisch nachgewiesen worden. Sievers (§ 52. 247 ff.) zeigt, dass die A.T.liche Forschung bisher die Frage nach der poetischen, gehobenen Stilform eines Textes und die ganz andersartige nach dem metrischen Bau des Stückes verwechselt hat; Stilfrage aber und metrische Frage müssen im Prinzip streng von einander gesondert werden; denn es ist wohl denkbar, dass ein Stück, dessen Stil nicht gehoben ist, sondern sich der Alltagsrede nähert, doch zugleich rhythmische Form hat: man denke nur an die Reimchroniken des Mittelalters. Wie steht es demnach mit der Genesis? Es ist für die Erzählungen der Genesis, wie überhaupt für alle Erzählungsliteratur des A.T. charakteristisch, dass sie keinen gehobenen, schwungvollen Stil haben, sondern auf jeden Schmuck der Rede verzichten: die Erzähler sind bemüht, die Dinge mit den einfachsten Ausdrücken klar und deutlich zu bezeichnen; nicht einmal ein Bild, ein rednerischer Ausdruck, ein schmückendes Beiwort, eine ausführliche Schilderung ist hier erlaubt; das Pathetische und Leidenschaftliche tritt ganz zurück; seltsam, dass die heissblütigen Hebräer in solcher Ruhe erzählen: diese Erzähler scheinen eine ganz andere Menschenklasse zu sein als die glühenden Propheten! Auch die eigentümliche Verteilung des Gedankens auf zwei Satzglieder, der sogenannte »Parallelismus der Glieder«, diese bezeichnendste Eigenart des hebräischen poetischen Stils findet man in diesen Sagen nicht. Eben in dieser Stille und Kargheit des erzählenden Stils besteht zum grossen Teil die uns so anmutende, schlichte Schönheit der alten Erzählungen. Eine deutliche Ausnahme von diesem Stil macht der »Segen Jaqobs« (49), der aber auch keine Erzählung, sondern ein Gedicht ist, und ebendarum eigentlich in die Genesis nicht gehört. Ferner erhebt sich an bestimmten Stellen, an den Höhepunkten der Erzählung, wenn die Sage von wunderwirkenden Worten berichtet, die Sprache zum schwungvollen, poetischen Stil, so wie auch im deutschen Märchen die Zauberworte poetische Form haben. — Eine ganz andere Frage aber ist die, ob auch diese einfachen Erzählungen rhythmische Form haben. Sievers hat dies auch für die Genesis behauptet. Der Verfasser dieses Kommentars, der selber früher sehr wenig geneigt gewesen ist, rhythmische Form in erzählenden Partieen des A.T. anzunehmen, fühlt sich doch durch die von Sievers vorgelegte Rhythmisierung, vor allem von Jonas 1 und der Jothamfabel (Jud. 9_8ff.), bewogen, im Prinzip die Möglichkeit rhythmischer Erzählungen zuzugeben und auch für die Genesis diese Möglichkeit ins Auge zu fassen. Auch hier empfindet man, wenn man laut liest, einen schönen Wohlklang rhythmischer Glieder: der Übersetzer muss diese Gliederung, so gut er kann, nach-

ahmen. Ob diese Rhythmen in der Genesis nicht aber so frei sind, dass sie doch nicht eigentliche Verse begründen? Ob es jemals möglich sein wird, in der Genesis Textkritik, ja Quellenkritik mit auf rhythmische Beobachtungen zu stützen? Jedenfalls darf man der weiteren Entwickelung dieser rhythmischen Forschungen mit Spannung entgegensehen. —

Da — wie das Folgende zeigen soll — die Sagen, als sie niedergeschrieben wurden, bereits sehr alt waren, so liegt es in der Natur der Sache, dass die Sprache der Genesis archaisieren wird; auch das soll in der Übersetzung nachklingen. — Wir kennen biblische und ausserbiblische Varianten zu einzelnen Sagen, besonders zur Schöpfungs-, Sintflut- und Paradiesesgeschichte, Varianten, die streng rhythmische Form und schwungvollen, poetischen Stil haben. Da diese Varianten älter als die in der Genesis überlieferten sind, so darf man wohl vermuten, dass der gehobene Stil überhaupt für diese Sagen älter ist als der einfache. Die ältere Gattung in poetischem Stil, die wir uns gesungen zu denken haben, würde sich von der späteren einfacheren, rezitierten unterscheiden, etwa wie das alte deutsche Heldenlied von dem späteren »Volksbuch«.

Eine zweite Frage ist, ob diese Dichtwerke Volkstraditionen oder Erzeugnisse einzelner Dichter sind. Die Frage ist von den modernen Forschern im Prinzip richtig dahin entschieden worden, dass die Genesis die Niederschrift mündlicher volkstümlicher Tradition ist. Wir sind im stande, uns deutlich zu machen, wie solche »Volkstraditionen« entstehen. Natürlich ist es im letzten Grunde immer ein Einzelner, der eine solche Dichtung gefunden hat. Nun ist es aber für solche volkstümliche Traditionen charakteristisch, dass wir sie ebenso wie die Sprache niemals im Entstehen beobachten, sondern dass sie überall, wo wir von ihnen hören, als uraltes, von den Vorfahren ererbtes Gut auftreten. Zwischen dem Dichter, der sie zuerst gebildet hat, und der Zeit, in der sie uns überliefert sind, liegt ein langer Zeitraum; in dieser Zwischenzeit aber ist die Sage von Generation zu Generation immer wieder erzählt worden und durch viele Hände gegangen. So treu nun aber auch solche Sagen fortgepflanzt werden, so sind sie doch auf ihrem Wege durch die Jahrhunderte umgeformt worden. Und so ist die Sage schliesslich ein gemeinsames Produkt des Volkes geworden. Diese Umformung der Sage ist unbewusst geschehen, wenigstens in den älteren Stadien; erst in den spätesten Gestaltungen darf man von bewusster Umbildung der Erzählungen sprechen. Erzähler und Hörer haben die Sagen für »wahre« Geschichten gehalten. Dass dies auch für die A.T.-lichen Sagen gilt, zeigen unsere historischen Bücher, in denen die Erzähler in fast unmerklichem Übergange von den Sagen zu den eigentlich »geschichtlichen« Erzählungen kommen; es folgt auch aus den Sagen selbst, die in vollem Ernste gegenwärtige tatsächliche Verhältnisse begründen: weil das Weib aus der Rippe des Mannes genommen ist, darum sehnt sich der Mann nach seiner Gemeinschaft; dem Erzähler war also diese Geschichte keine poetische Einkleidung einer Idee, sondern eine wirklich vorgefallene Begebenheit. Und so liegt es in der Natur der Sache: die Sage stammt aus Zeiten und Kreisen, die noch nicht die geistige Kraft haben, Dichtung und Wirklichkeit deutlich zu unterscheiden. Es ist also ein nicht geringer Fehler, wenn noch

moderne Forscher die Paradiesessage für eine Allegorie, die gar nicht Wirklichkeit sein wolle, ausgegeben haben. — Ferner, ebendeshalb, weil die Sage Produkt des ganzen Volkes ist, ist sie auch der Ausdruck seines Geistes. Das ist für unsere Verwertung der Aussagen der Genesis von grösster Bedeutung. Wir sind berechtigt, die Urteile und Stimmungen, die uns die Genesis vorträgt, für das Gemeingut grosser Kreise zu halten.

Demnach haben wir die Genesis in erster Linie in der Gestalt zu betrachten, in der sie in mündlicher Tradition existiert hat. Wollen wir die Sagen verstehen, so müssen wir uns die Situation vor Augen malen, in der sie erzählt worden sind. Von solchen Situationen hören wir Ex 12_{26} f. 13_{14} f. Jos 4_{6}: wenn die Kinder nach dem Grund des heiligen Brauches oder der Bedeutung des heiligen Symboles fragen, dann antwortet ihnen der Vater, indem er ihnen die Geschichte erzählt. So darf man sich vorstellen, wie die Sodomgeschichte im Anblick des Toten Meeres und die Bethelsage auf der Höhe von Bethel erzählt worden ist. Die gewöhnliche Situation aber, die wir uns zu denken haben, ist diese: am müssigen Winterabend sitzt die Familie am Herde; die Erwachsenen und besonders die Kinder lauschen gespannt auf die alten, schönen, so oft gehörten und immer wieder begehrten Geschichten aus der Urzeit. Wir treten hinzu und lauschen mit ihnen. — Viele der Sagen haben — vgl. das Folgende — einen so charakteristischen, künstlerischen Stil, dass man sie in dieser Form schwerlich als Erzeugnisse des Volkes selbst verstehen kann. Vielmehr werden wir annehmen müssen, dass es auch in Israel wie bei den Arabern einen Stand der Geschichtenerzähler gegeben hat. Solche Volkserzähler, kundig der alten Lieder und Sagen, ziehen im Lande umher; beim Volksfest etwa sind sie zu treffen. —

Wir haben im Vorhergehenden (S. XXX) gesehen, dass der gegenwärtigen einfacheren Erzählungsart vielleicht eine gesungene, in gehobenem Stile vorausgegangen ist. Für diese Lieder dürfen wir an eine andere Situation denken. Wir dürfen uns namentlich nach dem Vorbilde des babylonischen Schöpfungsgedichtes, das der Form nach ein Osterhymnus auf Marduk ist, vorstellen, dass die Kultussagen auf Heiligtumslieder zurückgehen, die am heiligen Fest und an der heiligen Stätte vielleicht vom Priester gesungen worden sind (vgl. S. XXVII). Wie aber dies auch sein mag, unsere Heiligtumssagen sind sicherlich nicht mehr gesungen und gehören auch, wie ihre eigentümliche farblose Haltung — darüber im folgenden — zeigt, in dieser Form nicht an die heilige Stätte selber, sondern in die volkstümliche Tradition.

Eine neue Frage, wiederum eine Fundamentalfrage, welche Einheit in der Genesisforschung die eigentliche konstituierende Einheit, die wir in erster Linie geniessen sollen, abgiebt. Nun giebt es hier eine Reihe verschiedener Einheiten. Die umfassendste Einheit ist der ganze Pentateuch, dann die Genesis, dann das einzelne Sagenbuch, das ihr vorangegangen ist; dann die einzelnen Sagen, aus denen das Buch besteht: unter diesen sind zu unterscheiden die für sich stehenden Einzelsagen, wie z. B. die Erzählungen von Hagars Flucht (16) oder von Isaaqs Opferung (22), und gewisse Zusammenfassungen mehrerer Sagen zu »Sagenkränzen«, so der Sagenkranz, der Abrahams und Lots Schicksale behandelt bis zur Geburt ihrer Söhne, oder derjenige, der Jaqobs Erlebnisse mit Esau und bei Laban in eine Erzählung zusammen-

fasst, oder der, dessen Held Joseph ist. Alle diese Einzelheiten sind von uns zu betrachten. Aber die erste Frage ist, auf welche dieser Einzelheiten die Hauptrücksicht zu nehmen, d. h. welche dieser verschiedenen Einheiten in der mündlichen Tradition die ursprüngliche ist? Es ist dies eine Frage, die sich in vielen ähnlichen Fällen wiederholt: welches ist die massgebende Einheit: das Liederbuch, die einzelne Sammlung darin oder das einzelne Lied? das Evangelium, die Rede oder der einzelne Spruch, der von Jesus überliefert wird? die ganze Apokalypse oder die einzelne apokalyptische Quellenschrift oder das einzelne Gesicht? Es ist für das Verständnis auch der Genesis von entscheidender Bedeutung, dass man diese Frage bewusst ins Auge fasst und richtig beantwortet. *Volkstümliche Sage besteht ihrer Natur nach in der Form der einzelnen Sage*[1]; erst später stellen Sammler mehrere solcher Sagen zusammen, oder gestalten Dichter daraus grössere künstlerische Gebilde. So ist es auch in der hebräischen Volkssage. Dafür legen die Sagen der Genesis noch in ihrer gegenwärtigen Form deutliches Zeugnis ab. Jede einzelne Sage, die in alter Form erhalten ist, ist für
deutliches Zeugnis ab. Jede einzelne Sage, die in alter Form erhalten ist, ist für
sich ein Ganzes; sie beginnt mit einem deutlichen Anfang, sie schliesst mit einem leicht erkennbaren Schlusse. Man vergleiche einzelne Fälle: Abraham will für seinen Sohn ein Weib freien; da er selber zu alt ist, sendet er seinen ältesten Knecht aus; so beginnt die Erzählung (24). Es wird dann berichtet, wie der alte Knecht das geeignete Mädchen findet und heimführt. Der alte Herr ist inzwischen gestorben; der junge nimmt die Braut auf, und »er tröstete sich über seinen Vater«. Jeder merkt, dass die Geschichte hier zu Ende ist. — Abraham wird von Gott aufgetragen, seinen Sohn zu opfern; dies ist die Exposition, die ganz neu einsetzt (22). Nun wird berichtet, wie Abraham dazu auch entschlossen war und es beinah getan hätte; aber im letzten Augenblicke wird das Opfer von Gott selbst verhindert: Isaaq bleibt Abraham erhalten. »Dann kehrten sie zusammen nach B^{e}ʾeršebaʿ zurück«. Jedesmal also setzt die Erzählung so ein, dass man merkt, hier soll etwas Neues beginnen; und sie schliesst deutlich da, wo der geschürzte Knoten glücklich gelöst ist: da kann niemand sagen: wie weiter? Ebenso erweist sich die Einheitlichkeit der einzelnen Sage dadurch, dass sie von derselben einheitlichen Stimmung getragen ist. So waltet in der Geschichte von der Opferung Isaaqs (22) die Rührung vor, in der vom Betruge Isaaqs durch Jaqob (27) der Humor, in der Sodomgeschichte der sittliche Ernst (19), in der Turmbauerzählung (11) die Scheu vor dem allgewaltigen Gott. — Viele Erzählungen würde man gänzlich verderben, wenn man sofort eine neue darauf folgen liesse und so den Leser aus einer Stimmung gewaltsam in die andre risse. Vielmehr macht auch noch jetzt jeder verständige Erzähler, nachdem er eine dieser Geschichten beendet hat, eine Pause, in der die Phantasie Zeit hat, sich zu erholen, in der der Hörer das Gehörte noch einmal in sich still überdenken und die angeschlagene Stimmung in sich ausklingen lassen mag. Wer z. B. der Geschichte von der Opferung Isaaqs mit Teilnahme gefolgt ist, hat am Schluss das Bedürfnis,

[1]) Reuss A.T. III S. 73: die Patriarchensagen »sind urprünglich einzeln, ohne Zusammenhang, unabhängig von einander entstanden«. — Wellhausen, Composition^2 S. 9: »die Überlieferung im Volksmund kennt nur einzelne Geschichten«; Prolegomena^4 S. 300. 340.

auszuruhen und sich von der erduldeten Erschütterung zu erholen. Besonders bedürfen diejenigen Erzählungen, die einen gegenwärtigen Zustand begründen wollen (vgl. S. XXIII—XXVII), am Schluss einer Pause, in der der Hörer etwa die in der Erzählung ausgesprochene Weissagung und die vorliegende Erfüllung vergleichen kann; zum Beweise dessen erinnere man sich des Schlusses der Paradiesgeschichte, der Sintfluterzählung oder etwa der von der Trunkenheit Noahs. — In späterer Zeit hat man nun aus solchen Einzelsagen grössere Einheiten, Sagenkränze, komponiert, worin die einzelnen Sagen mehr oder weniger kunstvoll zusammengesetzt worden sind. Aber auch in diesen Fällen ist es meistens ohne jede Schwierigkeit, die ursprünglichen Elemente aus den Verbindungen herauszuschälen. So zerfällt der Sagenkranz, der von Abraham und Loṭ handelt, deutlich in folgende Geschichten: 1) Abrahams und Loṭs Wanderung nach Kanaan, 2) ihre Trennung in Bethel, 3) die Gotteserscheinung in Ḥebron, 4) die Zerstörung von Sodom, 5) die Geburt von Ammon und Moab, 6) die Geburt Isaaqs. Der Jaqob-Esau-Laban-Sagenkranz zerfällt deutlich in die Sagen von Jaqob-Esau, von Jaqob-Laban, in die Sagen von der Entstehung der zwölf Stämme, und einzelne eingesetzte Kultussagen. Auch in der Josephgeschichte heben sich die Geschichten von Josephs Erlebnissen mit seinen Brüdern, von »Poṭiphars Weib«, von der Traumdeutung im Gefängnis, von Pharaos Träumen, von den Agrarverhältnissen Aegyptens (47_{13} ff.) deutlich von einander ab.

Hieraus ergiebt sich für die Exegese die praktische Konsequenz, jede Einzelsage zuerst immer aus sich zu erklären. Je selbständiger eine Erzählung ist, je sicherer ist sie in alter Form erhalten. Der »Zusammenhang« aber, der zwischen den einzelnen Sagen besteht, ist in vielen Fällen späterer Herkunft[1]), wenn nicht einfach eine Illusion der Exegeten. Als Beispiel einer uralten Sage, die fast gar keine Voraussetzungen hat, nehme man die Erzählung von Hagars Flucht (16), für die wir nur wissen müssen, dass es einen Mann Abraham und eine Frau Sara giebt; alles übrige sagt die Sage selber. Beispiel einer späteren Erzählung ist die Sage von Rebekkas Brautwerbung (24); diese Sage setzt eine ganze Reihe von Einzelzügen, die in anderen Sagen ihren Sitz haben, voraus, Abrahams Verwandtschaft und Auszug, Jahves Verheissung beim Auszuge, dass Isaaq der Sohn seines Alters und sein einziger Sohn ist, u. a. — Die Einzelsage ist es also, die wir auch an dieser Stelle zunächst zu betrachten haben.

Wie gross ist der Umfang einer solchen Erzählung? Viele der Genesiserzählungen erstrecken sich kaum über mehr als über zehn Verse: so die Geschichten von Noahs Trunkenheit, vom Turmbau, von Abrahams Zug nach Aegypten, von Hagars Flucht (16) oder Ismaels Verstossung (21_8 ff.), von Abrahams Versuchung (22), von Jaqob zu Bethel (28_{10} ff.) und zu P^{e}nu'el (32_{25} ff.). Neben diesen sehr kurzen Geschichten giebt es noch eine Reihe anderer, die »ausgeführteren« Erzählungen, die etwa ein Kapitel umfassen, so die Paradiesesgeschichte, die Erzählungen von

[1]) Wellhausen, Prolegomena[4] S. 340: »Die Individualität der einzelnen Erzählung ist das Wesentliche und das Ursprüngliche, der Zusammenhang ist Nebensache und erst durch die Sammlung und schriftliche Aufzeichnung hineingebracht.«

Qains Brudermord, von der Sintflut, vom Erscheinen der Gottheit zu Ḥebron (18), von Rebekkas Verlobung (24), von Isaaqs Betrug durch Jaqob (27). Erst die späteren Sagenkränze gehen über dieses Mass hinaus. Dieser Umfang der Sagen unterscheidet sie sehr stark von unseren modernen Erzeugnissen; auch die kompliziertesten Sagengestaltungen der Genesis, wie die Josephgeschichte, sind, nach modernem Massstab betrachtet, von recht bescheidenem Umfang, die älteren Einzelsagen aber sind für modernen Geschmack auffallend kurz. Dieser knappe Umfang der alten Sagen ist natürlich zugleich ein Symptom ihrer Eigenart. Es handelt sich in ihnen um ganz einfache Begebenheiten, die mit wenigen Worten ausreichend geschildert werden können. Und dieser Umfang entspricht zugleich sowohl der Kunst des Erzählers, wie der Auffassungskraft des Hörers. Die ältesten Erzähler wären nicht im stande gewesen, umfangreichere Kunstwerke zu gestalten; sie hätten auch ihren Hörern nicht zumuten dürfen, dass sie ihnen tage-, ja wochenlang mit unvermindertem Interesse folgten. Vielmehr begnügt sich die alte Zeit mit ganz kleinen Produkten, die kaum ein viertel Stündchen ausfüllen. Wenn dann die Erzählung zu Ende ist, dann ist zugleich die Phantasie des Hörers gesättigt und seine Auffassungskraft erschöpft. Und höchstens dürfen wir uns vorstellen, dass die Hörer, wenn die Geschichte aus ist, so wie unsere Kinder dieselbe Erzählung noch einmal begehren.

Anderseits sehen wir zugleich an unseren Erzählungen, dass einer späteren Zeit die ursprünglichen, ganz kleinen Sagen nicht mehr genügten; eine reifer gewordene ästhetische Empfindung gebraucht einen grösseren Raum, um sich auszusprechen. So ist es dann zu grösseren Gestaltungen gekommen. Begünstigt ward dieses Anschwellen der Sagen besonders dadurch, dass man begann, die Sagen niederzuschreiben; geschriebene Kompositionen sind ihrer Natur nach weitläufiger als gesprochene; denn das Auge vermag beim Lesen grössere Einheiten aufzufassen, als das Ohr beim Hören. Demnach ist auch dass ein Masstab des Alters der Sagen, der freilich mit Vorsicht gehandhabt werden muss: je knapper eine Sage ist, um so wahrscheinlicher ist es, dass sie in alter Gestalt erhalten ist.

Diese Kürze der Sagen ist, wie wir gesehen haben, das Zeichen der Armut dieser alten Kunst; aber zugleich hat gerade diese Armut ihre besonderen Vorzüge. Der geringe Umfang, innerhalb dessen der Erzähler sich bewegen muss, hat ihn dazu gezwungen, seine ganze poetische Kraft am kleinsten Punkte zu sammeln; so klein also auch diese Schöpfungen sind, so konzentriert sind sie, und so stark ist ihre Wirkung. Und das geringe Auffassungsvermögen, von dem diese kleinen Kunstwerke zeugen, hat zugleich dazu geführt, die Erzählungen so klar, so übersichtlich wie möglich zu gestalten.

Um das Letztere zu erkennen, beobachte man vor allem die Disposition. Die Erzählungen, nicht nur die weitläufigeren, sondern gerade auch die kleinsten sind ausserordentlich scharf gegliedert. So ist die Geschichte von der Trunkenheit Noahs (9_{20} ff.) folgendermassen disponiert: Exposition: Noahs Trunkenheit; I. die Begebenheiten: 1) Kanaans Schamlosigkeit, 2) Šem und Japheths Pietät; II. die Worte: 1) über Kanaan, 2) über Japheth und Šem. — Die Paradiesgeschichte cap. 3: I. die Sünde: 1) die Schlange verführt das Weib, 2) Weib und Mann sündigen, 3) die Folgen:

Aufhören der Unschuld; II. das Verhör; III. die Strafe: 1) der Fluch über die Schlange, 2) über das Weib, 3) über den Mann; IV. Schluss: die Austreibung.

Durch solche schönen deutlichen Gliederungen gewinnen die Erzählungen den Eindruck der Klarheit, d. i. der Vorbedingung jeder ästhetischen Wirkung: so wird das Ganze in Teile und Teilchen zerlegt, die selber ganz leicht übersichtlich sind, und deren Stellung zu einander ganz deutlich ist. Und diese Dispositionen sind nie mühsam erklügelt, sondern sie sind wie völlig selbstverständlich aus der Natur der Sache geflossen. Man beachte, wie z. B. bei der Paradiesesgeschichte die Disposition dem Inhalt vortrefflich entspricht: im Sündenfall ist die Reihenfolge: Schlange Weib Mann; das Verhör geht von der letzten Folge aus und denselben Weg zurück, hier also ist die Reihenfolge die umgekehrte: Mann Weib Schlange; die Strafe trifft zuerst die Hauptschuldigen, daher ist hier wieder die ursprüngliche Reihenfolge eingetreten: Schlange Weib Mann. Es ist daher dem modernen Leser zu raten, auf die Disposition zu achten, da er mit der Gliederung auch zugleich den Fortgang der Handlung in die Hand bekommt.

Der Sagenerzähler hat ferner seinen Hörern nicht zugemutet, so wie es etwa der moderne Romandichter tun kann, sich für sehr viele Personen zugleich zu interessieren; vielmehr sind es nur ganz wenige, die er uns vorführt. Die Mindestzahl ist zwei, natürlich, weil wenigstens zwei Personen zu einer Verwickelung gehören: so treten zwei Personen auf in der Erzählung von Abrahams und Loṭs Trennung (13), von Esaus Verkauf der Erstgeburt (25_{29} ff.), in der Geschichte von Pᵉnu'el (32_{23} ff.); drei Personen sind es bei der Schöpfungsgeschichte des Weibes (Gott Mensch Weib), bei Qains Brudermord (Gott Qain Abel), in der Erzählung von Loṭ in der Höle (19_{30} ff.), bei Isaaqs Opferung (22); vier in der Paradiesesgeschichte, bei Abrahams Zug nach Aegypten (12_{10} ff.), bei Hagars Flucht (16), bei dem Betruge Isaaqs durch Jaqob (27). — Doch giebt es auch Erzählungen, in denen mehr Personen auftreten, so in der »ausgeführten« Geschichte von Rebekkas Brautwerbung (24) und besonders in den Erzählungen von den zwölf Söhnen Jaqobs. Doch haben die Erzähler auch hier für Einfachheit und Übersichtlichkeit gesorgt. So werden in sehr vielen Fällen, wo eine Mehrheit auftritt, diese Vielen als Einheit behandelt: sie denken und wollen dasselbe und handeln der eine wie der andere: so werden wie eine Person behandelt die Menschheit in den Sintflut- und Turmbauerzählungen, die Brüder Šem und Japheth (9_{23}), die drei Männer zu Ḥebron und Sodom (18 f., nach der ursprünglichen Rezension der Erzählung), die Schwiegersöhne Loṭs zu Sodom (19_{14}), die Höflinge Pharaos (12_{15}), die Bürger Sichems und die Brüder Dinas (34), die Bürger von Timna (38_{21}), und ähnliches in vielen anderen Fällen. Es entspricht dies den Zuständen der Antike, in denen der Einzelne sich von der Allgemeinheit viel weniger unterscheidet als in der Moderne. Zugleich aber ist dies Zusammenfassen verschiedener Personen durch das Unvermögen der Erzähler hervorgerufen, die vorhandenen Unterschiede unter den Individuen aufzufassen und darzustellen. Wie weit die Fähigkeit auch eines ästhetisch gebildeten Erzählers damals ging, Individuen zu gestalten, erkennt man an dem sehr deutlichen Beispiele der Josephgeschichte: die Erzählung stellt Joseph und die Elf einander gegenüber; von den Andern unterscheidet sie

den Vollbruder Josephs, den Jüngsten, Benjamin; unter den übrigen Zehn nimmt Ruben (Juda) eine besondere Stellung ein. Damit aber ist auch die Gestaltungskraft des Erzählers erschöpft; die übrigen Neun vermag er nicht mehr individuell aufzufassen; sie sind »die Brüder«. — Ferner wird weitere Einfachheit durch die Disposition erreicht, die, wie wir gesehen haben, die Erzählung zuletzt in lauter kleine Szenen auflöst. In diesen Szenen treten nun sehr selten alle Personen der Erzählung auf einmal auf, sondern es sind immer nur sehr wenige Personen, oft nur je zwei, die uns auf einmal gezeigt werden. Man vergleiche die Szenen der Geschichte von Rebekkas Brautwerbung (24); die erste Szene zeigt Abraham und den Knecht, die zweite den Knecht allein auf der Reise und am Brunnen, die dritte den Knecht und das Mädchen, die vierte das Mädchen und die Ihrigen, die fünfte (Hauptszene) den Knecht samt dem Mädchen bei den Ihrigen, die sechste den Knecht auf der Rückreise mit dem Mädchen, die letzte dieselben bei Isaaq. Oder die Geschichte von Ismaels Verstossung (21_4 ff.) zeigt nach einander: Sara, wie sie Ismael lachen hört, wie sie Abraham beredet; Abraham, wie er Hagar verstösst; dann Hagar mit dem Kinde in der Wüste allein, und schliesslich ihre Errettung durch den Engel. Die Geschichte von Jaqobs Betruge (27) handelt zuerst von Isaaq und Esau, dann von Rebekka und Jaqob, weiter von Jaqob bei Isaaq, von Esau und Isaaq, von Esaus Hass gegen Jaqob, schliesslich von Rebekkas Rat an Jaqob. Es ist eine besondere Aufgabe der Erzählung, zu motivieren, dass dies Nacheinander der Szenen stattgefunden hat; sie hat aber auch kein Arg dabei, gelegentlich eine Person einfach fallen zu lassen, so die Schlange nach der Verführung (nach 3_5), Rebekka nach Jaqobs Flucht vor Esau (nach 27). Durch diese Gliederung kommt grosse Klarheit in die Erzählung; der Hörer wird nicht gezwungen, eine verwirrende Fülle von Menschen zugleich vor Augen zu haben, sondern sie werden ihm nacheinander gezeigt; so hat er Zeit, sie in aller Ruhe zu betrachten und sich einzuprägen. Nur auf den Höhepunkten der Handlung sind einmal alle Personen zusammen: so in der Paradiesgeschichte (3_{14} ff.), bei Noahs Trunkenheit (9_{24} ff.), in der Josephgeschichte am Schluss (46_{29} ff.). Aber auch da haben die Erzähler Teilung für nötig gehalten. Sie wären nicht im stande gewesen, etwa ein Wechselgespräch vieler Personen unter einander zu schildern. So hält Gott am Schluss der Paradiesgeschichte nicht allen Beteiligten ihre Sünden in einer gemeinsamen Anrede vor, sondern er wendet sich zuerst an die Schlange, dann das Weib, dann den Menschen. Auch sonst ist es Stil, die Gespräche in lauter Zwiegespräche aufzulösen.

Weiter wird die Übersicht über die verschiedenen Personen dadurch hervorgebracht, dass vielfach sehr deutlich Haupt- und Nebenpersonen unterschieden werden. Der Hörer braucht nicht erst lange zu forschen, an welcher der Personen hauptsächlich sein Interesse haften solle, sondern es wird ihm das vom Erzähler ganz deutlich gemacht, und zwar einfach dadurch, das von der hauptsächlichsten Person am meisten gesprochen wird. So sind in den meisten Patriarchen-Erzählungen die Väter selbst die Hauptpersonen. Im folgenden sind aus einigen Erzählungen die Personen in der Reihenfolge, in der sie den Erzähler interessieren, zusammengestellt: Qain Abel; Abraham Sara Pharao (12_{10} ff.); Abraham Lot (13_7 ff.) Hagar Sara Abraham cap.

16; der Knecht und Rebekka sind cap. 24 die Hauptpersonen; cap. 27 sind die Hauptpersonen Jaqob und Esau, die Eltern die Nebenpersonen; in der Jaqob-Laban-Geschichte sind die Hauptpersonen Jaqob und Laban, die Frauen Nebenpersonen. Man verwechsele dabei nicht Sympathie oder Ehrfurcht mit Interesse; dem künstlerischen Interesse des Erzählers ist Qain wichtiger als Abel, Hagar als Sara; der Knecht ist cap. 24 die Hauptperson, während z. B. Abraham in der betreffenden Sage nur eine Nebenrolle spielt. — In vielen Fällen ist es eine einzelne Hauptperson, deren Schicksale verfolgt werden, so besonders deutlich in den Josephgeschichten.

Wie werden die auftretenden Personen geschildert? Dabei fällt zunächst die Kürze auf, mit der die Nebenpersonen behandelt werden. Wir sind aus modernen Schöpfungen gewohnt, dass womöglich jede auftretende Person, wenn auch nur mit einigen Zügen als ein auf sich stehendes Individuum dargestellt wird. Ganz anders verfährt der alte Sagenerzähler. Die Personen, die ihm überhaupt oder jeweilig nebensächlich sind, stattet er überaus karg oder gar nicht aus. Selbstverständlich ist für antikes Empfinden, dass man sich bei Sklaven nicht lange aufhält. Die Begleiter Esaus (32_7) oder Labans (31_{23} ff.) sind nur dazu da, ihre Macht vor Augen zu stellen, weiter haben sie keine Bedeutung. Die Erzähler haben auch nicht für nötig gehalten, die Sünde der beiden Kämmerer Pharaos (40_1) näher anzugeben oder die Stimmungen Dinas (34) zu schildern, ebensowenig die der Sara beim Zuge nach Aegypten (12_{10} ff.). Ḥira, der Freund Judas (38), wird nicht charakterisiert; die Sünde ʿErs (38_7) wird nicht angegeben, von Šuaʿ, dem Weibe Judas (38), wird nichts berichtet, was für sie irgendwie charakteristisch wäre; ebensowenig über den Hausvorsteher des Joseph (43_{16} ff.) u. s. w. — Aber auch die Schilderung der Hauptpersonen ist nach unseren Begriffen merkwürdig karg. Es sind ganz wenige Eigenschaften, oft nur eine einzige, die ihnen zugeschrieben wird. Qain ist eifersüchtig auf seinen Bruder. Kanaan ist schamlos, Šem und Japheth pietätvoll (9_{20} ff.). In der Geschichte von Loṭs und Abrahams Trennung (12_{10} ff.) ist Loṭ habgierig, Abraham verträglich. In der Ḥebrongeschichte (18) ist Abraham gastfrei, beim Auszuge (12) gehorsam gegen Gottes Befehl. In der Pᵉnu'elgeschichte (32_{25} ff.) ist Jaqob stark und tapfer, in der Jaqob-Esau-Geschichte klug, in der Josephgeschichte liebt er Raḥels Söhne. In der schon ziemlich komplizierten Schilderung der Geschichte vom Sündenfalle ist die Schlange klug und böse, Mann und Weib unerfahren wie die Kinder, das Weib naschhaft und leicht zu bereden, der Mann folgt seinem Weibe. Auch von Gott kennt jede einzelne Geschichte meist nur eine Eigenschaft: in den meisten Sagen ist er der gnädige Helfer, in anderen, so in der Paradies- und Turmbaugeschichte, der hohe Herrscher, der die Menschen in Schranken zu halten weiss. Uns fällt diese Kargheit der Sage auf; sind wir doch gewohnt, in modernen Dichtwerken kunstvoll ausgemalten, aus vielen Einzelzügen bestehenden Charaktergemälden zu begegnen. Ganz anders ist diese Kunst der alten Erzähler; natürlich ist sie insofern auf die realen Verhältnisse der alten Zeit basiert, als die Menschen in der Antike überhaupt einfacher sind als die komplizierten Menschen der Gegenwart. Doch würde es ein Irrtum sein, zu glauben, die Menschen seien damals so einfach gewesen, wie sie hier in den Sagen geschildert werden; man ver-

gleiche als Beweis dafür die Charakterschilderungen, die eine reifere Kunst im II Sam.buche gegeben hat. Aus diesem Beispiele erkennt man zugleich, dass hier mehr vorliegt als diejenige Verkürzung der Wirklichkeit, die in jeder künstlerischen Darstellung enthalten ist. Vielmehr ist es zugleich eine besondere volkstümliche Betrachtung der Menschen, die sich in der Genesis ausspricht. Diese Betrachtung ist nicht im stande gewesen, viele, geschweige denn alle Seiten eines Menschen aufzufassen und darzustellen; sie vermag nur Weniges zu sehen. Um so mehr aber dringt sie darauf, die wesentlichen Züge der Person zu erfassen, und hat daher überall Typen gebildet. So ist in der Erzählung von Hagars Flucht (16) Hagar Typus der Sklavin, der es zu gut geht, Sara Typus der eifersüchtigen Ehefrau, Abraham Typus des verträglichen Ehemannes. Rahel und Lea (29_{31} ff.) sind Typen der »Geliebten« und »Gehassten«; in der Erzählung vom Zuge Abrahams nach Aegypten (12_{10} ff.) oder in der Josephgeschichte handelt Pharao, wie ein orientalischer König in solchen Fällen handelt; seine Höflinge sind eben Höflinge; Abrahams Knecht (24) ist ein alter, treuer Knecht; Isaaq in der Geschichte vom Betruge (27) ein blinder Greis, und Rebekka eine parteiische, listige Mutter; Abraham beim Auszuge (12) und bei Isaaqs Opferung (22) der Typus des gehorsamen Frommen. Eine Reihe von Gestalten sind die Typen der Völker, die von ihnen abstammen sollen: der zornige Qain, der schamlose Kanaan, der grossmütige, aber dumme Esau, der listige Laban, der noch viel klügere Jaqob; vgl. oben S. XXII. Es ist ohne Zweifel wiederum ein Zeichen der Armut der Auffassungskraft, wenn die Sagen so nicht Individuen, sondern Gattungen uns vor Augen stellen; aber wie haben die Erzähler es verstanden, aus der Not eine Tugend zu machen! Sie haben innerhalb des beschränkten Kreises, der ihnen gegeben war, Ausserordentliches geleistet. Sie haben die Typen, die sie beobachten konnten, mit einer Klarheit und Sicherheit aufgefasst, wie etwa die ägyptischen Künstler verstanden haben, Völkertypen zu malen. Und ebendarum fesseln viele der alten Sagen noch den modernen, und selbst den ungelehrten Leser: sie geben vielfach allgemein menschliche und noch heute ohne weiteres verständliche Verhältnisse wieder. Um vieles grösser freilich ist der Genuss, den sie dem Kenner bereiten, dem sie in reizvollster Form die intimsten Aufschlüsse über antike Verhältnisse und Stimmungen darbieten. — Aus dieser Einfachheit der geschilderten Charaktere geht auch hervor, dass es von der Kunst dieser volkstümlichen Sagen weit abliegt, einen Wechsel in den Charakteren, etwa eine Besserung oder eine Verschlechterung zu zeigen. Alles, was moderne Exegeten davon in der Genesis gefunden zu haben glauben, ist schlechterdings eingetragen: so hat sich Jaqobs »unlauteres« Wesen keineswegs verwandelt; und die Brüder Josephs sind im Laufe der Erzählung nicht »gebessert«, sondern bestraft worden.

Während die Einzelsagen also im wesentlichen nur eine Eigenschaft der handelnden Personen kennen, sind die Sagenkränze im stande, eingehendere Beschreibungen zu geben, freilich in eigentümlicher Weise. Das charakteristische Beispiel ist natürlich die Zeichnung der Josephfigur in dem Josephsagenkranz. Da macht jede einzelne Sage eine oder zwei Seiten seines Wesens deutlich: er war vom Vater geliebt, aber deshalb den Brüdern verhasst, und er hatte Orakelträume, sagt die eine Sage

(37); alles gedieh unter seiner Hand, er war schön und keusch, eine andere (39); er wusste Träume zu deuten, die dritte (40); er war auch klug, eine vierte (41); u. s. w. Aus der Zusammenfassung aller einzelnen Züge kommt dann ein Gesamtbild zu stande.

Ebenso sind die Erzähler überaus sparsam in der äusseren Beschreibung der Personen: sie verraten uns nichts über Haar, Hautfarbe, Augen oder über ihre Kleidung. In alledem setzen sie den normalen hebräischen Typus als selbstverständlich voraus. Wo sie aber einmal von diesem Gesetz der Darstellung abweichen, geschieht das immer aus ganz bestimmten Gründen: Esau ist rot und zottig (25_{25}), offenbar als Typus seines Volkes; Joseph trägt seinen Ärmelrock als Zeichen der Liebe seines Vaters (37), Lea hat matte Augen, weil Jaqob ebendarum Lea verschmäht (29_{17}).

Fragen wir nun, nach welchem Princip die Erzähler verfahren, wenn sie jeweils bestimmte Eigenschaften ihrer Personen hervorheben, so wird deutlich, dass die Charakteristik meist völlig der Handlung untergeordnet ist. Es wird diejenige Eigenschaft der Personen hervorgehoben, die für den Fortgang der Handlung notwendig ist; alle übrigen werden ignoriert. Die Geschichte von Jaqobs Betruge (27) erzählt, wie Jaqob auf den Rat seiner Mutter den Vater Isaaq dazu bringt, nicht Esau, sondern ihn selber zu segnen: dabei ist also Jaqob klug, er betrügt; Esau dumm, er lässt sich übervorteilen; Isaaq leicht zu betrügen, blind; Rebekka verschlagen, sie giebt den listigen Rat, und zugleich parteiisch für Jaqob eingenommen. Dies wird nun hier, in einer »ausgeführteren« Erzählung, noch weiter ausgemalt: Jaqob ist ein Hirte, der bei seiner Mutter zu Hause bleibt, Esau ein Jäger, dessen Wild der Vater gern isst. Der moderne Erzähler würde nun noch eine Fülle weiterer Charaktereigenschaften hinzufügen, um die Dinge farbig und lebensvoll zu gestalten: der antike verschmäht das. Man erkennt so deutlich das ästhetische Interesse der Erzähler: vor allem kommt es ihnen auf Handlung an; die Absicht, Gestalten zu zeichnen, steht ihnen erst in zweiter Linie.

Mit welchen Mitteln stellen die Erzähler die Charaktere ihrer Helden dar? Der moderne Künstler pflegt wohl in langausgeführten Darlegungen die komplizierten Gedanken und Stimmungen seiner Personen klarzulegen. Kommt man von einer solchen modernen Erzählung her und beobachtet dann die Genesis, so ist man erstaunt, darin so wenig Aussagen über das Seelenleben der Helden zu finden. Sehr selten werden uns einmal die Gedanken der handelnden Personen ausdrücklich auseinandergesetzt, so die des Weibes, als sie den Paradiesesbaum lüstern anschaute (3_6), die des Noah, als er die Vögel aussandte, »um zu sehen, ob sich das Wasser von der Erde verlaufen habe« (8_8), die Gedanken der Schwiegersöhne Lots, die glaubten, ihr Schwiegervater scherze (19_{14}); die Gedanken des Isaaq, der sich zu Gerar fürchtete, die Leute könnten ihn seines Weibes wegen umbringen (26_7), oder die klugen Gedanken, mit denen Jaqob der Rache seines Bruders Esau vorbeugen wollte ($32_{9.21}$), u. a. Aber auch dies, wie kurz und ungenügend erscheint es gegenüber den psychologischen Schilderungen der Modernen. Und auch solche Worte sind in

den Sagen der Genesis nicht die Regel. Vielmehr begnügt sich der Erzähler gewöhnlich nur mit einer ganz kurzen Andeutung; wie »er wurde zornig« (4_{5} 30_{2} 31_{36} 34_{7} 39_{19} 40_{2}), »er fürchtete sich« (26_{7} 28_{17} 32_{8}), »er tröstete sich« (24_{67}), »er liebte sie« (24_{67} 29_{18} 34_{3} 37_{3}), »sie ward eifersüchtig« (30_{1}), »er erschrak« (27_{33}), »er warf einen Hass auf ihn« (27_{41} 37_{4}) u. a. Aber selbst diese so knappen Andeutungen sind nicht gerade häufig; vielmehr finden wir sehr oft auch nicht die geringste Aussage über die Gedanken und Stimmungen der betreffenden Person, und zwar an Stellen, wo wir solche Aussagen mit einer gewissen Verwunderung vermissen. Der Erzähler verschweigt uns die Motive, um deretwillen Gott dem Menschen den Paradiesesbaum verbot (2_{17}), ebenso wie die Gedanken der Schlange, weshalb sie eigentlich den Menschen verführen wollte. Er sagt nicht, in welcher Stimmung Abraham seine Heimat verliess (12), oder Noah in den Kasten ging (7_{7}). Wir hören nicht, dass Noah über Kanaans Schamlosigkeit zürnte (9_{24}), dass Jaqob enttäuscht war, als Laban ihn mit Lea betrogen hatte (29_{25}), dass Hagar sich freute, als ihr die Verheissung zu teil ward, Ismael solle ein Volk werden (21_{18}); ja nicht einmal, dass die Mütter sich freuen, wenn sie ihren ersten Sohn in den Armen halten (4_{1} 21_{6} 25_{24} ff.). Besonders auffällig ist das Beispiel der Geschichte von Isaaqs Opferung (22): welcher moderne Erzähler würde es hier unterlassen, den Seelenzustand Abrahams zu schildern, dessen Glaubensgehorsam den schweren Sieg über die Vaterliebe davon trug, und dessen Trauer zum Schluss in Freude verwandelt ward. Was ist der Grund dieser eigentümlichen Erscheinung? Man kann dies an einem Beispiel wie 19_{27} f. erkennen. Abraham hat im Anblicke Sodoms merkwürdige Worte von den drei Männern gehört: sie wollten, haben sie gesagt, nach Sodom hinab, um Sodoms Schuld zu untersuchen (18_{20} f.). Diese sonderbaren Worte hat er sich durch den Kopf gehen lassen; am Morgen des nächsten Tages hat er sich aufgemacht, und geht an dieselbe Stätte; er will sehen, ob in der Nacht etwas in Sodom geschehen ist. Und wirklich, er sieht dort unten einen Rauch — also ist dort irgend etwas vorgefallen, aber dieser Rauch verhüllt ihm zugleich die Gegend — was dort geschehen sein mag, erkennt er nicht. Diese kleine Szene hat für den Erzähler offenbar nicht als geschehene Thatsache Wert, sondern der Gedanken wegen, die Abraham damals gedacht haben muss; und trotzdem schildert er diese Gedanken selbst nicht; er giebt uns nur die äusseren Thatsachen an; die Hauptsache müssen wir selber hinzufügen. Dieser Erzähler hat also ein Auge für das Seelenleben seines Helden; aber er vermag es nicht, diese inneren Vorgänge sich so klar zu machen, dass er sie mit deutlichen Worten angeben könnte. — Dieser Fall ist in der Genesis typisch: bei sehr vielen Gelegenheiten, wo der moderne Erzähler eine psychologische Auseinandersetzung erwarten würde, bringt der antike eine Handlung. Der seelische Zustand der Menschen im Paradiese und nach dem Falle wird nicht auseinandergesetzt, aber es wird ein einzelnes sinnenfälliges Beispiel erzählt, woran er sich darstellte (2_{25} 3_{7}). Der Erzähler sagt nichts über die Gedanken Adams, als das Weib ihm die verbotene Frucht reichte, sondern, dass er ass; er legt nicht dar, wie gastfrei Abraham gesinnt war, sondern er erzählt, wie er die drei Männer aufnahm (18_{2} ff.). Er sagt nicht, dass Šem und Japheth keusch und pietätvoll em-

pfanden, sondern er lässt sie keusch und pietätvoll handeln (9_{23}); nicht, dass Joseph gerührt war, als er Benjamin wiedersah, sondern, dass er sich abwandte, um zu weinen (42_{24} 43_{30}); nicht, dass Hagar, von Sara misshandelt, sich in ihrem Mutterstolze aufs tiefste gekränkt fühlte, sondern, dass sie ihrer Herrin entlief (16_6); nicht, dass Laban von dem Golde des Fremdlings geblendet ward, sondern, dass er ihn eiligst einlud (24_{30} f.); nicht, dass in Abraham der Gehorsam gegen Gott über die Vaterliebe siegte, sondern, dass er sich sofort aufmachte (22_3); nicht, dass Tamar ihrem Mann über das Grab hin die Treue bewahrte, sondern, dass sie sich Kinder von seinem Samen zu verschaffen wusste (38). Man sieht daran, worauf der Erzähler den Hauptnachdruck legt. Er hat nicht die moderne Stimmung, dass das interessanteste und würdigste Thema der Kunst das menschliche Seelenleben sei; sondern sein kindlicher Geschmack verweilt am liebsten bei der äusseren sinnenfälligen Thatsache. Hierin aber leistet er Vorzügliches. Er versteht es ausgezeichnet, gerade diejenige Handlung herauszufinden, die für den geistigen Zustand seines Helden am charakteristischsten ist. Wie könnte etwa die Pietät besser dargestellt werden als in der Sage von Šem und Japheth; oder die Liebe der Mutter besser, als durch Hagars Verhalten: sie tränkte ihren Sohn (21_{19}) — dass sie selber trank, wird nicht gesagt; wie könnte man Gastfreundschaft besser schildern, als durch das Verhalten Abrahams bei Ḥebron (18_2 ff.); und geradezu genial ist die einfache Art, wie die Unschuld und die »Erkenntnis« der ersten Menschen an ihrer Nacktheit und Kleidung illustriert wird (2_{25} 3_7). Zu reflektieren haben diese schlichten Künstler nicht verstanden, aber sie waren Meister darin, anzuschauen; die bewunderungswürdige Kunst der indirekten Schilderung der Menschen durch ihre Handlungen ist es vor allem, die die Sagen so anschaulich macht. So wenig diese Alten über das Seelenleben zu reden verstehen, so hat man doch den Eindruck, als ob sie uns den intimsten Einblick in das Herz ihrer Helden verstatteten. Diese Gestalten leben vor unseren Augen, und so mag der moderne Leser, bezaubert von der lichten Deutlichkeit dieser alten Sagen, ganz vergessen, was ihnen fehlt. — Aber auch wo der Erzähler nichts von dem inneren Seelenleben seiner Helden sagte, ging doch dies nicht ganz an dem Hörer verloren. An diesem Punkte müssen wir uns erinnern, dass wir hier mündlich erzählte Geschichten vor uns haben. Zwischen Erzähler und Hörer giebt es noch ein anderes Band als das der Worte; da spricht der Ton der Stimme, das Mienenspiel oder etwa eine Handbewegung mit; Freude und Schmerz, Liebe, Zorn, Eifersucht, Hass, Rührung und alle die anderen Stimmungen seiner Helden, die der Erzähler mitempfand, teilte er so, ohne ein Wort zu sagen, seinen Hörern mit. — Unserer Exegese aber erwächst die Aufgabe, das geistige Leben, das der Erzähler nicht ausdrücklich dargestellt hat, zwischen den Zeilen zu lesen. Das ist nicht immer so ganz einfach. Die Gemütszustände der alten Zeit und ihre Äusserungen sind uns in manchem ferner getreten; weshalb z. B. verhüllte sich Rebekka, als sie Isaaq erblickte (24_{65})? warum sind die Töchter Loṭs zu ihrem Vater gegangen (19_{32})? weshalb hat Tamar Nachkommen von Juda begehrt (38)? wie hängt die erwachende Scham der ersten Menschen mit ihrer Sünde zusammen (3_7)? In solchen Fällen hat eine frühere Exegese vielfach dadurch gesündigt, dass sie einfach moderne

Motive und Stimmungen als selbstverständlich eingesetzt hat; aber auch demjenigen Forscher, der hier nicht modernisieren will, sondern mit vollem Bewusstsein darnach strebt, antikes, hebräisches Seelenleben in diesen Sagen wiederzufinden, mögen hier Fehler unterlaufen; und nicht selten wird es uns in solchen Fällen kaum möglich scheinen, überhaupt eine feste Entscheidung zu treffen.

Ein weiteres Ausdrucksmittel für das geistige Leben der Personen ist die Rede. Worte sind zwar nicht so anschaulich wie Handlungen, dafür vermögen sie es aber um so besser, das innere Leben der Personen zu enthüllen. Die alten Erzähler haben es vortrefflich verstanden, solche Worte zu finden, die der Stimmung der Redenden entsprechen: so spricht sich in Worten aus die Bosheit der schlauen Schlange und die Unerfahrenheit des kindlichen Weibes (2_1 ff.), die Eifersucht Saras auf ihre Sklavin (16_5) und die Verträglichkeit Abrahams (16_6), der gerechte Zorn Abimelechs (20_9), die Vorsicht des klugen Jaqob (32_9), die bittere Klage des von Jaqob betrogenen Esau (27_{36}) und Laban (31_{43}). Ein besonderes Meisterstück der Schilderung von Charakteren in Worten ist die Verführungsgeschichte der ersten Menschen (2) und das Gespräch zwischen Abraham und Isaaq auf dem Wege zum Berge (22_7 f.). Im Unterschied etwa zur deutschen Ballade wird die Rede in der hebräischen Erzählung stets ausdrücklich eingeführt. Stilregel ist, dass man zwei Reden derselben Person hintereinander vermeidet. — Sehr auffallend ist für unsern Geschmack, dass die Personen der Genesis vielfach da nicht reden, wo der moderne Erzähler sie sicherlich sprechen lassen würde, ja selbst wo die Natur der Sache ein Wort zu verlangen scheint. Wir dürfen uns vorstellen, dass Joseph unter lauten Klagen in die Zisterne geworfen (37_{24}) und nach Aegypten geschleppt wurde (37_{28}, vgl. auch 42_{21}), dass dem Totschlage des Qain ein Wortwechsel (4_8) vorausging, dass die verstossene Hagar jammernd und weinend Abrahams Haus verliess (21_{14}); aber nichts von alledem! Kein Wort entgegnen die Menschen, als Gott ihr Leben verflucht: sie haben nicht einmal Selbstanklagen (3_{16} ff.); kein Wort spricht Rebekka in Gᵉrar (26), kein Wort Noah in der Sintflutsage, kein Wort sagt Abraham cap. 18, als ihm ein Sohn verheissen wird, oder als ihm Isaaqs Opferung befohlen wird (22); ebensowenig Hagar, als sie das Kind sterben sah, und dann, als Gott Ismaels Weinen hörte (21). Wer diese Beobachtungen verfolgt, könnte leicht glauben, die Personen der Genesis sollten als schweigsam, ja als versteckt geschildert werden; ihm würde als der einzige Redselige — Gott erscheinen. Dringt man aber weiter in diese Sagen ein, so erkennt man, dass diese eigentümliche Kargheit im Reden in dem Stil der Erzähler begründet ist. Die Erzähler haben alles der Handlung untergeordnet. Sie haben solche Reden nicht aufgenommen, die die Handlung selbst nicht weiter fördern. Besonders haben sie es in diesem Interesse vermieden, die Stimmungen der nur leidenden Personen in Reden zu schildern. Ob Joseph, als seine Brüder ihn verkaufen, klagt oder schweigt, das ändert an seinem Schicksal nichts. Welche Worte Abraham oder Noah sprachen, als Gott ihnen den Befehl gab, ist gleichgültig; genug, dass sie gehorchten. Das Geschick der ersten Menschen ist entschieden, als Gott sie verflucht hat; da kann keine Selbstanklage helfen. Oder was soll uns der Wortwechsel, der dem Totschlage Qains vorausging, noch sagen,

da wir doch den Grund kennen, weshalb er zum Mörder ward? Natürlich erscheint es auch, dass der Mensch, wie es ganz gewöhnlich ist, auf Gottes Verheissungen nichts antwortet; denn was soll der Mensch noch sagen, wenn Gott gesprochen hat? — Die Kehrseite dieser eigentümlichen wortkargen Praxis ist, dass diejenigen Reden, die der Erzähler mitzuteilen für gut befindet, im Zusammenhang der Erzählung ihre notwendige Stelle haben. Das Gespräch zwischen Schlange und Weib (3_1 ff.) soll zeigen, wie es zum Essen der verbotenen Frucht gekommen ist. Qain schüttet vor Gott sein schuldbeladenes Herz aus; und daraufhin beschliesst Gott eine Milderung der Urteils (4_{13} ff.). Abraham bittet seine Frau, sich als seine Schwester auszugeben; so geschah es, dass sie in den Harem Pharaos aufgenommen wurde (12_{11} ff.). Abraham stellte Lot frei, nach West oder Ost zu ziehen; so wählte sich Lot die Jordanau (13_8 ff.). Auf Saras Bitte nimmt sich Abraham Hagar zur Kebse, und auf ihre zweite Bitte giebt er sie wieder hin (16). Dies also sind nicht müssige Worte, sie sind vielmehr notwendig, um die nachfolgende Handlung innerlich zu begründen. Besonders notwendig aber sind die Fluch- und Verheissungsworte (3_{14} ff. 4_{11} f. 8_{21} f. 9_{25} ff. 12_2 f. 27. 28_{13} f. u. a.); sie sind ja der Höhepunkt der ganzen Erzählung, dem alles Andere zustrebt. So ist auch verständlich, dass Gott so oft redend in der Genesis eingeführt wird (1. 2_{16} f. 3_9 ff. 4_6 ff. 7_1 ff. 11_6 f. 12_1 ff. $_7$. 13_{14} ff. 15. 16_8 ff. und oft); denn die Rede ist das Hauptmittel, wodurch Gott in den Sagen die Handlung beeinflusst. — An einigen Stellen haben die Erzähler auch Selbstgespräche, die inkonkreteste Art der Rede, eingeführt (2_{18} 6_7 8_{21} f. 18_{12}. $_{17}$ ff. 26_7 u. a.), wenn nach Lage der Dinge niemand da war, zu dem die Person hätte sprechen können. Dieser Fall liegt ganz gewöhnlich bei Gott vor; denn wem sollte Gott seine geheimsten Entschlüsse aussprechen? Doch können wir hier in einigen Fällen auf eine ältere Form der Erzählung zurückschliessen, wonach Gott sich an seine himmlische Umgebung gewandt hat (1_{26} 3_{22} 11_7). — Freilich giebt es auch schon in den knappen Sagen Reden, die entweder eine Person charakterisieren oder das Urteil des Erzählers geben wollen, ohne gerade notwendig zu sein, oder die sonst eine bestimmte vom Erzähler gewollte Pointe im Auge haben. — Viele der Reden in der Genesis sind überaus kurz. Man erinnere sich an die Klage der Hagar: »vor meiner Herrin Sara fliehe ich« (16_8), oder an die Worte der Töchter Lots (19_{31}), Saras (21_{10}), Abrahams (»ich will schwören« 21_{24}), Rebekkas (24_{18} f.), Jaqobs (»schwöre mir heute« 25_{33}), Isaaqs (»sie ist meine Schwester« 26_7), der Hirten von Gerar (»das Wasser gehört uns« 26_{20}), der Sklaven Isaaqs (»wir haben Wasser gefunden« 26_{32}), Labans (»ja, du bist mein Fleisch und Blut« 29_{14}) u. a. Nicht immer sind natürlich die Worte so knapp; besonders dehnt sich die Rede bei den feierlichen und eindrucksvollen Fluch- und Segensworten. Doch darf man im allgemeinen in der Wortkargheit ein charakteristisches Merkmal eines bestimmten Typus in der Genesis sehen. — Auch solche Worte geben häufig nicht die letzten Absichten der Handelnden an und verraten nicht selten das Seelenleben nur indirekt. Darum sind auch die Worte für uns sehr oft nicht ganz deutlich; ihre Exegese bedarf einer besonderen Kunst. Dass Gott dem Menschen den Baum der Erkenntnis verbot, wird erzählt, aber nicht der Grund davon angegeben. Mit welchen Gedanken hat er ihm angedroht, er werde

sofort sterben, was doch nachher nicht in Erfüllung geht? Ebenso hören wir zwar, wie die Schlange das Weib verführen will, aber nicht weshalb. Und selbst solche psychologische Meisterstücke wie die Versuchungsgeschichte der ersten Menschen sind nur indirekte Schilderungen des Seelenlebens.

Ebenso karg sind sehr viele der Sagen in der Schilderung begleitender Nebenumstände. Auch in diesem Punkte ist zwischen jener alten Erzählungsweise und der modernen eine tiefe Kluft befestigt. Selbstverständlich ist ja, dass die Antiken von den intimen Stimmungen der Landschaft nichts wissen; keine Spur von Naturgefühl erblicken wir in der Genesis. Dass die Paradiesgeschichte unter grünen Bäumen spielt, die Hagarsagen in der dürren Öde der Wüste, die Josephgeschichte im Lande des Nil, das beeinflusst zwar den Gang der Geschichte in einzelnen Zügen: mit Blättern kleiden sich die Menschen, in der Wüste verirrt man sich, und dort giebt es kein Wasser; aber es beeinflusst die Stimmung der Handlung in keiner Weise. — Aber auch von diesem Leben der Natur, das dem Antiken verschlossen war, abgesehen, wie nahe hätte es gelegen, eine Schilderung vom Paradiese zu geben! Welcher moderne Dichter würde daran vorüber gehen! Die alten Erzähler aber haben sich begnügt, zu sagen, dass dort schöne Bäume wachsen, und dass dort der Quellort mächtiger Ströme ist. So ist z. B. das Instrument nicht angegeben, mit dem Qain Abel totgeschlagen hat (4_8); es heisst nur, dass Noah Weinstöcke pflanzte und vom Wein trank (9_{20} f.): das dazwischen Liegende, dass er den Wein kelterte, ist ausgelassen; worin die Geringschätzung Hagars (16_4) sich äusserte, ist ebensowenig erzählt, wie die Handlung, wodurch Sara sich rächte. Man pflegt die gute »Verumständung« in den Erzählungen zu bewundern, und mit vollem Recht; dies ist aber keineswegs so zu verstehen, als ob die Sagen von konkreten, ins Auge fallenden Zügen strotzten: sie bieten im allgemeinen nicht mannigfaltiges, sondern weniges Konkrete; dies wenige aber in einer so vortrefflichen Auswahl, dass wir berechtigt sind, nach dem Zweck fast jeden, wenn auch ganz kleinen Zuges zu fragen. Züge, die allein den Zweck hätten, dem Auge ein anschauliches Bild zu geben, wird man wohl in der ganzen Genesis nicht finden. — Diese Sparsamkeit in der »Verumständung« fällt um so mehr auf, als neben solchen nur leise hingeworfenen Zügen, besonders in den »ausgeführten« Erzählungen sehr oft andere stehen, die höchst ausführlich sind. So wird z. B. das Mahl, das Abraham den drei Männern vorsetzte, mit aller Ausführlichkeit beschrieben (18_6 ff.), dagegen das Mahl des Lot ganz kurz skizziert (19_3). Es ist für die Exegese sehr fruchtbar, diese Frage sich beständig vor Augen zu halten, auf die Kürzen und Weiten zu achten und überall nach dem Interesse des Erzählers zu fragen. Im allgemeinen wird dabei die Regel hervorspringen, dass der Erzähler die Hauptvorgänge konkret schildert, die für die Handlung nebensächlichen nur andeutet oder auslässt: so werden z. B. in der Geschichte von Isaaqs Opferung die drei Tage der Reise überschlagen, dagegen wird der kurze Gang zur Opferstätte mit aller Ausführlichkeit erzählt (22_4 ff.). Der Erzähler verfährt hier also mit grosser Souveränität. Ebenso werden die Erlebnisse des Knechtes Abrahams an jenem einen Tage, wo er um Rebekka warb, aufs ausführlichste berichtet; alle die Tage aber, da er zur Stadt Naḥors zog, werden mit einem Satze abgemacht (24).

Dies Betonen der Handlung zeigt sich auch in der Art des Schlusses; die Sagen schliessen sofort, wenn die gewollte Pointe erreicht ist, nicht langsam ausklingend, sondern plötzlich abstürzend. Diese Beobachtung ist für die Exegese wichtig: das unmittelbar vor dem Schlusse Stehende ist der vom Erzähler gewollte Höhepunkt. Dabei giebt es zwei Arten von Schlüssen: die gewöhnliche Art fügt dem Höhepunkt etwa noch einen kurzen Satz hinzu (Typus: Isaaqs Opferung cap. 22); die seltenere, offenbar um so eindrücklichere Art schliesst mit einer pathetischen Rede (Typus: Noahs Fluch 9_{20}ff.).

Aus dem Obigen ergiebt sich, dass in den alten Sagen Alles der Handlung untergeordnet ist. In anderen Litteraturen giebt es Erzählungen, in denen die Handlung nur die Einkleidung oder der Faden ist, die Hauptsache aber das Seelengemälde, das geistreiche Gespräch oder die Idee; ganz anders diese antike hebräische Sage. Handlung hat der Antike in erster Linie vom Erzähler verlangt; er will, dass in der Geschichte etwas geschehe, woran sich sein Auge ergötzen kann. Als erstes Erfordernis aber stellt er an eine solche Handlung, dass sie innerlich einheitlich sei; der Erzähler soll eine geschlossene Kette von Ereignissen bieten, in der das eine notwendig aus dem anderen folgen muss. Darin besteht der Hauptreiz einer solchen antiken Sage, zu zeigen, wie Eins aus dem Anderen gekommen ist. Je verständlicher, je notwendiger dieser Zusammenhang erscheint, je reizvoller erscheint eine solche Erzählung. Eine Hungersnot zwingt Abraham nach Aegypten zu gehen (12_{10}ff.); er fürchtet sich aber, seines schönen Weibes wegen dort getötet zu werden. Darum giebt er sein Weib für seine Schwester aus. Dadurch getäuscht, lässt Pharao sich Sara kommen und beschenkt Abraham. Darum schlägt Gott Pharao. Infolgedessen lässt Pharao Sara frei, aber belässt Abraham die Geschenke. — Sara hat keine Kinder, aber sie begehrt solche (16). Darum giebt sie Abraham ihre Magd zur Kebse. So empfängt Hagar von Abraham. Infolgedessen überhebt sich Hagar über ihre Herrin. Dies kränkt die stolze Sara aufs bitterste. Darum lässt sie sich Hagar von Abraham zurückgeben und misshandelt sie. Infolgedessen entläuft Hagar der Sara in die Wüste. Hier aber erbarmt sich ihrer Gott und verheisst ihr einen Sohn. — Man beachte, wie in solchen Fällen jedes folgende Glied an das vorhergehende anknüpft, wie jedes vorhergehende als die natürliche Ursache oder wenigstens als die Voraussetzung des folgenden erscheint. Wir pflegen diese Art der Erzählung herkömmlich als kindlichen Stil zu beurteilen; dies Urteil ist aber doch nur sehr teilweise richtig. — Diese Erzählungen sind also überaus straff geschlossen. Die Erzähler lieben keine Abschweifungen, keine »Episoden«, an denen sonst Erzählungen und Epen so reich sind; sondern sie streben mit aller Energie dem Endziele zu. Daher womöglich kein neues Einsetzen in derselben Erzählung, sondern ein ununterbrochener Zusammenhang. Sehr selten werden neue Voraussetzungen mitgeteilt; vielmehr ist es Stil, alle Voraussetzungen möglichst im Anfang zu geben. Dabei gilt es als erlaubt, solche Momente, die innerlich notwendige Resultate des Vorgefallenen sind, aber die Haupthandlung ihrerseits nicht fördern, zu überschlagen, während anderseits jedes notwendige Stück der Haupthandlung ausdrücklich berichtet werden muss: die Kunst, aus Reden Ereignisse erraten zu lassen, wie es

die deutsche Ballade pflegt (vgl. Scherer, Poetik S. 237), wird in der alten hebräischen Erzählung nicht geübt. Hier soll nichts zu viel sein, aber auch nichts zu wenig.

Viele der Sagen lieben es, dasselbe Motiv mannigfaltig zu variieren. Man denke daran, wie die Paradiesgeschichte alles von der Nacktheit und Bekleidung der Menschen abhängig macht, und wie das Verhältnis von »Acker« und »Ackersmann« (Mensch) durch diese ganze Sage geht, wie die Geschichte von Josephs Entführung nach Aegypten (37) den Ärmelrock und die Träume behandelt, oder wie die Erzählung von Jaqobs letztem Willen (47_{29} ff.) die Handlungen des Sterbenden in eigentümlicher Weise stets an seinem Bett illustriert: betend neigt sich Jaqob zu Häupten des Bettes (47_{31}), zum Segen setzt er sich darin auf (48_{2}), sterbend streckt er sich darüber hin (49_{33}); u. s. w. Dabei gilt es als Regel, ganz entgegen unserem Stilgefühl, dass mit der Sache auch der Ausdruck wiederholt wird, so dass sich oft dasselbe Wort wie ein roter Faden durch die Geschichte zieht. Unzweifelhaft ist diese Sitte ursprünglich aus der Armut der Sprache hervorgegangen; die gegenwärtigen Erzähler aber nehmen diese Art auf, weil sie darin ihren Eindruck von der Einheitlichkeit der Erzählung wiedergeben können. Eben wegen dieser inneren Geschlossenheit der Sage ist es an vielen Stellen, wo in unserer Überlieferung Lücken oder Wucherungen vorhanden sind, möglich, das Ursprüngliche zu erkennen; die Quellenkritik hat hier eine ganz andere Sicherheit als bei den Propheten, Gesetzen und Liedern, denen diese Straffheit fehlt. — Charakteristisch für gewisse Erzählungen ist auch, dass sie manchmal bestimmte Worte enthalten, die nur oder doch ganz vorwiegend in ihnen vorkommen, so dass man, sobald man diese Ausdrücke hört, eben an diese Geschichten denkt; das sind Worte wie »N^{e}philim« (Giganten), »T^{e}hom« (Urmeer), »Arche«, »Sintflut«, »schaffen« u. a.; es ist verständlich, dass nur die ältesten und volkstümlichsten Erzählungen es zu solchen Termini gebracht haben (vgl. S. 52. 59 f. 90. 105).

Ferner soll der Verlauf der Handlung wahrscheinlich, höchst glaubwürdig, ja notwendig sein. Der Zuhörer soll an keinem Punkte die Einwendung machen dürfen, das Erzählte sei nach dem Vorhergehenden oder an sich unwahrscheinlich. Hagar musste, zu hoch erhoben, übermütig werden (14_{4}); Sara aber konnte gar nicht anders als sich gekränkt fühlen (16_{5}). Freilich ist die Wahrscheinlichkeit, die diese alten Erzähler erstrebten, eine andere, als von der wir sprechen. Ihre Naturerkenntnis war eine andere, als die wir haben; sie hielten es z. B. für höchst glaublich, dass alle Tierarten in die Arche gingen; auch die Art, in der sie von Gott und dessen Eingreifen sprechen, ist eine naivere, als die uns Modernen möglich ist; sie hielten es für ganz plausibel, dass die Schlange in der Urzeit gesprochen habe; dass Joseph, der Grossvezier, selber den Einzelverkauf des Getreides besorgte (42_{6}). Es würde also gänzlich verkehrt sein, deshalb, weil die Voraussetzungen der Erzähler andere als die modernen sind, von »Willkür« oder »kindlicher Sorglosigkeit« der Sagen zu reden. Nur an wenigen Stellen vermag das scharfe Auge des modernen, zur Kritik gestimmten Lesers Unwahrscheinlichkeiten zu entdecken. Der alte Zuhörer aber gab sich williger dem Erzähler hin und liess sich leichter bezaubern; und er war auch leichtgläubiger, als wir es sind; vgl. z. B. 43_{23}.

Nun dürfen anderseits in einer gut erzählten Sage die Begebenheiten nicht so ein-

fach sein, dass man nach den ersten Worten bereits den ganzen weiteren Verlauf erraten könnte; dann würde sie aufhören, interessant zu sein. Selbstverständliches hört niemand gern. Vielmehr schildern die Erzähler einen nach ihren Begriffen komplizierten Sachverhalt, dessen schliesslichen Ausgang der Hörer im voraus nicht übersehen kann. Um so gespannter wird er zuhören. Jaqob ringt mit einem göttlichen Wesen; wer von beiden wird siegen? Jaqob und Laban sind an Schlauheit einander ebenbürtig; wer wird den anderen überlisten können? Der kluge, aber unkriegerische Jaqob muss dem dummen, aber stärkeren Esau entgegen ziehen; wie wird er sich helfen (32_4 ff.)? Abraham muss nach Aegypten hinab, wie wird es ihm da ergehen? So sind diese Geschichten alle mehr oder weniger spannend. Atemlos hört der kindliche Hörer zu und ist glücklich, wenn der Held schliesslich allen Fährlichkeiten entgangen ist. Die Erzählung wird also stets unter der Voraussetzung berichtet, dass sie dem Hörer bisher noch nicht bekannt ist; »vorgreifende Motive« (um Goethes Ausdruck zu brauchen), d. h. solche, die den Erfolg des Hergangs vorausgreifend andeuten — wie sie z. B. im Nibelungenliede häufig sind — sind hier nicht erlaubt. — Die Erzähler lieben sehr die Kontraste; das in die Wüste verstossene Kind wird ein mächtiges Volk; ein armer Sklave, der im Gefängnis schmachtet, wird der Herr des reichen Aegyptens. Die Erzähler sind bestrebt, solche Gegensätze womöglich auf einen Punkt zusammenzudrängen: im Moment, wo Hagar ganz verzweifelt, erbarmt sich ihrer Gott; im Augenblick, wo Abraham schon die Hand ausreckt, Isaaq zu schlachten, wird er von Gott zurückgehalten. Loṭ zaudert so lange (19_{15} ff.), und Jaqob hält die Gottheit fest (32_{27}), bis der Tagesanbruch nahe ist; der nächste Moment muss die Entscheidung bringen. Wo aber diese Spannung gänzlich fehlt, wo es keine Verwickelung giebt, da liegt auch keine eigentliche »Geschichte« vor. So ist die Schöpfungserzählung von Gen 1 keine »Geschichte« mehr zu nennen; doch können wir aus v. $_2$ und $_{26}$ sowie aus den (schon oben S. XVII. XXX besprochenen) poetischen Rezensionen noch auf eine Gestalt der Erzählung zurückschliessen, in der mehr Personen aufgetreten sind, und in der die Welt nach einem Kampfe Gottes mit dem Chaos geschaffen ist. Ebenso sind die Notizen über den Auszug Abrahams (12) sowie die über seinen Bund mit Abimelech (21_{22} ff.) keine eigentlichen Sagen, sondern nur sagenhafte Traditionen, die vielleicht aus Abblassung früherer reicherer Sagen entstanden sind.

Die Sagen sind, wie wir gesehen haben (§ 2), nicht einfach freie Erfindungen der Phantasie, vielmehr hat die Sage vielfach gewisse Daten, die durch Anschauung, Tradition oder Reflexion gegeben waren, aufgenommen und verarbeitet. Diese Voraussetzungen der Sage sind im Vorhergehenden behandelt worden; es ist hier unsere Aufgabe, die Thätigkeit der Phantasie an der Sage zu beobachten. Wir sind dabei im eigentlichen Zentrum unserer Untersuchungen angekommen.

Viele der Sagen antworten, wie oben gezeigt worden ist, auf bestimmte Fragen. Diese Sagen sind also nicht das harmlose Spiel einer absichtslos schaffenden und nur die Schönheit suchenden Phantasie, sondern sie haben einen bestimmten Zweck, eine Pointe, sie wollen belehren. Wenn diese Erzählungen also ihren Beruf erfüllen, so müssen sie diese Pointe deutlich herauskehren. Sie tun das auch im hohen Grade,

so sehr, dass noch wir Nachgeborenen die Pointe deutlich empfinden und die Frage selbst, die uns fernliegt, daraus entnehmen können. Dem fühlenden Leser, der die unglücklich-glückliche Hagar auf ihrem Wege durch die Wüste teilnehmend verfolgt hat, wird kein Wort in der ganzen Geschichte so rührend ins Ohr fallen, als das Wort, das aller Not ein Ende macht: Gott hörte (21_{17}). Dies Wort aber enthält zugleich eine beabsichtigte Pointe, denn darauf wollte der Erzähler die Erklärung des Namens Ismael (Gott hört) bauen. — Oder welcher Satz in der Sage von Isaaqs Opferung prägt sich so sehr dem Gedächtnis ein als das ergreifende Wort, mit dem Abraham aus zerrissenem Herzen die Frage seines ahnungslosen Kindes beschwichtigt: Gott ersieht sich (22_8)! Dies Wort, das Gott selbst verwirklicht hat, ist so betont, weil es die Frage nach der Etymologie des Namens der Stätte »J^e^ru'el« (Gott ersieht sich) beantwortet.

Andere Sagen spiegeln historische Ereignisse oder Situationen wieder; da war es die Aufgabe des Erzählers, solche Anspielungen für seinen kundigen Hörer deutlich genug hervortreten zu lassen. So sind in der Sage von Hagars Flucht die Handelnden zunächst einzelne Personen, deren Schicksale zu verfolgen schon interessant genug ist; aber in der Hauptstelle, bei den Worten des Gottes über Ismael (16_{11} ff.) lässt der Erzähler durchblicken, dass es sich bei Ismael um ein Volk und dessen Geschick handelt.

Besonders liebt es hebräischer Geschmack, an die Namen der Haupt-Helden und -Orte anzuklingen, auch da, wo keine eigentliche Etymologie beabsichtigt wird. Manche der Sagen sind von solchen Namensanspielungen ganz erfüllt; so spielt die Sintflutgeschichte mit dem Namen »Noaḥ« ($8_{4.\,9.\,21}$), die Geschichte von Isaaqs Opferung mit »J^e^ru'el« ($22_{8.\,12.\,13}$), die Geschichte vom Wiedersehen Jaqobs und Esaus mit »Maḥ^a^naim« und »P^e^nu'el« (vgl. S. 314 f.) u. s. w. So sind diese Sagen reich an Pointen und Anspielungen; sie sind gewissermassen transparent; schon der, der sie naiv, einfach als schöne Geschichten liest, hat seine Freude an ihnen; aber erst wer sie gegen das Licht des ursprünglichen Verständnisses hält, kann ihre leuchtenden Farben erkennen; dem erscheinen sie als kleine glitzernde und flimmernde Kunstwerke. Das Charakteristische der hebräischen Volkssagen vor anderen Sagen besteht, wenn wir nicht irren, besonders in diesem Schimmer der Pointen.

Die Kunst der Erzähler zeigt sich dabei vor allem darin, dass sie trotz kräftiger Hervorhebung der Pointe doch jeden Schein der Absichtlichkeit zu meiden gewusst haben. Mit wunderbarer Eleganz, mit bestrickender Grazie wissen sie das ihnen gesteckte Ziel zu erreichen. Sie erzählen eine kleine Geschichte, so naturwahr, so reizvoll, dass wir ihnen ganz arglos zuhören; und mit einem Male, ohne dass wir es uns versehen, sind sie an dem Ziele angekommen. Die Erzählung z. B. von Hagars Flucht (16) will erklären, wie Ismael, obwohl unseres Abrahams Kind, doch in der Wüste geboren ist: sie entwirft zu diesem Zwecke ein Bild von Abrahams Haus; sie zeigt, wie durch eine völlig begreifliche Verkettung von Ereignissen Ismaels Mutter, noch schwanger, zur Verzweiflung gebracht wurde und so in die Wüste floh: daher kam es, dass Ismael ein Wüstenkind geworden ist. In vielen Fällen war die Aufgabe der Erzähler recht kompliziert; es galt eine ganze Reihe von verschiede-

nen Fragen zu beantworten oder eine Menge gegebener Voraussetzungen mit aufzunehmen. So fragt die eine Variante der Turmbaugeschichte, wie die Verschiedenheit der Sprachen und die Stadt Babel entstanden sei, die andere nach der Entstehung der verschiedenen Wohnsitze der Völker und eines alten Bauwerks. Oder die Geschichte von Abraham zu Ḥebron will nicht nur die Einsetzung des Kultus von Ḥebron erzählen, sondern zugleich die Geburt des Isaaq erklären und seinen Namen motivieren. Hier war also die Aufgabe, die verschiedenen Elemente zur Einheit zusammenzuschliessen. Hier besonders zeigen die Erzähler ihre Kunst. Dem Hauptmotiv entnehmen sie den leitenden Faden der Erzählung; aus den Nebenmotiven spinnen sie eine einzelne Szene, die sie mit leichter Grazie in das Ganze einzustellen wissen. Solche Nebenmotive sind z. B. gewöhnlich die Etymologieen; so ist in die Erzählung vom Kultus zu J^eru'el eine Szene eingestellt, die den Namen des Ortes »Gott sieht« erklären soll; diese kleine Szene aber, die Unterredung zwischen Abraham und Isaaq (22 $_7$ f.), spricht so sehr die Stimmung der ganzen Erzählung aus, dass wir sie nicht entbehren möchten, auch wenn sie gar keine besondere Pointe hätte. Oder in anderen Fällen haben die Künstler zwei Hauptmotive neben einander gestellt; dann haben sie einen höchst einfachen und plausibeln Übergang vom einen zum anderen gefunden: so schildert der erste Teil der Sage von Ḥebron die Einsetzung des Kultus in der Form, dass Abraham daselbst die drei göttlichen Männer bewirtet hat; der zweite Teil, der nun Isaaqs Geburt begründen sollte, knüpft aufs einfachste an, indem er erzählt, dass die Männer, bei Tische, ein Tischgespräch geführt, und dass sie bei dieser Gelegenheit ihm Isaaq verheissen haben. Es ist die reizvollste Aufgabe des Genesiserklärers, diesen Dingen nachzugehen und so nicht nur, so weit es möglich ist, den (für uns) ältesten Sinn der Sagen zu erkennen, sondern zugleich die Feinheiten der künstlerischen Komposition dieser Erzählungen zu beobachten.

Zusammenfassung: Es handelt sich also, auch bei den ältesten Sagen der Genesis, nicht um leicht hingeworfene, harmlose, rohe Erzählungen, sondern es tritt in ihnen vielmehr eine reife, durchgebildete, höchst energische Kunst hervor. Die Geschichten sind stark »stilisiert«.

Schliesslich ist noch darauf hinzuweisen, dass die Erzähler kaum jemals ausdrücklich ein Urteil über die Personen oder ihre Taten aussprechen. Der Erzählungsstil der Genesis kennt keine Epitheta der Helden wie Homer. Diese Enthaltung der Erzähler von eigenen Urteilen unterscheidet sie aufs stärkste von der späteren, durch die Propheten beeinflussten Legende und Geschichtsbearbeitung. Natürlich haben auch die Sagenerzähler ein solches Urteil gehabt; sie sind keineswegs objektiv, sondern vielmehr höchst subjektiv; und oft liegt das wirkliche Verständnis der Sagen darin, dass wir dies Urteil der Erzähler nachempfinden. Aber ausgesprochen haben sie dies Urteil fast niemals: sie waren nicht im stande, über psychologische Vorgänge ausdrücklich zu reflektieren; wo ein solches Urteil deutlicher hervortritt, geschieht dies nur in Reden der handelnden Personen, die das Vorgefallene beleuchten (vgl. besonders die Reden Abrahams und Abimelechs cap. 20 oder die Schlussszene der Jaqob-Laban-Geschichte 31 $_{26}$ ff.). Zugleich aber zeigt dies Verschweigen des Urteils aufs deutlichste, dass es den Erzählern, zumal den älteren,

nicht darauf ankam, allgemeine Wahrheiten aussprechen zu wollen. Zwar liegen wohl manchen der Sagen mehr oder weniger deutlich gewisse allgemeine Wahrheiten zu Grunde, so der Auszugsgeschichte eine Betrachtung über den Wert des Glaubens, der Ḥebronsage (18) über den Lohn der Gastfreundschaft. Aber man darf diese Erzählungen nicht so auffassen, als ob dies ihr eigentlicher Zweck wäre; sie haben keine Tendenz. Anders ist es mit den Mythen, die allerdings, wie oben S. XVIII f. gezeigt worden ist, Fragen allgemeinerer Art beantworten.

Aus dem hiemit in wesentlichen Grundzügen beschriebenen Sagentypus hat sich nun, wie wir aus der Genesis selbst erkennen können, ein anderer, der modernen Erzählungsart verhältnismässig näher stehender Typus entwickelt. Während ein klassisches Beispiel der ersten Art die Erzählung von Hagars Flucht (16) ist, ist das deutlichste Beispiel der zweiten die Josephgeschichte; man vergleiche die beiden Erzählungen mit einander, um den grossen Unterschied der beiden Arten vor Augen zu haben: dort alles charakteristisch kurz, gedrungen, hier vieles ebenso charakteristisch weit ausgesponnen.

Der erste in die Augen springende Unterschied ist der Umfang der Erzählungen. Man hat es inzwischen gelernt und liebt es, grössere Kunstwerke zu gestalten. Der zweite, dass man sich jetzt nicht mehr begnügt, eine einzelne Sage für sich zu erzählen, sondern dass man es versteht, mehrere Sagen zu einem Ganzen zusammenzufassen. So in der Josephgeschichte, ebenso im Jaqob-Esau-Laban- und im Abraham-Loṭ-Sagenkranze. Prüfen wir, wie diese Verbindungen vor sich gegangen sind. Es haben sich verwandte Sagen angezogen; so lag es besonders nahe, diejenigen Sagen, die von derselben Person handelten, zu einem kleinen Epos zusammenzustellen, so in der Joseph- und der Jaqobgeschichte; oder so ähnliche, dabei so charakteristisch verschiedene Sagen, wie die von Abraham in Ḥebron (18) und die von Loṭ in Sodom (19) haben sich zusammengeschlossen. So ist bei »J«[1]) eine Schöpfungs- und die Paradiesesgeschichte verflochten (2. 3): beide handeln von den Uranfängen der Menschheit. Bei »P«[1]) bilden die Ursagen von der Schöpfung und Sintflut ursprünglich ein Ganzes. In vielen Fällen, die wir beobachten können, ist die Form der Verbindung dieselbe: die wichtigere Sage ist in zwei Teile zerspalten, die unwichtigere ist in die Mitte eingestellt. Wir nennen diese Form der Komposition, die in der Litteraturgeschichte überaus häufig ist — man erinnere sich an Tausend und eine Nacht, an den Decamerone, an Gil Blas oder an die Hauffschen Sagen — »Rahmenerzählung«. So ist die Jaqob-Esau-Geschichte der Rahmen für die Jaqob-Laban-Sage geworden; ebenso sind die Erlebnisse Josephs in Aegypten in die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern eingestellt; ähnlich ist auch die Abraham-Ḥebron-Geschichte mit der Loṭ-Sodom-Erzählung verknüpft. Um nun die Kunst dieser Kompositionen beurteilen zu können, wird man vor allem die Ränder der ursprünglichen Sagen beobachten müssen. Die Erzähler finden gewöhnlich durch sehr einfache Mittel den Übergang von der einen zur anderen Erzählung. Dieser

---

[1]) Über die Sagensammlungen »J«, »E« und »P« in § 5 und 6.

Übergang ist vor allem die Reise. Wenn der erste Teil der Jaqob-Esau-Sage zu Ende ist, macht sich Jaqob nach Aram auf (27_{42} ff.); dort erlebt er seine Geschichte mit Laban und reist dann zu Esau zurück. In der Josephgeschichte sind Josephs Fortführung nach Aegypten, dann die Reise seiner Brüder die Bindeglieder der einzelnen Erzählungen. Ebenso erzählt die Abraham-Loṭ-Sage, dass die drei Männer zuerst bei Abraham einkehrten, um dann nach Sodom zu gehen (18_{16}). Wie sind nun diese verschiedenen Reisen motiviert? Die Verschleppung Josephs nach Aegypten ist das Resultat, das alles bisher von ihm Erzählte im Auge hat (37); die Reise seiner Brüder ist durch dieselbe grosse Hungersnot motiviert, die bereits bei der Erhöhung Josephs in Aegypten eine entscheidende Rolle gespielt hat (42_{1}); die Erlebnisse der Brüder in Aegypten setzen diese Erhöhung voraus (42_{6}). Die Josephgeschichte ist also vortrefflich zu einer Einheit verschmolzen. Weniger einheitlich ist die Jaqobgeschichte; aber auch hier ist es noch innerlich begründet, dass Jaqob zu Laban geht: er flieht vor Esau; im Übrigen stehen die ursprünglichen Sagen unverschmolzen neben einander. Dagegen ist in der Abraham-Loṭ-Sage nicht begründet, warum die drei Männer von Abraham gerade nach Sodom gehen; hier ist also keine innere Auseinandersetzung der verschiedenen Sagen eingetreten; um so mehr hat der Erzähler versucht, künstliche Bindeglieder zu schaffen: darum erzählt er, dass Abraham die Männer bis vor Sodom begleitete (18_{16}), ja dass er am anderen Morgen an dieselbe Stätte noch einmal zurückging (19_{27} f.). Hier hat man am deutlichsten den Eindruck einer bewussten Kunst, die es versucht, aus ursprünglich disparaten Elementen eine grössere Einheit zu gestalten. Intimere Verbindungen als solche »Rahmen« finden wir in den Josepherzählungen: hier sind eine ganze Reihe verschiedener Erzählungen mit einander ausgeglichen und verwoben.

Ein anderes charakteristisches Merkmal der Josephgeschichte ist ihre Weitläufigkeit, die sie aufs stärkste von der Knappheit der alten Erzählungen unterscheidet. Da finden wir eine Fülle von langen Reden, von Selbstgesprächen, von weitläufigen Schilderungen der Situationen, von Auseinandersetzungen der Gedanken der Personen. Da liebt es der Erzähler, das bereits Berichtete in Form der Rede noch einmal zu wiederholen. Wie ist diese »epische Breite« zu beurteilen? Nicht als ein besonderes Charakteristikum nur dieser Einen Erzählung, denn wir finden dieselben Eigenschaften, wenn auch weniger ausgeprägt, in den Geschichten von Rebekkas Brautwerbung (24), von Abraham bei Abimelech (20), in einzelnen der Jaqobgeschichten (besonders in der Sage vom Zusammentreffen Jaqobs und Esaus 32 f.); auch die Geschichte von Jsaaqs Opferung und einzelnes in der Abraham-Loṭ-Geschichte bietet Parallelen. Es ist offenbar eine besondere Erzählungskunst, ein sich entwickelnder neuer Geschmack, der sich hier ausspricht. Diese neue Kunst begnügt sich nicht, wie die alte, die Sage möglichst kurz und mit möglichstem Übergehen aller Nebenpunkte zu erzählen; sondern man bestrebt sich, die Sage reicher auszustatten und ihre Schönheiten, auch wenn sie nur am Wege liegen, zu entwickeln. Situationen, die man als reizvoll und interessant empfindet, wünscht man, für das Auge des Hörers möglichst lange festzuhalten; so wird z. B. die Angst der Brüder Josephs, als sie vor ihrem Bruder standen, weit ausgeführt; man erzählt mit Absicht retar-

dierend, dass der Hörer Zeit habe, den Reiz der Situation voll auszukosten; so darf sich Joseph nicht gleich bei der ersten Begegnung entdecken, damit sich dieselbe Szene wiederhole; er muss verlangen, dass ihm Benjamin vorgeführt werde, weil der alte Jaqob diesem Befehl nachzukommen lange Zeit zögert, wodurch die Handlung verlangsamt wird. Ebenso ritardando erzählt die Sage von Isaaqs Opferung unmittelbar vor Gottes Eintreten in die Handlung (22_{9} f.), um die Katastrophe hinauszuschieben und die Spannung zu verschärfen. — Das Mittel, das immer und immer wieder angewandt wird, die Erzählung zu dehnen, ist dies, dieselbe Szene zweimal, natürlich mit Variationen, zu erzählen: zweimal deutet Joseph ägyptischen Grossen Träume (40 f.), zweimal müssen Josephs Brüder in Aegypten mit ihm zusammentreffen, zweimal versteckt er, um sie zu ängstigen, Wertsachen in ihren Säcken (42_{25} ff. 44_{1} ff.), zweimal verhandeln sie über Josephs Becher, mit dem Hausmeister und mit Joseph selbst (43. 44), u. s. w. Manchmal mögen die Erzähler, wenn auch gewiss seltener, auf Grund der alten Motive neue Szenen erfunden haben, so die letzte Szene Josephs mit seinen Brüdern (cap. 50). — Ganz singulär ist die eingesetzte Episode, die Abrahams Verhandlung mit Gott über Sodom schildert (18_{23} ff.); diese Szene ist beinahe eine Lehrdichtung zu nennen: sie ist geschrieben, um ein religiöses Problem, das die Zeit des Verfassers bewegte, und das ihm bei Betrachtung der Sodomgeschichte ins Gedächtnis kam, zu behandeln (vgl. S. 179 f.). Dieselben Erzähler haben eine höchst auffällige Vorliebe für lange Reden; und zwar so sehr, dass sogar die Handlung den Reden untergeordnet wird. Das bezeichnendste Beispiel ist Abimelechs und Abrahams Zusammentreffen (cap. 20). Hier werden sogar, ganz entgegen der im alten Stil stets beobachteten Regel, die Ereignisse nicht in der Reihenfolge, in der sie geschehen sind, erzählt, sondern es werden im Anfang eine Reihe von Geschehnissen verschwiegen, um dieselben dann in den nachfolgenden Reden »nachzuholen«. So hat der Erzähler versucht, die Reden, selbst auf Kosten der Erzählung der Tatsachen, interessanter zu gestalten. — Sehr beliebt ist es auch, den Reden dadurch Inhalt zu geben, dass man das schon Berichtete durch eine der Personen der Geschichte noch einmal erzählen lässt ($42_{13.\,21.\,30}$ ff. $43_{3.\,7.\,20}$ f. 44_{19} ff.). Stilregel ist es bei solchen repetierenden Reden (anders als beim Stil Homers) das zweite Mal ein wenig zu variieren oder den zweiten Bericht durch Einführung eines neuen Zuges etwas interessanter zu machen (vgl. zu 3_{2} f.). — Diese Vorliebe für längere Reden ist, wie man deutlich erkennt, im hebräischen Sagenstil eine sekundäre Erscheinung, das Zeichen einer späteren Zeit. Wir sehen das daran, dass gerade diejenigen Stücke, die wir aus anderen Gründen als späteste Nachtriebe der Sage oder als Einsätze (13_{14-17} 16_{9} f. $18_{17-19.\,23-33}$) erkennen, solche ausführlichen Reden enthalten. — Wir können diese Freude an der Weitläufigkeit auch an den anderen Gattungen der hebräischen Litteratur nachweisen: so ist dem kurzen, gedrungenen Stil eines Amos der weitläufige eines Jeremias gefolgt; ebenso verhalten sich zu einander die knappen Rechtssprüche des Bundesbuchs und die langatmigen Auseinandersetzungen des Deuteronomiums, die kurzen Weisheitssprüche, die den Kern der Proverbien bilden, und die weitläufigen Reden, die nachträglich dem Buche als Einleitung vorausgestellt sind; die ältesten Volkslieder, die oft nur je eine Zeile lang sind, und die langen Gedichte der Kunstpoesie.

— Wir stehen diesem Geschmack einer späteren Zeit nicht überall sympathisch gegenüber; so ist z. B. die Josephgeschichte in der Gefahr, vor übergrosser Breite uninteressant zu werden. Anderseits ist diese Redseligkeit zugleich das Zeichen einer neu gewonnenen geistigen Kraft. Während die alte Zeit nur in kurzen, abgebrochenen Worten ihr inneres Leben aussprechen kann, hat jenes Geschlecht es gelernt, sich genauer zu beobachten und voller auszusprechen. Zugleich ist das Interesse, das man dem individuellen Seelenleben zuwendet, bei weitem gestiegen. Man hat jetzt Lust und Kraft, psychologische Probleme zu behandeln. So ist in der Erzählung von Isaaqs Opferung das Musterstück eines Charakterbildes geschaffen worden. Der Erzähler der Josephgeschichten zeigt sich im Besitze der Kunst, das Bild eines Mannes aus vielen kleinen Zügen zusammenzusetzen. Besonders gelungen ist die Schilderung des inneren Schwankens Josephs, als er Benjamin sieht (43_{30}), und die Seelenmalerei, als Jaqob von Josephs Leben hört (45_{26} ff.) u. a.

Der Unterschied der beiden beschriebenen Genres ist so gross, dass es geraten ist, sie auch durch verschiedene Namen zu unterscheiden; es empfiehlt sich, nur das erste »Sage«, das zweite dagegen »Novelle« zu nennen. Natürlich ist der Übergang zwischen beiden fliessend; man kann solche Übergangsformen wie die Laban-Jaqob- oder die Rebekkaerzählung als »novellistisch ausgeschmückte Sagen« oder als »Novellen auf Grund von Sagenmotiven« bezeichnen.

Auch über das Alter dieser Stile lässt sich, wenn auch mit Vorsicht, eine Aussage machen. Die Kunst der Erzählung, die man an den Sagen gewonnen hat, hat man später auf die Geschichtsschreibung übertragen, wo sich daher ganz parallele Beobachtungen machen lassen. Nun sehen wir, dass bereits die älteste uns bekannte Geschichtsschreibung den »ausgeführteren« Stil befolgt. Wir dürfen also annehmen, dass dieser »ausgeführtere« Stil der Sagen jedenfalls zu Anfang der Königszeit bestanden hat. Der knappe Stil muss damals also schon viele Jahrhunderte lang geübt worden sein. Hiemit ist indes — was man beachten möge — nur das Alter der Erzählungsarten, nicht das Alter der uns in diesem Stil erhaltenen Erzählungen selber bestimmt.

§ 4. **Geschichte der Überlieferung der Sagen der Genesis in mündlicher Tradition.**

Guthe, Geschichte des Volkes Israel, S. 156 ff., 161 ff., woselbst weitere Litteratur.

Die Sagen waren, als sie aufgeschrieben wurden, bereits uralt und hatten bereits eine lange Vorgeschichte hinter sich. So liegt es in der Natur der Sache: der Ursprung der Sage entzieht sich stets dem forschenden Blick und geht in vorgeschichtliche Zeit zurück. Und so ist es auch in diesem Falle; das hohe Alter der Sagen zeigt sich u. a. daran, dass sie oft von untergegangenen Völkern reden, wie Šem, Ḥam und Japheth, Ismael und Hagar, Jaqob und Esau, die in historischer Zeit nicht mehr bekannt sind; ferner in der Urwüchsigkeit vieler Züge, die uns Religion und Sittlichkeit uralter Zeit verraten: man denke nur an so manche mythologischen Reste wie die Geschichte von den Engelehen (6_1 ff.), von dem Kampfe Jaqobs mit

der Gottheit (32_{25} ff.), an die mancherlei Geschichten von Lug und Trug der Erzväter u. a. m.

Ein Teil dieser Sagen und vielleicht sehr viele sind nicht von Israel erzeugt worden, sondern aus der Fremde in Israel eingewandert. Auch das liegt ja in der Natur dieser Geschichten, dass sie von Volk zu Volk, von Land zu Land und auch von Religion zu Religion ziehen. So sind auch von unseren deutschen Sagen und Märchen viele aus der Fremde gekommen. Und noch jetzt tauschen die modernen Kulturvölker von ihren geistigen Schätzen wohl nichts so leicht und so viel als ihre Erzählungen aus; man denke etwa an die ungeheure Verbreitung der fremden Romane in Deutschland. Bedenken wir nun, dass Israel auf einem durch tausendjährige Kultur gedüngten Boden gelebt hat, bedenken wir, dass es durchaus nicht isoliert gewohnt hat, sondern rings von Völkern, z. T. von kulturell überlegenen Völkern umgeben war, bedenken wir ferner den Welthandel und Weltverkehr der alten Zeit, der von Babylonien nach Aegypten und von Arabien ans Mittelmeer gerade über Palästina führte, so werden wir geradezu postulieren, dass diese Stellung Israels unter den Nationen sich wie in seiner Sprache, die von Fremdworten erfüllt sein muss, ebenso auch in seinen Sagen spiegelt. Unsere bisherige Forschung, speziell auch Wellhausen und seine Schule, hat vielfach darin gefehlt, dass man glaubte, die Geschichte Israels fast ganz aus sich selber verstehen zu können, und hat dabei die Linien, die aus der übrigen Welt zu Israel herüberführen, zu sehr ignoriert. Hoffen wir, dass die Forscher der Zukunft geneigter sein werden, Israels Geschichte in die Weltgeschichte einzusetzen, als es bisher der Fall ist! — Natürlich sind wir bei unserer geringen Kenntnis vom alten Orient hier meist auf Vermutungen angewiesen. Doch kann man daraus nicht das Recht ableiten, die Einflüsse, unter denen Israel gelebt hat, überhaupt zu ignorieren, und einzelnes lässt sich ziemlich sicher sagen. — Babylonischer Einfluss zeigt sich vor allem in den Ursagen. Beweisen können wir das für die Sintflutsage, für die wir babylonische Rezensionen haben; aufs dringendste vermuten wir es bei der Schöpfungsgeschichte, die mit der babylonischen in dem charakteristischen Punkte, der Zerteilung des Urmeers in zwei Teile, die Wasser oben und unten, übereinstimmt, ferner bei der Tradition von den zehn Urvätern der Menschheit, die letztlich mit den zehn Urkönigen der Babylonier identisch sind, und bei der Sage vom Nimrod. Auch die Turmbausage handelt von Babylonien und muss in der Nähe zu Hause sein. Die eranischen Parallelen zur Paradiesessage zeigen, dass auch diese aus der Fremde, vielleicht aus Mesopotamien, gekommen ist; ob speziell aus Babylonien, mag fraglich erscheinen (S. 33). Auch zur Sodomsage haben wir eine buddhistische Parallele (S. 189). — Über die Zeit des Eindringens dieser Sagen in Israel sind die Meinungen der Forscher geteilt; uns erscheint es aus inneren Gründen als wahrscheinlich, dass diese Sagen bereits im zweiten Jahrtausend, von Volk zu Volk ziehend, auch nach Kanaan gekommen waren und von Israel übernommen wurden, als es in die kanaannäische Kultur hineinwuchs: dass schon in dieser alten Zeit babylonischer Einfluss auf Kanaan gewirkt hat, ist uns aus den Tell-Amarna-Briefen bekannt; eine spätere Zeit aber, in der Israels Selbstbewusstsein erwacht war, hätte solche fremde Mythen schwerlich übernommen (vgl. S. 64 f. 113 f.).

— Aegyptischen Einfluss gewahren wir in der Josephnovelle, die z. T. in Aegypten spielt und auf ägyptische Sagen zurückgehen mag (vgl. S. 353); dies erscheint besonders deutlich bei der Sage von Josephs Agrarpolitik (47_{13} ff.). Man darf sich darüber wundern, dass wir so wenig Aegyptisches in der Genesis bemerken; dasselbe aber ist, soweit wir einstweilen sehen, für die Kultur Israels überhaupt zu sagen: Aegypten war schon damals ein absterbendes Volk und hatte nur geringen Einfluss auf Kanaan. — Auch Phönizisches und Aramäisches wird sich in den Sagen finden; für das zweite dürfen wir auf die Bedeutung der Stadt Ḥarran für die Patriarchen verweisen. — Die Ismaelsage wird ursprünglich in Ismael, die Loṭsage im moabitischen Gebirge, wo Loṭs Höle gezeigt wurde (19_{30}), zu Hause sein. Die Jaqob-Esau- und Jaqob-Laban-Geschichten wird man sich ursprünglich in »Jaqob« erzählt haben; die Šem-Japheth-Kanaan-Sage, wie es scheint, in »Šem« die Abel-Qain-Sage weder in Abel, der nach der Sage zu Grunde geht, noch in Qain, der verflucht und vertrieben wird, also in einem nicht genannten Volke. Die Kultussagen der Genesis werden — wie man mit grosser Sicherheit annehmen darf — ursprünglich an eben den Orten zu Hause sein, von denen sie handeln; bei diesen Sagen können wir kanaanäischen Ursprung um so sicherer annehmen, wenn wir darin polytheistische Reste gewahren, so in der Bethelsage des »E« (vgl. S. 283 f.). Auch bei den anderen Sagen, die bestimmte Orte mit Namen nennen, ist wahrscheinlich, dass sie an ebendiesen Orten einmal zu Hause waren. Für die meisten der Vätersagen ist demnach wahrscheinlich, dass sie bereits vor Israel in Kanaan bekannt waren. Hierzu stimmt der Charakter vieler Sagen der Genesis sehr wohl: die Nachgiebigkeit und Friedfertigkeit der Patriarchengestalten klingt recht wenig israelitisch. Die Verbindung von Mensch und Fruchtland in der Paradiesgeschichte (vgl. S. 5) ist nur in einem Bauernvolke denkbar. Auch nach der Qain-Abel-Sage ist der Acker Gottes Eigentum (4_{14}). Vor allem aber legt die Religion der Genesis ausserisraelitischen Ursprung der meisten Sagen nahe: sicherlich ist es nicht ursprünglich derselbe Gott, der in der Wüstenquelle Laḥaj-ro'i, in der Orakelterebinthe von Sichem und im Paradiese wohnt; zwei unserer Sagenquellen (E und P) vermeiden es noch, den Gott der Patriarchen »Jahve« zu nennen; man darf darin einen letzten Rest von Empfindung dafür sehen, dass diese Erzählungen eigentlich mit »Jahve«, dem Gott Israels, nichts zu tun haben, wie auch das Buch Hiob, das gleichfalls einen ausländischen Stoff behandelt, den Namen »Jahve« nicht gebraucht. Aber auch in der dritten Quelle (J), die von »Jahve« redet, fehlt der Name »Jahve Zebaoth«. Einige Male sind wir im stande, den vorjahvistischen Gott der Sage mit Namen zu nennen; da hören wir von dem el-laḥaj-ro'i zu Laḥaj-ro'i (16_{13}), vom el-'olam zu Beᵉ'ršeba' (21_{33}), vom el-bethel zu Bethel (31_{13}); auch el-šaddaj und el-'eljon werden solche Urnamen sein. In der Abraham-Ḥebron-Sage sind ursprünglich drei Götter vorausgesetzt, ebenso in der Sage von Sodom und Loṭ, wo zudem die gebräuchliche Phrase »die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas durch Gott« unjahvistischen Ursprung nahelegt[1]); Polytheismus schimmert auch durch die Sage von der Himmelsleiter zu Bethel und durch den Rest der Maḥᵃnaimsage (32_2 f.) hindurch, wo von vielen

[1]) Kraetzschmar, ZAW 1897 S. 87 f.

göttlichen Wesen erzählt wird. — Israelitischen Ursprung erkennen wir mit völliger Deutlichkeit nur in denjenigen Sagen, die ausdrücklich israelitische Namen nennen, also besonders in den Sagen von Dina (Simeon und Levi) (34), Tamar (Juda) (38) und Ruben (35_{22}), oder wenigstens in hauptsächlichen Stücken dieser Sagen. Doch soll damit nicht behauptet werden, dass nicht auch andere Erzählungen israelitischer Herkunft sein könnten; besonders die nicht wenigen Sagen, die im Negeb (südl. von Juda) spielen, können wohl israelitisch sein. Ungemischt aber fliesst israelitische Tradition, soweit wir sehen, erst von der Mosegeschichte an. — Das Gesamtbild der Sagentraditionen Israels ist also, soweit wir es zu erkennen vermögen, in grossen Zügen dieses: die Ursage ist im wesentlichen babylonisch, die Vätersage im wesentlichen kanaanäisch, dann erst kommt die spezifisch-israelitische Überlieferung. Dies Bild entspricht dem Gange der Kulturgeschichte: in Kanaan erhebt sich auf einer im wesentlichen wohl babylonischen Grundlage die einheimische Kultur und darauf erst das israelitische Volksleben. Dass die Reihenfolge der Schichten der Erzählungsstoffe und der Kulturepochen einander entspricht, ist natürlich; so lernen in den modernen Völkern die Kinder an Erzählungen zuerst die israelitischen kennen, dann die griechisch-römischen und erst dann die modernen: ganz dem Gange der Geschichte unsrer Kultur folgend. — So würde sich eine der wichtigsten Fragen der Genesis lösen, die immer wieder das Nachdenken der Forscher beschäftigt hat: wie kommt es, dass die Vätersage eine erste Anwesenheit der Väter in Kanaan vor der definitiven Einwanderung Israels in Kanaan annimmt? Die Antwort würde sein: soweit es sich hier um Stätten im Negeb handelt, kann hier Historisches nachklingen; soweit aber Orte des eigentlichen Kanaans, wie Bethel, Sichem, auch Maḥᵃnaim genannt werden, liegt keine historische Tradition vor, sondern die uralten Geschichten der alten kanaanäischen Lokalheroen sind auf die Gestalten der Väter Israels übertragen, und so ist die Meinung entstanden, es müssten Israels Ahnherren doch schon vor Mose und Josua einmal in Kanaan gewesen sein; eine dritte Reihe von Sagen hat Ereignisse der historischen Zeit Israels (nach der Einwanderung) in jene angenommene uralte Zeit getragen, so 34. 38, — Ein besonders interessantes Problem bietet das Zusammentreffen einiger Sagen und Sagenmotive mit griechischen Stoffen: so wird die Geschichte vom Empfang der drei Männer bei Abraham bei den Griechen von Hyrieus zu Tanagra erzählt (Ovid, Fast. V 495 ff. S. 175 f.); die Geschichte von »Poṭiphars Weibe« enthält dasselbe Sagenmotiv wie die von Hippolytos und Phaidra; griechische Parallelen giebt es auch zu Rubens Verfluchung (Homer Ilias IX 447 ff.) und zum Streite der Brüder Jaqob und Esau (Apollodor, Bibliotheca II 2_1 S. 260); die Sage von Loṭ zu Sodom erinnert an die von Philemon und Baucis; auch in den Ursagen findet sich Verwandtes: die Behauptung, dass Mann und Weib ursprünglich ein Leib gewesen seien (Plato, Symp. p. 189 ff. vgl. S. 10 f.), und der Mythus von der seligen Zeit am Uranfang (S. 100) sind auch den Griechen bekannt. Die Lösung dieses Problems wird im allgemeinen sicherlich darin liegen, dass beide Traditionsströme Arme eines grossen orientalischen Stromes sind. — Auch andere Sagen anderer Völker bieten hin und her manche Parallelen; die Forschung hat hier noch ein weites Gebiet, das die Nachkommen hoffentlich nicht so vernachlässigen werden, wie es dies

Zeitalter getan hat, in dem hinter den litterarkritischen Problemen die übrigen so oft zurückgetreten sind. Man wird in dieser, hoffentlich bald entstehenden Forschung besonders unterscheiden müssen, ob es sich um die Übereinstimmung von ganzen Sagen handelt, die nur durch Entlehnung erklärt werden kann, oder um Gemeinsamkeit allgemeiner Motive, die überall auf Erden autochthon entstehen können. Solche internationale Sagenforschung wird dermaleinst, so ist zu hoffen, uns den Blick schärfen für die Behandlung der Sagen überhaupt, die ungeheure Geschichte der Sagenstoffe in aller Welt uns zeigen und nicht zum mindesten uns für das spezifisch-Israelitische in den Sagen die Augen öffnen. — Aus alledem folgt, dass die Sagen der Genesis sehr verschiedenen Ursprung haben: was eine genauere Beschäftigung mit ihnen durchaus bestätigt; denn die Erzählungen selber sind sehr bunt: einige denken sich die Väter und Urväter als Bauern (Paradiesessage), andere als Hirten (nicht aber als Städter); einige spielen in Babylonien, andere in Aegypten (Joseph), andere in Aram (Jaqob-Laban), andere in Nord- und Süd-Kanaan; einige setzen ursprünglich Polytheismus voraus, andere reden ursprünglich vom Numen (el) des Ortes; einige denken sich Gott als gestrengen Herrn der Menschheit (Turmbau), andere preisen Gottes Gnade (Auszug Abrahams) u. s. w. — Natürlich sind die fremden Stoffe in Israel aufs stärkste dem Volkstum und der Religion angepasst worden; dies ist am deutlichsten an der babylonisch-hebräischen Sintflutsage zu sehen (vgl. S. 63 f.). Dabei ist der Polytheismus verschwunden: die vielen Götter sind zu Gunsten des Einen weggefallen (Schöpfungsmythus, vgl. S. 110 ff.) oder zu Dienern dieses Einen degradiert (Ḥebronsage vgl. S. 175); die Lokalnumina sind mit Jahve identifiziert, und ihre Namen als Beinamen Jahves an dieser Stätte betrachtet worden (16_{13} 21_{33} 31_{13}, vgl. S. 165). Die Amalgamierung dieser Sagen und ihre Erfüllung mit dem Geiste der höheren Religion ist eine der glänzendsten Taten des Volkes Israel. Aber auch abgesehen von der Religion haben bei dieser Israelitisierung der Sagen sicherlich eine Menge von Änderungen stattgefunden, die wir nur zum kleinsten Teil zu übersehen vermögen. Da sind fremde Gestalten durch einheimische verdrängt worden: so trat an Stelle des babylonischen Zauberpriesters Enmeduranki der hebräische Henoch (S. 120), für den babylonischen Sintfluthelden setzte man den bekannteren Noah ein; die ägyptischen Geschichten am Ende der Genesis wurden auf die israelitische Gestalt Joseph übertragen. So mögen in sehr vielen Fällen die Erzählungen, die jetzt von bestimmten Figuren erzählt werden, ihnen ursprünglich nicht gehören. Oder es wurden Einheimische den fremden Figuren gleichgesetzt: so wurde Esau-Seʿir mit Edom, Jaqob mit Israel identifiziert; so kommt es, dass der ursprünglich nicht israelitischen Gestalt Jaqob die Repräsentanten der israelitischen Stämme Ruben, Simeon, Levi, Juda u. s. w. als Söhne zugeschrieben werden; auch die Weiber Jaqobs Lea, Raḥel, Bilha, Zilpa sind vielleicht israelitische Figuren. Abraham, Isaaq und Jaqob wurden zu Ahnherren des Volkes Israel. Oder es wurden fremde Sagen an einer Stätte Kanaans lokalisiert: so die Geschichte von den drei Männern, die auch die Griechen kennen, zu Ḥebron; die Sage von den untergegangenen Städten, die noch gegenwärtig vom Salzmeere nichts sagt, am Toten Meere (vgl. S. 189).

Dabei sind dann einzelne spezifisch-israelitische Züge in die Sagen eingedrungen, z. B. die Weissagungen, Esau (Edom) werde sich von Jaqob (Israel) einst losmachen (27_{40}), Joseph werde Sichem erhalten (48_{22}), Manasse werde vor Ephraim zurücktreten (48_{13} ff.); in die Jaqob-Laban-Sage ist das Motiv vom Grenzvertrage zu Gilead neu eingesetzt (31_{52}), der Sodomsage ist ein Stück über Ṣo'ars Verschonung hinzugefügt worden. Die Kultussagen, die ursprünglich die Heiligkeit des Ortes begründen, wurden auf Jahve und den Ahnherrn Israels übertragen und bekamen nunmehr die Pointe, dass sie begründen sollten, warum Israel das Recht habe, an dieser Stätte Jahve zu verehren.

Weitere Verschiebungen sind durch Austausch oder Zusammenwachsen der Lokaltraditionen eingetreten. Wir dürfen uns vorstellen, dass dergleichen sehr vielfach geschehen ist, durch den Verkehr, besonders etwa bei den grossen Wallfahrten zum Stammesheiligtum, auch durch den Stand der fahrenden Erzähler. So sind die Sagen von einem Ort zum anderen gewandert und werden daher in unserer gegenwärtigen Tradition von verschiedenen Stätten erzählt. Die Geschichte von Sodom und Gomorrha war nach anderer Tradition, wie es scheint, zu Adma und Ṣ^{e}bo'im lokalisiert (vgl. S. 189 f.). Nach einer dritten Tradition wurde eine ähnliche Sage von Gibea in Benjamin erzählt (B. d. Richter 19). Die Rettung Ismaels war zugleich in Laḥaj-ro'i (16_{14}) und in B^{e}'eršeba' (21_{14}) lokalisiert. Das Zusammentreffen Jaqobs und Esaus bei Jaqobs Rückkehr setzte man nach Maḥ^{a}naim und P^{e}nu'el (32_{4} ff.), wohin es ursprünglich nicht zu gehören scheint: Esau ist ja, wie es scheint, ursprünglich nicht hier im Norden, sondern vielmehr im Süden Kanaans zu Hause (vgl. S. 314). Die Namen der Erzväter werden an den verschiedensten Stätten genannt, die alle von ihnen gestiftet sein wollen, Abraham besonders in Ḥebron, aber auch in B^{e}'eršeba' u. a.; Isaaq nicht nur in B^{e}'eršeba', sondern auch in Miṣpa (31_{53}), Jaqob in P^{e}nu'el, Bethel, Sichem (23_{31} f. 28_{19} 33_{18}). An welchem Ort die Gestalten ursprünglich gesessen haben, vermögen wir nicht zu sagen; ebenso wenig können wir wissen, ob Abraham oder Isaaq in der G^{e}rarsage (20. 26) ursprünglich ist. Diese Verschiebungen sind zu alt, als dass wir sie im einzelnen nachzuweisen vermöchten. Die Vermutung Wellhausens (Prolegomena^{4} S. 323), dass Abraham wohl die jüngste Figur unter den Patriarchen sei, ist unbeweisbar. — So sind dann auch verschiedene Sagen kombiniert worden (worüber schon oben S. XXXIII. L f.), z. B. die Paradieses- und Schöpfungserzählung des J, der Schöpfungsmythus und der Mythus von der seligen Zeit bei P. — Ferner sind verschiedene Gestalten zusammengewachsen: so besteht die Figur des Noah der Genesis aus drei, ursprünglich verschiedenen Gestalten, dem Erbauer der Arche, dem Weinbauer und dem Vater von Šem, Ḥam und Japheth. In Qain sind die verschiedenen Figuren vereinigt 1) Qain, der Sohn des ersten Paares, 2) Qain, Bruder Abels, 3) Qain, der Städtegründer (vgl. S. 47). Jaqob ist nach der P^{e}nu'elsage ein Riese, der mit Gott selber kämpft; nach den Esau- und Labansagen sehr klug, aber feige; das scheinen ganz verschiedene Gestalten zu sein; eine dritte Figur ist wohl der Jaqob, dem sich die Gottheit zu Bethel offenbart. Beim Zusammenwachsen der Sagen ist dann auch der Stammbaum der Patriarchen festgestellt worden: da ist Abraham zum Vater Isaaqs, und

dieser zum Vater Jaqobs geworden; da hat man Ismael zum Sohn Abrahams und Loṭ zu seinem Neffen gemacht, u. s. w. Auch die Gründe hiefür sind uns ganz dunkel. Wie alt dieser Stammbaum sein mag, ist nicht zu sagen. — Hand in Hand mit diesen Veränderungen geht eine innere Ausgleichung der Sagenstoffe gegen einander. Diese Ausgleichung ist nicht vollständig geschehen: die Sagen sind noch immer eine bunte Welt; aber anderseits darf man sich vorstellen, dass die Sagen einst noch bei weitem verschiedenartiger gewesen sind, und dass die israelitische Überlieferung diese Unterschiede aufs stärkste nivelliert hat. Das Zusammenwachsen der Sage ist ein Prozess, der gewiss lange vor Israel in Kanaan im Gange war; wir dürfen uns vorstellen, dass er zu der Zeit, als Israel sich unter den ersten Königen wieder zum Volke zusammenballte, besonders schnell und durchgreifend vor sich gegangen ist.

Und wie von Ort zu Ort, so wandern die Sagen auch durch die verschiedenen Zeiten. Im allgemeinen werden sie schlichtweg weiter erzählt, oft mit einer uns fast unglaublichen Treue, halb verstanden vielleicht oder ganz undeutlich geworden und dennoch weiter überliefert! Wie treu die Sagen erzählt worden sind, erkennt man auch, wenn man die Varianten derselben Erzählung in den verschiedenen Sagensammlungen vergleicht, die oft, trotz etwaiger Abweichungen, doch in der Gesamtanlage, ja manchmal im Wortlaut übereinstimmen; man vergleiche z. B. die beiden Varianten der Rebekkageschichte. Und doch erliegen auch diese, so treu erzählten Sagen dem allgemeinen Wechsel. Wenn ein neues Geschlecht gekommen ist, wenn sich die äusseren Verhältnisse geändert haben, oder wenn sich die Gedanken der Menschen verschoben haben, sei es die Religion oder die sittlichen Ideale oder der ästhetische Geschmack, so kann auch die volkstümliche Sage auf die Dauer nicht dieselbe bleiben. Langsam und zögernd, stets in gewisser Entfernung folgen die Sagen den allgemeinen Veränderungen; die einen mehr, die anderen weniger. Hier also bieten uns die Sagen einen überaus wichtigen Stoff zur Erkenntnis der Wandlungen im Volke; eine ganze Geschichte der religiösen, sittlichen und ästhetischen Urteile des alten Israel lässt sich aus der Genesis schreiben.

Will man diese Geschichte studieren, so setzt man zweckmässig bei den Varianten ein. Es ist der Sage wie der mündlichen Tradition charakteristisch, dass sie in Form von Varianten existiert. Jeder, so treu er auch sei, und besonders jeder besondere Kreis und jede neue Zeit, erzählt die überlieferte Geschichte etwas anders. Die wichtigsten Varianten der Genesis sind die beiden Ismaelgeschichten (16. 21_8 ff.), sodann die Sage von der Gefahr der Patriarchenfrau, die in drei Rezensionen überliefert ist (12_{13} ff. 20. 26), ferner die damit zusammenhängende Sage vom Vertrage zu Beᵉršeba', gleichfalls in drei Rezensionen; bei diesen Erzählungen sind die Varianten fast sämtlich unabhängig von einander überliefert. Hinzukommen die vielen Fälle, in denen uns die Erzählungen in den Varianten des J und E (oder der verschiedenen Hände in J), von Redaktorenhand zusammengearbeitet, überliefert sind; hiefür sind die Hauptbeispiele in den Jaqob- und Josephgeschichten zu finden. Manchmal sind uns auch Varianten zu ganzen Sagen oder zu einzelnen Sagenmotiven in anderen biblischen Büchern überliefert: so wird die idyllische Erzählung, wie

Jaqob am Brunnen Raḥel kennen lernte (29_1 ff.), auch von Moses und Ṣippora erzählt (Ex. 2_{15} ff.); das Abtun der fremden Götter unter der Eiche zu Sichem von Jaqob (35_2 ff.) wie von Josua (Jos. 24); die Deutung des Traumes des fremden Königs von Joseph (41) und von Daniel (Dan. 2). An solchen doppelt erzählten Geschichten oder mehrfach vorkommenden Motiven mag der Forscher seine ersten Beobachtungen machen; hat er so seine Augen geschärft und gewisse Linien der Entwickelung gefunden, so mag er weiter auch die nur einmal berichteten Sagen mit einander vergleichen. Dann wird er beginnen zu sehen, wie ausserordentlich mannigfaltig diese Sagen sind; da haben wir die derbsten und die zartesten, die anstössigsten und die erhabensten, solche, die naive, halb polytheistische Religion zeigen, und andere, in denen sich die idealste Ausgestaltung des Glaubens ausspricht. — Weiter ist die Geschichte der Sagen aus den einzelnen Erzählungen selbst zu erkennen. Da erblicken wir, wenn wir scharf zusehen, Umarbeitungen im neuen Sinne, leisere oder umfassende; ferner Zusätze, die einen neuen Gedanken, den der Erzähler in der alten Geschichte vermisste, hinzubringen (z. B. 13_{14} ff. 18_{17} ff. $_{23}$ ff. 19_{17} ff. 21_{11} ff. 22_{15} ff. u. a.); in einzelnen, seltenen Fällen dürfen wir gar annehmen, dass eine ganze Erzählung der Tradition hinzugefügt worden ist (cap. 15); solche Zusätze erkennt man daran, dass sie verhältnismässig inkonkret sind: die Erzählungskunst, die in alter Zeit in hoher Blüte stand, ist in späterer gesunken, und besonders den Spätesten kommt es mehr auf Gedanken als auf Erzählung an; daher enthalten solche Zusätze ganz gewöhnlich Reden. Manchmal sind auch kurze erzählende Notizen den Sagen hinzugefügt worden, so, wenn es von Jaqob ganz kurz heisst, dass er in Sichem einen Acker gekauft habe 33_{18} ff., dass Debora bei Bethel gestorben und begraben sei 35_5 u. a. Mehr als die Hinzufügungen sind sicherlich bei diesen treuen Erzählern die Weglassungen, die das anstössig Gewordene wegschaffen sollen; Lücken gewahren wir in den Sagen auf Schritt und Tritt (nach 1_2, in 9_{22}, nach 12_{17}, nach 16_{14}, vgl. S. 166 f.; von der Ḥebronsage fehlt der zweite Teil vgl. S. 175; u. a.). Ja manchmal ist den Späteren so vieles anstössig geworden oder hatte das Interesse für sie verloren, dass einige Sagen ganz zum Torso geworden sind: so die Sagen von den Engelehen (6_1 ff.), von Ruben (35_{22}), von Maḥᵃnaim (32_1 ff.). In anderen Fällen sind uns nur die Namen der Sagengestalten ohne ihre Sagen überliefert: so von den Urvätern der Menschheit, von Naḥor, Jizka, Milka (11_{29}), Pichol, Aḥuzzath (26_{26}); aus der Sage von dem Riesen Nimrod haben wir nur das Sprüchwort: ein Jagdriese vor Jahve wie Nimrod (10_9). An anderen Beispielen können wir sehen, dass die Geschichten oder einzelne Züge daraus ihren Zusammenhang verloren haben und daher nicht mehr recht verstanden werden: die Erzähler wissen nicht, warum die Taube dem Noah gerade ein Ölblatt brachte (8_{11}), warum sich Juda fürchtete, auch seinen jüngsten Sohn der Tamar zu geben (38_{11}); warum Isaaq nur einen einzigen Segen hatte (27_{38}), und warum er vor dem Segnen gute Dinge essen musste (27_4), warum man ursprünglich erzählt hat, dass Jaqob zu Pᵉnu'el hinkte (32_{32}), u. s. w. Daher liegt es auf sehr vielen Sagen wie ein blauer Duft, der die Farben der Landschaft verhüllt: wir haben oft die Empfindung, dass wir zwar noch im stande sind, die Stimmungen der alten Sagen uns einigermassen wieder herzustellen, dass aber die gegenwärtigen Erzähler

diese Stimmungen nicht mehr recht empfunden haben. — Allen diesen Beobachtungen gilt es nachzugehen, die Gründe zu erkennen, die zu solchen Umgestaltungen geführt haben, und so die innere Geschichte der Sagen zu beschreiben. Hier nur eine kurze Skizze.

Das wichtigste Moment, das in der Geschichte der Sagen hervortritt, ist wohl dies, dass in der späteren Zeit, als die äusseren Verhältnisse, unter denen sie entstanden waren, sich verschoben hatten, auch die Sagen gewisse Veränderungen erfahren haben. Da hat man vergessen, wer der König von G^e^rar eigentlich war (20. 26), und lieber den König von Aegypten eingesetzt (12_{10} ff.): dabei scheint nach Winckler eine Verwechselung von Miṣraim (Aegypten) und einem nordarabischen Volke der Muṣrim, zu denen G^e^rar gehörte, vorgefallen zu sein; wie denn auch Hagar aus einer muṣritischen Araberin zu einer Miṣriterin d. h. Aegypterin geworden ist. Oder man hat zu einer Zeit, wo die Philister G^e^rar im Besitz hatten, dieses Volk auch in die alte G^e^rarsage eingesetzt, wovon die älteste Rezension der Geschichte noch nichts weiss (21_{22} ff. 26). Die Gestalt Hagars, einst Typus des unbändigen Beduinenweibes (16), hat in der späteren Tradition, die in der Wüste nicht Bescheid wusste, diese charakteristische Farbe verloren (21). Die Geschichten von Jaqobs Hirtenkunststücken bei Laban (30_{25} ff.), einst das Entzücken der sachverständigen Zuhörer und daher weit ausgesponnen, sind später für Hörer oder Leser, die dafür kein Interesse hatten, stark verkürzt worden (vgl. S. 301). Auch von den Theorieen über das allmähliche Entstehen menschlicher Künste und Fertigkeiten (4_{17} ff.) sind uns nur Bruchstücke erhalten. Sehr vielfach wird das Charakteristische der Sagen fern von den Lokalen, an denen es verstanden ward, abgeblasst oder durch andere Züge ersetzt worden sein; besonders deutlich ist das an den Kultussagen, wovon im folgenden noch geredet wird. Noch viel mehr Sagen werden vergessen worden sein, da das Interesse für sie aufgehört hatte. Dazu kommt, dass die Phantasie, die durch solche Erzählungen mächtig angeregt ist, fast unwillkürlich weiterarbeitete. Wir können solche Weiterausführungen und drgl. hie und da verfolgen.

Für uns das Wichtigste ist die Geschichte der Religion. In sehr vielen Sagen der Genesis ist eine monotheistische Tendenz zu beobachten, eine Scheu vor der Mythologie, wovon schon oben die Rede war S. XVII f. LVII. Diese Stimmung hat in Israel fort und fort gewirkt. So ist es geschehen, dass eine Reihe von Sagen stark abgeblasst worden sind. Bei dem Schöpfungsmythus, von dem wir poetische Varianten von älterer Haltung haben, ist die Geschichte dieser Entfernung des Mythologischen noch zu beobachten (vgl. S. 107 f.); auch die Sintfluterzählung ist schon im ältesten hebräischen Berichte (bei J) sehr blass, jedenfalls aus demselben Grunde. Andere, wie die Sagen von den Engelchen (6_1 ff.) und von Maḥ^a^naim (32_1 ff.), die in älterer israelitischer Tradition noch vorhanden gewesen sind, sind gegenwärtig ganz verstümmelt. Von den »N^e^philim«, den hebräischen »Titanen«, die einst, wie es heisst, hochberühmt gewesen sind (6_4), haben wir nichts als den Namen. — Ferner können wir beobachten, wie die älteren Sagen sehr naiv von Jahves Erscheinen auf Erden reden, wie aber die spätere Zeit hieran Anstoss genommen und die göttliche Offenbarung immer mehr verfeinert hat. Während nach ältestem Glauben die Gott-

heit selbst unbefangen unter den Menschen gewandelt war — so noch gegenwärtig in der Paradieses- und Sintflutsage —, kleidete die spätere Zeit die Theophanie in den Schleier des Geheimnisses: nur in dem Dunkel der Nacht ist Gott erschienen und bei Aufgang der Sonne verschwunden (19); oder er ist von Menschen unerkannt aufgetreten (18): so hat die Gottheit sich offenbart und doch ihr Wesen nicht ganz enthüllt. Noch spätere Rezensionen setzen für die Gottheit selbst ein untergeordnetes göttliches Wesen ein, das J »Jahves Bote«, E »Gottes Bote« nennt; diese Umarbeitung ist aber nicht konsequent geschehen: es sind Stellen genug stehen geblieben, die die Erscheinung Jahves selbst voraussetzen, so dass die ältere Rezension unter der jüngeren noch hervorleuchtet (vgl. S. 164 f.). Dieselbe Stimmung hat dazu geführt, die Erscheinung Gottes auf Erden in eine Traumoffenbarung (z. B. 21_3) zu verwandeln, oder zu behaupten, dass der Bote im Himmel geblieben sei und von dort her zum Stammvater gesprochen habe (z. B. 21_{17}): das Geheimnis des Traumlebens hat die sich offenbarende Gottheit umschleiert, oder man hat sie überhaupt nicht mehr gesehen, sondern nur noch gehört. Das letzte Glied in dieser Entwickelung sind diejenigen Sagen, in denen die Gottheit nicht mehr an einer bestimmten Stelle der Geschichte erscheint, sondern in denen sie als letzter verborgener Hintergrund des Ganzen waltet, so in der Rebekka- und Josephgeschichte. So geht es in der Genesis in vielen Zwischenstufen von krasser Mythologie bis zu einem, uns ganz modern anmutenden Vorsehungsglauben. Ein wahres Wunder ist, dass die P^e^nu'elsage (32_{25} ff.) in so uralter Gestalt überliefert ist; hier hat man sich geholfen, indem man im Unklaren liess, wer eigentlich der Gott, der Jaqob überfällt, gewesen sei. — Wir beobachten in diesem Prozess der Verfeinerung der Offenbarung zugleich, wie sich die Verbindung der Kultusstätten und der Gottheit löst: der älteste Glaube, dass der Gott gerade an diese Stelle gehöre und nur hier wirken könne, tritt in keiner einzigen Sage der Genesis deutlich hervor. Vielmehr ist die Meinung der Sagen, die Stätten seien der Gottheit heilig, weil sie hier einmal in der Urzeit dem Ahnherrn erschienen sei. Auch die uralte Ḥebronsage, die die erscheinende Gottheit noch essen lässt (18_8), erzählt nicht mehr, dass die Gottheit aus dem Baume hervorgekommen sei. In der Geschichte von Hagars Flucht trifft die Ahnfrau den Gott am Brunnen (16_7); aber welches Verhältnis der Gott eigentlich zum Brunnen habe, wird im Dunkeln gelassen. Wie alt diese ganze Entwickelung ist, sieht man auch an der Bethelgeschichte: älteste Religion hatte den Gott der Stätte, wie der Name des heiligen Steines beth-el = »Gottes-Haus« zeigt, eben in dem Steine gesucht; aber die Späteren glaubten, dass die Gottheit hoch über Bethel im Himmel wohne, und nur eine Leiter vermittelt noch zwischen der eigentlichen Wohnung Gottes und seinem Symbol; dieser Glaube an das himmlische Haus der Gottheit hat, wie die Sage zeigt, schon auf polytheistischer Stufe bestanden: viele göttliche Wesen sieht Jaqob auf der Leiter auf und niedersteigen (vgl. S. 284)! — Viele Kultussagen sind uns in sehr abgeblasster Gestalt überliefert: aus der Ismaelgeschichte (in beiden Rezensionen 16. 21), ebenso aus den Sagen von Ḥebron (18), Maḥ^a^naim (32_1 ff.), P^e^nu'el (32_{25} ff.) u. a., hören wir überhaupt nicht mehr, dass die Stätten, an denen sie spielen, Orte des Gottesdienstes sind. Die Sage von der Opferung Isaaqs

(22), einst eine Kultussage, hat in der überkommenen Rezension keine ätiologische Absicht mehr, sondern ist nur ein Charaktergemälde. Auch in der Pᵉnu'elsage ist jetzt das Ätiologische vergessen (vgl. S. 323). Die Salbung des Steines zu Bethel (28_{18}), einst eine Opferhandlung, scheint gegenwärtig nur noch eine Art Weiheritus zu sein. Die Maṣṣeben, einst heilige Steine, Symbole der Gottheit, sind jetzt nur noch einfache Denk- oder Leichensteine (vgl. S. 282. 337). Die Machpelahöle, einst wohl der Sitz eines Kultus, ist in unserer Erzählung nur noch die Grabstätte der Ahnherren (vgl. S. 242). U. s. w. Diese Abblassung der Kultussagen zeigt deutlich, dass diese Geschichten uns nicht in der Gestalt erhalten sind, wie sie ursprünglich am Orte selbst zur Begründung seiner Heiligkeit erzählt sein mögen, sondern so, wie sie in späterer Zeit und fern von den Stätten im Volke umgingen. Zugleich erkennt man an dieser blassen Haltung der volkstümlichen Heiligtumssagen, dass die Heiligtümer aufgehört hatten, dem Volke oder vielleicht gewissen Kreisen im Volke im Vordergrunde des religiösen Interesses zu stehen. Das Band zwischen Heiligtümern und Religion war schon gelockert, als die leidenschaftliche Polemik der Propheten es zerschnitt. Wie hätte sich auch sonst das Volk von Juda die »deuteronomische Reformation«, die diese Stätten mit Ausnahme des Königstempels von Jerusalem zerstörte (II Reg. 23), gefallen lassen! — Mannigfaltigste Aussagen giebt die Genesis auch über das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen. Da hören wir in alten Sagen, wie Gott die Menschen in Schranken hält, wie er einzelne nach seinem Wohlgefallen behütet und begünstigt, wie er sein Volk vor anderen Völkern hoch und herrlich macht. In einzelnen uralten Sagen kommt bei solchem Handeln Gottes der Gedanke an sittliches oder religiöses Verhalten der Menschen gar nicht in Betracht: Gott offenbart sich dem Jaqob zu Bethel, weil Jaqob gerade nach Bethel kommt; ebenso, wie die Gottheit ohne erkennbaren Grund zu Pᵉnu'el auch Jaqob überfällt; Gott hat an Abels Opfer sein Wohlgefallen, weil er Abel als Hirten liebt; an Hagars unbeugsamem Trotz hat er seine Freude (16); er behütet Abraham in Aegypten und macht, dass die Lüge des Erzvaters einen guten Ausgang nimmt; bei einem Konflikt des Erzvaters mit anderen nimmt Gott die Partei seines Lieblings, auch dann, wenn er offenbar Unrecht hat, wie Abraham vor Abimelech (20_{7}), oder wenn er mit recht zweifelhaften Praktiken umgegangen ist, wie Jaqob bei Laban (30_{25}ff.) u. a. — Daneben giebt es aber auch Sagen, die auf höherem Niveau liegen, wonach Gott seine Gnade von der Gerechtigkeit der Menschen abhängig macht: das frevelhafte Sodom hat er zerstört, Loṭ aber wegen seiner Gastfreundschaft verschont; Onan hat er wegen seiner Lieblosigkeit getötet (38_{9}f.), Qain des Brudermords wegen von sich gewiesen; Joseph, dem er half, war durch seine Keuschheit und durch seinen Edelmut seiner Hülfe würdig; Abraham hat er wegen seiner Freundlichkeit gegen Fremde einen Sohn geschenkt (18). Diese Sagen gehören, absolut genommen, einer späteren, sittlicher empfindenden Zeit an; in Israel aber sind sie uralt; der Glaube, dass Gott mit Wohlgefallen auf den Gerechten sieht, aber dem Frevler nach seinem Frevel vergilt, ist sicherlich von jeher der Religion Israels vertraut gewesen (vgl. z. B. I Sam 24_{20} II 3_{39}). Im weiteren Sinne mag man hierzu noch eine andere Gruppe rechnen, die davon erzählt, dass Gott sich der Elenden und

Verzweifelnden erbarme; dies geschieht besonders ergreifend in der Sage von Hagars Verstossung (21). Eine dritte Art von Sagen betont mit Accent, was es ist, das Gottes Wohlgefallen erwirbt: der Glaube ist es, der Gehorsam, das unerschütterliche Vertrauen, was Gott als Gerechtigkeit anrechnet. Noah baute auf Gottes Befehl ein Schiff auf trockenem Land (vgl. S. 54); Abraham verliess die sichere Heimat und zog in die Fremde, Gottes Worten folgend; er vertraute seiner Verheissung, er werde ein Volk werden, obwohl er noch nicht einmal einen Sohn hatte (15)! So gewannen sie Gottes Gnade. Auch die Sage von Rebekkas Brautwerbung (24) zeigt, wie ein solches unverwandtes Vertrauen auf Gott seinen Lohn findet. In der Sage von Isaaqs Opferung (22) ist ein wundervolles Charaktergemälde entworfen worden, wie der wahre Fromme sich auch dem Schwersten und Furchtbarsten unterzieht, wenn Gott es befiehlt. Das berühmte Gebet Jaqobs (32_{10-13}) stellt die demütige Dankbarkeit des Frommen dar, der sich selbst der göttlichen Gnade unwürdig findet. Die Erzählungen und Stücke, die so vom Glauben reden, bilden den Höhepunkt in der Religion der Genesis; sie sind es in erster Linie, die der Genesis Wert verleihen, auch für die Frömmigkeit der Gegenwart. Man darf in ihnen spätere Gestaltungen sehen. Dass dies Urteil richtig ist, ist bei den meisten von ihnen auch aus anderen Gründen zu beweisen: von der Glaubensprobe des Heros weiss die babylonische Sintflutrezension nichts; Jaqobs Gebet ist im Zusammenhang sekundär (vgl. S. 316), und wie merkwürdig hebt sich dies tief empfundene Gebet von dem sonstigen Verhalten des aalglatten Jaqob ab, wie stark unterscheidet es sich von der Sage, die unmittelbar daneben steht, von Jaqobs Faustkampf gegen die Gottheit! Auch beachte man, wie eigentümlich inkonkret die Geschichte von Abrahams Auszug ist; und die Erzählung von Gottes Bundesschliessung (cap. 15) ist vielleicht gar eine Neubildung ohne alte Tradition! — So können wir hier eine Linie sehen von roheren bis zu den höchsten Gedanken über Gott. Jedenfalls aber lehren diese Sagen, dass es ein Irrtum ist, wenn man glauben wollte, das alte Israel habe nur von dem Verhältnis Gottes zu Israel gewusst; vielmehr ist hier überall von Gottes Verhalten zu einzelnen Menschen die Rede; zwar sind diese Personen z. T. Völkertypen, aber die Sage fasst sie als Personen auf und schildert Gottes Verhalten zu ihnen vielfach in der Art, wie man damals glaubte, dass Gott sich zu Personen verhalte. Man würde mancher dieser Erzählungen den ganzen Reiz nehmen, wenn man das verkennen würde: die Ḥebronsage (18) wird deshalb von den alten Zuhörern so gern gehört, weil sie erzählt, wie Gott die Gastfreundschaft (auch deine und meine!) belohnt; und die Erzählung, wie Gott die Stimme des weinenden Knaben Ismael hörte (21_8 ff.), ist deshalb so rührend, weil sich Gott darin eines Kindes erbarmt: dieser Gott wird auch unserer Kinder Weinen vernehmen! — Eine andere Entwickelungslinie erkennen wir daran, dass ältere Geschichten in naiver Weise profane und religiöse Motive mischen, offenbar ohne daran irgend einen Anstoss zu nehmen: so verherrlicht die Sage von Abraham in Aegypten (12_{10} ff.) die Klugheit des Erzvaters, die Schönheit der Mutter und die Treue Gottes. Die Sintflutsage preist nicht nur Noahs Frömmigkeit, sondern auch (in der Episode vom Aussenden der Vögel vgl. S. 57) seine Klugheit; die Sage von

Hagars Flucht (16) erzählt ganz realistisch von den Zuständen in Abrahams Hause und dann von Gottes Hülfe. Diese Sagen entstammen also einer Zeit, wo Weltliches und Geistliches noch unbefangen in einander lag, wo die Männer Israels für den Gott und den Volkshelden zugleich kämpften (»Schwert für Jahve und Gideon« Jud. 7_{20}), wo sich noch kräftiger Humor mit der Frömmigkeit vertrug: man denke an den lustigen Schlagetot Simson, der zugleich Gottes Nazir (Geweihter) ist, und an den Humor der Sage von Abraham in Aegypten (vgl. S. 151 f.). Nun sieht man an den Varianten, besonders der letzteren Sage (in 20 und 26, vgl. S. 197 f.), dass eine spätere Epoche diese Mischung der profanen und religiösen Motive nicht mehr vertrug; zum mindesten war es ihr ganz anstössig, dass man Gott und zugleich profane Eigenschaften von Menschen verherrliche. So hat denn diese Zeit Geschichten gebildet, die spezifisch »geistlich« sind, d. h. die nur von Gott und von Frömmigkeit handeln, und in denen die profanen Motive zurücktreten; solche Sagen sind die von Abrahams Auszug (12), von der Bundesschliessung (15), von Isaaqs Opferung (22) u. a. Hier ist die vormals volkstümliche Sage im Begriff, »Legende« d. h. eigentümlich »geistliche« Erzählung zu werden. Ob diese Erscheinung zugleich damit zusammenhängt, dass die Sage damals in bestimmte, »geistliche« Kreise eindrang, ist nicht zu sagen. — Die ältere Zeit hat auch Vätersagen gekannt, die rein profaner Natur waren, wie die Sage von Abrahams und Loṭs Trennung (13) oder von Jaqob und Laban. Auch in diese Sagen ist in späterer Tradition manches Religiöse eingedrungen und hat sie verfärbt. Man hat z. B. daran Anstoss genommen, dass Kanaan deshalb Abraham gehöre, weil Loṭ es nicht haben wollte, und daher eingefügt, Gott selber habe Abraham nach Loṭs Weggang noch einmal das Land zugesagt (13_{14-17}). Man hat Bedenken gehabt, zu erzählen, dass Jaqob dem Laban entflohen sei, und daher eingeschaltet, dass Gott ihm diesen Plan eingegeben habe (31_{3}).

Ferner ist aus den Sagen eine ganze Geschichte der Sittlichkeit zu lesen. Sehr viele der Vätersagen sind von der Freude an den Gestalten der Väter getragen. Vielerlei also, was wir an scheinbar Anstössigem in diesen Gestalten finden, ist der Zeit, die sich diese Geschichten zuerst erzählt hat, nicht bedenklich, sondern vielmehr ein Anlass des Vergnügens oder der Begeisterung gewesen. Das alte Volk hat seine Freude an Benjamins Leben vom Raub (49_{27}), an Hagars trotzigem Mut (vgl. S. 169), auch an der Tapferkeit Tamars (vgl. S. 365 f.) und der Töchter Loṭs (vgl. S. 191), die sich Mannessamen nahmen, wo sie ihn fanden, ferner an Abrahams kluger Lüge in Aegypten (vgl. S. 149), an Josephs Schlauheit, der seinem Könige seine Brüder als Schafzüchter vorstellte (47_{1} ff., vgl. S. 408 f.), an Raḥels List, womit sie ihren Vater so meisterlich betrog (31_{34}, vgl. S. 308), und besonders an den Ränken und Schlichen des Erzschelms Jaqob (vgl. S. 263 f. 271 f. 288. 298). Man kann hier unmöglich übersehen, welche Rolle List und Betrug in den Vätersagen spielen, und wie sich das alte Volk darüber amüsiert hat und sich für uns so selber charakterisiert. Nun sehen wir an vielen Beispielen, wie die spätere Tradition an diesen Geschichten Anstoss nahm, sie umdeutete oder umbildete und das Bedenkliche hinwegzuschaffen versuchte, so gut es eben ging. Am deutlichsten ist das in den Varianten der Sage von der Gefahr der Ahnfrau: hier haben Spätere die ganze Geschichte, die ihnen

offenbar höchst bedenklich vorkam, umgestaltet und z. B. Abrahams Lüge in eine Mentalreservation verwandelt (20_{12}), die schimpflichen Geschenke, die der Erzvater für Sara empfängt, als eine Ehrenerklärung umgedeutet (20_{16}), ja schliesslich seinen Reichtum von Jahves Segen abgeleitet (26_{12} ff.); so ist auch die Deportation Abrahams (12_{20}) in ihr Gegenteil verwandelt worden (20_{15}, vgl. S. 197 f.) u. a. Die trotzige Hagar von Kap. 16 ist, damit Gottes Erbarmen mit ihr nicht Anstoss errege, in 21_{8} ff. zu einem unglücklichen, duldenden Weibe geworden (vgl. S. 204). Abrahams Verfahren mit Hagar hat man zu erklären versucht, indem man hinzufügte, Gott habe ihm befohlen, sie zu verstossen (21_{11} ff.). Besonders hat man sich bemüht, Jaqobs Verhalten Laban gegenüber vom Vorwurfe der Unehrlichkeit zu reinigen: in mehreren langen Reden tritt der Erzähler den Beweis an, dass kein Schatten auf Jaqob liege; Jaqobs Frauen und schliesslich selbst Laban müssen sein gutes Recht anerkennen 31_{4} ff. $_{36}$ ff. Auch hier hilft man sich, indem man das für Menschen Bedenkliche Gottes Walten zuschreibt: Gott hat die Herden stets zu Gunsten Jaqobs werfen lassen 31_{7}, und Gott hat selber dem Jaqob die Farbe der Geburten im folgenden Jahre offenbart (vgl. S. 303).. Weniger energisch haben die Erzähler in der Tamargeschichte eingegriffen; aber auch hier haben sie nach Kräften versucht, Juda weiss zu waschen: Juda ist, so betonen sie u. a., zur Hierodule erst gegangen, als seine Ehefrau gestorben war (vgl. S. 365 ff.); wie man sich auch bemüht hat, die den Späteren sehr anstössige Geschichte von Loṭs Töchtern wenigstens für Loṭ glimpflich zu gestalten: Loṭ ist von seinen Töchtern überlistet worden (vgl. S. 192). — Die alte Zeit hat sich sicherlich an den Vätern gefreut, aber sie hat sie nicht für Heilige gehalten und ganz harmlos von ihnen allerlei erzählt, was freilich nicht eben ideal ist. Einige der alten Erzählungen sind darin überaus naturwüchsig: sie schildern die Väter als Typen israelitischen Volkstums, so wie die Menschen in Israel eben sind. So zeichnet die Geschichte von Hagars Flucht (16) die Menschen in Abrahams Haus: Sara als die eifersüchtige Ehefrau, Hagar als trotzige Sklavin und Abraham als verträglichen Ehemann. Dergl. hat die spätere, »geistlich« empfindende Zeit nicht mehr ertragen; diese Zeit hat vielmehr in den Vätern stets Muster der Frömmigkeit gesehen und zwar der hochgesteigerten, zarten Frömmigkeit, die dies Geschlecht besass. Dadurch ist in das Bild der Väter eine eigentümliche Dissonanz gekommen: derselbe Abraham, der seinen Sohn Ismael ins Elend gestossen hat (21_{14}), der kein Bedenken hat, Sara dem fremden Könige preiszugeben und gar Geschenke für sie annimmt (12_{10} ff.), das soll derselbe sein, der das hohe Beispiel des Glaubens für alle Zeiten ist! Und der schlaue Jaqob spricht das wundervolle Dankgebet (32_{10} ff.)! Wir lösen diese Dissonanz auf, und wir befreien diese Sagen von dem hässlichen Verdacht der Unwahrhaftigkeit, wenn wir erkennen, dass die verschiedenen Töne aus verschiedenen Zeiten entstammen. — Die alte Zeit hat auch kein Bedenken getragen, hie und da das Recht der Fremden den Vätern gegenüber unbefangen zuzugeben: so Pharaos Recht gegenüber Abraham (12_{18} f.) und Esaus gegen Jaqob (27_{36}); ja einige der Väter hat man einfach preisgegeben: Simeon, Levi und Ruben sind vom Ahnherrn verflucht worden (49_{3-7})! Israelitischer Patriotismus war damals noch so gesund, dass er dergl. vertrug. Aber die spätere Zeit mit ihrer überstiegenen, einseitigen

Verehrung des »Volkes Gottes« ertrug es nicht, dass die Väter einmal Unrecht gehabt haben könnten. So sieht man, wie einer der Erzähler sich Mühe giebt, zu zeigen, dass Abraham doch Abimelech gegenüber nicht ganz im Unrecht sei (in der Rede 20_{11-13} E, vgl. S. 196). Aus demselben Grunde, um nichts Schimpfliches über die Väter berichten zu müssen, hat man aus der Geschichte von Rubens Verfluchung nur ein Bruchstück überliefert (35_{21} f.) und die Sage von Simeon und Levi (34) in mehrmaligen Versuchen umgestaltet: zuerst hat man Entschuldigungsgründe für die Brüder gesucht: sie haben doch die Ehre ihrer Schwester verteidigt (J), schliesslich hat man sie gar gerechtfertigt und ihren Verrat an Sichem als ganz natürlich hingestellt; auch hier muss Gott schliesslich für sie Partei nehmen (E, vgl. S. 330 f.). Solche Umgestaltungen sind uns nicht immer sympathisch; und manchmal mag es uns scheinen, als ob sie die Sache eher schlimmer als besser machen; so ist uns die Lüge Abrahams, der sein Weib als seine Schwester ausgibt (12_{12} f.), eine Lüge, an deren Schlauheit das alte Volk sich freut, immer noch einträglicher als die Mentalreservation (20_{12}), die dafür eingesetzt worden ist, und die uns jesuitisch erscheint; doch darf man sich darüber die Freude über diese allmähliche Verfeinerung des sittlichen Urteils nicht nehmen lassen, die wir in der Genesis deutlich gewahren.

Über die Geschichte des ästhetischen Geschmacks, die in diesen Sagen niedergelegt worden ist, ist im Vorhergehenden schon gehandelt worden (§ 3); hier nur einige Hinzufügungen. Einen tiefen Blick in das Herz des alten Volkes tut man, wenn man die Hauptmotive zusammenstellt, an denen sich das Auge der Sage erfreut. Das soll an dieser Stelle nicht geschehen[1]; nur kurz soll berührt werden, wie wenig hier von Mord und Krieg die Rede ist: darin unterscheiden sich die Sagen der Genesis aufs stärkste von den altgermanischen, in denen Kampf und Krieg das ist, was das Leben des Mannes ausfüllt, und was man vom Manne erzählt. Um so mehr redet die Genesis dagegen von friedlichen Beschäftigungen und häuslichen Dingen, besonders vom Kinderzeugen; auch Essen und Trinken spielt eine grosse Rolle. Im Leben der Bauern und Hirten wissen diese Erzähler vortrefflich Bescheid und sind daher eine Hauptquelle für unsere »Archäologie«; in politischen Dingen sind sie nicht erfahren, darin sind sie vielmehr volkstümlich-naiv. — Die älteren Sagen sind oft recht derb: man denke nur an die Sage von der trotzigen Hagar (16) oder daran, wie Jaqob zum Vergnügen der Zuhörer seinen blinden Vater betrügt (27), oder gar an die überaus derbe Art, wie Labans witziges Töchterlein ihren Vater hintergeht (31_{33} ff.): es muss ein kräftiges Geschlecht gewesen sein, das an solchen Geschichten sein Gefallen hatte. Ganz anders spätere Erzählungen, die von Thränen überfliessen, wie die Sage von Hagars Verstossung (21), von Isaaqs Opferung (22) und besonders die Josephsagen: hier spricht sich ein neues Geschlecht aus, das Rührung und Thränen liebt. — Auch dies unterscheidet ältere und jüngere Zeit, dass jene an den wohlbekannten Dingen der nächsten Umgebung Gefallen hat, während diese ihren Erzählungen einen pikanten Reiz zu geben sucht, indem sie die Sage in der Ferne spielen lässt und

[1]) Einiges darüber bei Holzinger, Hexateuch S. 123 ff., aber bei Gelegenheit der Schilderung des Jahvisten.

die Beschreibung fremdartiger Sitten einflicht (Josephsage). Damit mag man vergleichen, dass die alten Sagen ihre Figuren so handeln lassen, wie Menschen eben handeln: jede Ehefrau würde sich über die Frechheit des Kebsweibes entrüsten (16_5), und jeder gute Bruder würde die Schande seiner Schwester rächen (34_7), während eine spätere Kunst gerade die Abweichung von dem Gewöhnlichen interessant findet: z. B. die Art, wie Rebekka wider alle Sitte von ihrem Bräutigam heimgeholt wird (24_{61}ff.), oder wie der sterbende Jaqob die Anbetung nicht auf dem Fussboden, sondern auf dem Bette vollzieht (47_{31}).

Wir haben demnach eine Fülle von Instanzen, nach denen wir Alter und Jugend der Erzählungen ansetzen können; manchmal sind wir im stande, eine ganze kleine Vorgeschichte der betreffenden Sage zu zeichnen, so in der Hagarsage von cap. 16, wo zuerst ein El, dann Jahve selber, dann sein Bote der erscheinende Gott gewesen ist (vgl. S. 164f.). Manchmal führen eine Reihe verschiedener Instanzen zu demselben Resultat, dass eine Sage jung oder alt ist; so ist die Sage von Abraham in Aegypten (12) aus vielen Gründen für sehr alt zu halten: sie ist sehr kurz, trägt uraltes Lokalkolorit und idealisiert die Gestalten nicht, u. a.; die Josephsage dagegen ist nach vielen Instanzen für sehr jung zu halten: sie hat den spätesten, breit ausgeführten Stil, wenig ätiologische Züge, enthält den Vorsehungsglauben, u. a. Sehr oft aber durchkreuzen sich die verschiedenen Erwägungen: die Sage hat dann Altes und Junges bunt durcheinander; so ist die Erzählung von Kap. 15, da sie keine Verwickelung enthält, verhältnismässig jung; aber die Gotteserscheinung in Feuer und Rauch ist sicherlich eine uralte Idee. Die einzelnen Entwickelungen haben nicht reinlich abgeschlossen, Altes hat sich oft noch lange behauptet; möge man sich also diese Geschichte der Sagen nicht einfach und gradlinig, sondern recht bunt und wechselvoll vorstellen.

Überblicken wir noch einmal diese ganze Geschichte der Umgestaltungen, so werden wir uns sagen müssen, dass wir sicherlich nur einen geringen Teil des ganzen Prozesses übersehen. Diese Umbildungen werden schon seit lange im Werke gewesen sein, auch schon zu einer Zeit, in die uns unsere Quellen keinen Einblick gewähren. Das mag uns warnen, den Ursinn der Sagen allzurasch feststellen zu wollen.

Und wenn es uns kaum möglich ist, aus unseren Quellen den Ursinn der Sagen anzugeben, so dürfen wir auch nicht beanspruchen, in jedem einzelnen Falle zu wissen, wer die Gestalten der Vätersage ursprünglich gewesen sind. Einige davon sind eigentlich Namen von Ländern, Völkern und Stämmen, so Israel, Ismael, Ammon, Moab, Hagar, Qeṭura und die Stämme Israels, auch wohl Raḥel und Lea. In einer Inschrift Thutmosis III (ca. 1500) wird ein mittelpalästinensischer Stadt- oder Gauname J‘qb’ar erwähnt, was einem hebräischen Ja‘qob’el entsprechen würde (hebr. l = äg. r); der Name Jaqob-el würde sich zu Jaqob verhalten wie Jiphtaḥ-el und Jabneel zu Jiphtaḥ und Jabne; alles das sind Stamm- oder Ortsnamen wie auch die Namen Israel, Ismael, Jeraḥmeel, Jizre‘el. Auch von hier aus würde sich also ergeben, dass Jaqob ursprünglich ein kanaanäischer Gauname ist, der bereits vor Israel in Kanaan

existiert hat.[1]) Der Name Aser findet sich in Inschriften Setis I und Ramses II (ca. 1400) als Name eines nordkanaanäischen Stammes.[2]) Mit dieser Behauptung, dass einige der Gestalten die Namen von Völkern tragen, ist aber nicht gesagt, dass sich auch das Meiste, was von ihnen erzählt wird, oder auch nur das Gesamtbild ihrer Personen aus Völkerschicksalen erklärt: sehr vieles — damit müssen wir beständig rechnen — was jetzt von einem solchen Volksheros erzählt wird, kann erst nachträglich auf ihn übertragen sein. — Eine weitere Frage ist, ob diese Stammesnamen nicht zugleich ursprünglich Götternamen gewesen sind; wie z. B. Assur Name zugleich des Gottes von Assur ist. Dies ist anzunehmen für Gad, der zugleich der Name des Glücksgottes ist; ferner für Edom vgl. den Namen ʿObed-edom, »Diener des Edom«, Wellhausen Composition² S. 47 A. 2, Ulmer, Semit. Eigennamen S. 25 f. Götternamen hat man ferner vermutet in Šelaḥ (vgl. den Namen Meᵉthušelaḥ = Mann des Šelaḥ), Reᵉʿu (vgl. den Namen Reᵉʿu'el), Naḥor (der Name ist als Name eines aramäischen Gottes Naḥar wiedergefunden, vgl. S. 138), Teraḥ (vielleicht = dem nordsyrischen Gott Tarḫu), Haran (vgl. den Namen Bethharan = Tempel des Haran). Sara und Milka sind, wie wir wissen, Namen der Göttinnen von Ḫarran gewesen, womit vielleicht die biblischen Gestalten der Sara und Milka zusammenhängen. Hiernach liegt der Gedanke nicht ferne, dass Abraham, der Mann der Sara, an die Stelle des (Mond-)Gottes von Ḫarran getreten sei. Auch Laban erinnert durch seinen Namen an einen Gott: lᵉbana = Mond; dass Laban als Hirte dargestellt wird, würde zu seinem Wesen als Mondgott passen: der Mondgott könnte als Hirte der Wolken vorgestellt werden. Bei anderen Gestalten, wie z. B. Rebekka können wir nicht einmal eine Vermutung äussern. In älterer und neuerer Zeit hat man immer wieder versucht, auch die Gestalten von Abraham, Isaaq, Jaqob und Joseph als ursprüngliche Götter zu erklären. Es ist ohne weiteres zugegeben, dass diese Vermutung sehr nahe liegt. Die Sage als ganze Gattung — freilich nicht jede einzelne Sage — ist aus dem Mythus entstanden; zum mindesten kommen viele Sagen von Mythen her. So ist diese Deutung sehr plausibel für die Geschichten von Jona im Bauche des Meerungeheuers, von Esther (Istar), von Simson (Šemeš = Sonne) u. a. Was liegt näher, als diese Erklärung auch bei den Sagen der Genesis zu versuchen, deren Ursprung z. T. in prähistorische Zeit fällt, in der die Mythen zu Hause sind. Aber — dies ist unsere Überzeugung — die bisherigen Deutungsversuche sind nicht glücklich gewesen und haben diese Annahme einstweilen nicht erwiesen. Derjenigen Stücke, die wir mit einiger Sicherheit als Nachklänge mythischer Erzählungen deuten könnten, finden wir in den Vätersagen — von den Ursagen soll hier abgesehen werden — nicht viele: die Notiz, dass Abraham mit 318 Knechten die Feinde geschlagen habe (14_{14}), mag nach Winckler[3]) auf einen Mythus vom Monde zurückgehen, der 318 Tage im Jahre sichtbar ist; Jaqobs Kampf mit der Gottheit führt darauf, dass dieser Jaqob eigentlich ein Gigant ist: hier wird man also einen abgeblassten Mythus aufs drin-

[1]) Vgl. Ed. Meyer ZAW 1886 S. 1 ff., W. Max Müller, Asien und Europa S. 162 ff., Luther ZAW 1901 S. 60 ff.

[2]) W. Max Müller, Asien und Europa S. 236 ff.

[3]) Gesch. Isr. II., S. 27.

gendste vermuten[1]); der Traum Josephs, dass Sonne, Mond und elf Sterne sich vor ihm neigen müssen (37_9), wird ursprünglich ein Orakel auf den Herrn des Himmels sein, vor dem sich die höchsten Gewalten des Himmels beugen; doch ist dieser Traum, wie es scheint, erst nachträglich in die Josephgeschichte eingedrungen (vgl. S. 357). Ehe wir aber für eine Gestalt der Genesis behaupten dürfen, dass sie Züge eines früheren Gottes trage, müssen wir, wenn nicht einfach Namensgleichheit vorliegt, verlangen, dass uns nicht nur einzelne Momente einer Geschichte als mythisch erklärt werden, sondern dass uns gezeigt wird, dass ganze Sagen frappante Ähnlichkeit mit erhaltenen Mythen tragen, oder dass solche Sagen in ganz deutlicher Weise sich als Mythen verstehen lassen. Dieser Nachweis ist den bisherigen Forschern noch nicht gelungen.[2]) Hoffen wir, dass die Zukünftigen glücklicher sein werden! Auf keinen Fall aber möge man verkennen, dass das historische Israel, das sich diese Sagen erzählt, in Abraham, Isaaq, Jaqob nicht Götter, sondern seine Väter, Menschen gesehen hat[3]). Und ferner müssen wir verlangen, dass diejenigen Forscher, die die etwaigen mythischen Grundlagen dieser Sagen erkennen wollen, zuvor die, uns aus unseren Quellen deutliche Geschichte dieser Sagen aufs genaueste erforschen[4]); nur für die ältesten Bestandteile der Sagen darf man eventuell mythische Herkunft annehmen. Demnach sind wir nicht im stande, zu sagen, was die Gestalten Abraham, Isaaq, Jaqob, auf die es uns vor allem ankommt, ursprünglich bedeutet haben mögen. Dies ist aber auch keineswegs sonderbar. Diese Dinge sind uns zu alt. — Die »apologetische« Betrachtung pflegt grossen Wert auf die Geschichtlichkeit der Gestalt Abrahams zu legen; da-

---

[1]) Weitere Spuren der ursprünglichen Gottheit Jaqobs sieht Luther ZAW 1901 S. 70 ff. in den Namen »Stein, Felsen Israels«, »Stier Jaqobs«; er meint, die Namen hätten ursprünglich den dem Gott Jaqob heiligen Stein und den Stier, in dem der Gott Jaqob verehrt wird, bedeutet. Ebenso ist er geneigt, mit Holzinger (Genesiskommentar S. 206) und Staerk (Studien I S. 59 ff.) das Wort »Schrecken Isaaqs« Gen. $31_{42.\ 53}$ als den Schrecken vor dem Gott Isaaq zu verstehen. Alles dies ist freilich sehr fraglich.

[2]) Die ältere Theorie Goldzihers (Mythos bei den Hebräern 1876), der wesentlich aus Namensetymologieen schloss, ist jetzt bereits verschollen. Stucken (Astralmythen I Abraham, II Lot, III Jacob, IV Esau) basiert seine Behauptungen auf einzelne Momente in den Sagen, für die er in der ganzen Welt Parallelen in verwirrender Fülle zusammensucht; aber diese Parallelen sind oft nur sehr ungefähre. Wie Etana, nach dem babylonischen Mythus vom Adler zum Himmel emporgetragen, auf die Erde herabschaute, so schauen nach Stucken auch Abraham und Lot von Bethel ins Land, so blickt Abraham zum Himmel und auf Sodom. Aber solche Analogieen sind zum Stich zu schwach. Winckler, Geschichte Israels II 1900, der auf diesem unsicheren Fundament weiter baut, stützt sich namentlich auf die charakteristischen Zahlen; die vier Weiber Jaqobs seien die vier Mondphasen, die zwölf Söhne die Monate; die sieben Kinder Leas die Gottheiten der Wochentage, die 300 Silberlinge, die der jüngste, Benjamin erhält, seien die 30 Tage des letzten Monats, die 5 Ehrenkleider die fünf Schalttage, das Kleid Josephs erinnere an das Kleid der Tamar und Istar (und jedes andere Kleid!); dass er in die Zisterne geworfen worden sei, sei das Hinabsteigen des Tammuz in die Unterwelt; dass sein Kleid in Blut getaucht werde, und dass sein Vater glaube, er sei von einem Tier gefressen, sei eine Erinnerung an den vom Eber getöteten Adonis u. s. w. Demnach können wir in beiden Werken, deren umfassende Gelehrsamkeit und Scharfsinn gern anerkannt sein soll, noch nicht befriedigende Lösungen des Problems sehen.

[3]) Sehr beachtenswert ist, dass die Namen Abiramu und Jaqob-el auch im Babylonischen als Personennamen vorkommen, vgl. S. 139. 262.

[4]) Dies hat Stucken in auffallender Weise verabsäumt; hier sind nicht einmal immer die Resultate der Quellenkritik benutzt.

von kann auch nach unserem Ermessen freilich nicht die Rede sein, und schwer einzusehen ist auch, welche Bedeutung solche Behauptung für die Religion und deren Geschichte haben sollte. Denn selbst, wenn es, wie man wohl annimmt, einmal einen Führer gegeben hätte, der »Abraham« hiess, und der etwa den Zug von Ḥarran nach Kanaan geleitet hat, so ist doch jedem, der Sagengeschichte kennt, dies sicher, dass die Sage nicht im stande ist, über so viele Jahrhunderte heraus ein Bild von der persönlichen Frömmigkeit Abrahams zu bewahren. Die »Religion Abrahams« ist in Wirklichkeit die Religion der Sagenerzähler, die sie Abraham zuschreiben.

§ 5. **Jahvist, Elohist, Jehovist, die älteren Sammlungen.**

Die Sammlung der Sagen hat bereits in mündlicher Tradition begonnen; im Vorhergehenden (S. L f.) ist schon beschrieben worden, wie sich zuerst einzelne Geschichten angezogen haben, und schliesslich grössere Sagenkomplexe gebildet worden sind. Dazu kommen kleinere Stücke, wie die Notiz, dass Jaqob den Acker bei Sichem gekauft habe u. a. Auch Verbindungsstücke sind von solchen Sammlern geschaffen worden, so besonders die Geburtsgeschichte der Söhne Jaqobs (29_{31} ff.), die keine Volkssage ist, aber von alten Erzählern erdichtet worden ist und schon vor J und E bestanden haben muss (vgl. S. 292). Die Aufzeichnung der Sagen hat diesen Prozess der Sammlung fortgesetzt. Diese Niederschrift der volkstümlichen Traditionen wird in einer Zeit erfolgt sein, die überhaupt zum Schriftstellern neigte, und wo man befürchten mochte, dass diese mündliche Tradition aussterben könnte, wenn man sie nicht durch die Schrift fixierte. Man darf sich etwa vorstellen, dass in jener Zeit die Zunft der Sagenerzähler aus Gründen, die wir nicht kennen, aufgehört hatte. Die schriftliche Fixierung wird dann ihrerseits mit dazu beigetragen haben, die noch vorhandenen Reste mündlicher Tradition zu töten; so, wie das schriftliche Gesetz die Institution der Priestertora, und wie der neutestamentliche Kanon die urchristlichen Pneumatiker getötet hat.

Die schriftliche Sammlung der Sagen ist nicht von Einer Hand und in derselben Zeit geschehen, sondern von mehreren oder gar vielen in einem ganzen langen Prozess. Wir unterscheiden in diesem Prozess zwei Stadien: das ältere, dem wir die Sammlungen des Jahvisten (J) und Elohisten (E) verdanken, dann eine spätere, durchgreifende Umarbeitung durch den sog. Priesterkodex (P). Im Vorhergehenden sind daher im wesentlichen nur die Sagen, die wir aus J und E kennen, benutzt worden. Alle diese Sagenbücher enthalten nicht nur diese Ursagen, sondern erzählen zugleich die weiteren Geschichten; man kann (mit Wildeboer) »die Erwählung Israels zum Volke Jahves« als ihr Thema bezeichnen; in den folgenden Erörterungen aber sollen sie im allgemeinen nur insoweit behandelt werden, wie sie für die Genesis in Betracht kommen.

Die Unterscheidung dieser drei »Quellenschriften« der Genesis ist ein gemeinsames Resultat der alttestamentlichen Wissenschaft, an dem anderthalb Jahrhunderte gearbeitet haben. Seit dem Erwachen der modernen protestantischen Wissenschaft von der Bibel hat man die kritischen Fragen an der Genesis mit

besonderer Vorliebe behandelt. Ein ungeheurer Aufwand von Fleiss, von Scharfsinn, von genialer Konzeption ist an diese Arbeit verwandt worden; und ein Werk ist als Resultat zu stande gekommen, auf das der Theologe stolz sein darf. Man vermag gegenwärtig die Quellenschriften in vielen Fällen bis auf den Vers, in einigen bis auf das Wort zu bestimmen, wenn auch natürlich manches immer im unklaren bleiben wird. Die letzte entscheidende Wendung in der Geschichte der Kritik der Genesis ist durch Wellhausen geschehen, der uns in seinem Meisterwerk »Prolegomena zur Geschichte Israels« gelehrt hat, die Quellen der Genesis chronologisch zu bestimmen und in den Gesammtverlauf der Religionsgeschichte Israels einzusetzen. In einer jüngsten Phase der Kritik hat man erkannt, dass die Quellenschriften J, E und P selber wieder auf Unterquellen zurückgehen; dies ist für J besonders in Budde's »Urgeschichte« gezeigt worden.

Wie ist nun die litterarische Art der »Quellen« J und E und ihrer Unterquellen zu beurteilen? Zunächst ist allgemein zugegeben, dass diese Schriften auf mündlicher Tradition beruhen, dass sie Sammlungen sind. Aber solcher »Sammlungen« sind mehrere Arten denkbar: es gibt Sammlungen, von Schriftstellerpersönlichkeiten veranstaltet, die mit allem Bewusstsein darnach gestrebt haben, den mannigfaltigen übernommenen Stoff einheitlich umzuarbeiten, und die es verstanden haben, ihm so den Stempel ihres Geistes aufzudrücken; und es giebt auch Sammlungen, die ohne die Mitwirkung ausgeprägter und bewusster Persönlichkeiten wie von selber zusammengekommen sind, und in denen die übernommenen Stücke lose neben einander stehen, ohne eine strenge Einheitlichkeit zu zeigen. Es leuchtet ein, dass beide Arten von Sammlungen von der Exegese sehr verschieden behandelt werden müssen; bei der ersten ist es vor allem der Schriftsteller, der erklärt werden muss; bei der zweiten ist es der übernommene Stoff. Wie sind die Quellen J und E und ihre Unterquellen darnach zu beurteilen? Die gegenwärtige Forschung ist geneigt, in diesen Quellen und Unterquellen die Schriftstellerpersönlichkeit zu betonen[1]); man hat versucht, aus den verschiedenen Angaben dieser Schriften ein einheitliches Bild der Verfasser zu gewinnen[2]) und hat vielfach bei der Einzeluntersuchung den überwiegenden Nachdruck auf den Schriftsteller gelegt und den Charakter seiner Schrift als Sammlung hinten angestellt. Dem gegenüber ist aber darauf hinzuweisen, 1), dass diese Schriften keinen streng einheitlichen Charakter zeigen, sondern vielmehr höchst verschiedenartiges Material enthalten; J enthält Einzelsagen (Beispiel 16) und Sagenkränze (so von Abraham-Loṭ, von Jaqob-Esau-Laban, von Joseph), knappe (Pᵉnu'elsage) und ausgeführte (cap. 24) Geschichten, Derbes (16) und Zartes (z. B. 37_{35}), religiös und sittlich Uraltes (Jaqob-Esau-Sage, Ḥebronsage) und Junges (12_1 ff. 15), Geschichten von lebhaften antiken Farben und ganz abgeblasste; nicht viel anders E, der z. B. die rührende Geschichte von Isaaqs Opferung (22) und auch eine Variante der überaus antiken Sage von Jaqobs Ringkampf (vgl. S. 318 f.) enthält. Diese Mannigfaltigkeit zeigt, dass die Sagen des E und noch mehr des J nicht den

[1]) Dillmann, Kommentar zu Numeri S. 629.
[2]) Vgl. z. B. Holzinger, Hexateuch S. 110 ff. 191 ff.

Charakter einer bestimmten einzelnen Zeit, geschweige denn einer Einzelpersönlichkeit tragen, sondern dass sie von den Sammlern im wesentlichen so übernommen sind, wie sie sie vorfanden. 2) Dasselbe lehrt eine Betrachtung der Varianten von J und E. Einerseits stimmen beide vielfach höchst charakteristisch überein: beide befolgen z. B. in der Penu'elgeschichte den knappsten, in der Josephgeschichte den ausgeführtesten Stil; ebendeshalb, weil sie so ähnlich sind, haben sie auch von späterer Hand so vereinigt werden können, dass sie für uns vielfach unerkennbar ineinander fliessen. Anderseits weichen sie von einander häufig ab, wobei J sehr oft das Ältere hat, manchmal aber auch E. So ist die urwüchsige Hagargeschichte des J (16) älter als die thränenreiche des E (21); die Jaqob-Laban-Sage erzählt J knapper und naiver als E; in der Erzählung von der Geburt der Kinder Jaqobs redet J ganz unbefangen von der Zauberwirkung der Liebesäpfel (30_{14} ff.), wofür bei E die Wirksamkeit der göttlichen Gnade eingesetzt ist (30_{17}); in der Dinasage urteilt J, der Jaqobs Entsetzen über die Tat seiner Söhne schildert, gerechter und urwüchsiger als E, wo Gott selber Jaqobs Söhne beschützen muss (vgl. S. 330 f.); in der Josephgeschichte sind die in späterer Zeit verschollenen Ismaeliter des J (37_{25}) älter als die Midianiter des E ($_{28}$); bei Jaqobs Testament erzählt E, wonach Jaqob bei der Geliebten begraben zu werden wünscht (48_{7}), weicher und zärtlicher als J, wonach Jaqob im eigenen Grabe ruhen will (47_{29} ff., vgl. S. 415); u. a. Anderseits kennt E die Philister in Gerar noch nicht, von denen J spricht (21_{32}. $_{34}$ 26); der Betrug Jaqobs (27) durch die vorgebundenen Felle bei E ist naiver als der durch den Geruch der Kleider bei J; die vielen göttlichen Wesen, die Jaqob nach E zu Bethel sieht, sind älter als der eine Jahve bei J (vgl. S. 284); nur bei J, noch nicht bei E, tritt in der Sage vom Vertrage zu Gilead plötzlich eine nachträgliche Israelitisierung ein (31_{52}); in der Josephsage hat der in historischer Zeit verschollene Ruben dieselbe Stelle, die bei J der später viel bekanntere Juda einnimmt; der Sprachgebrauch des E, wonach er in der Genesis den Namen Jahve meidet, ruht, wie oben (S. LV) gezeigt worden ist, auf alter Reminiszenz, die bei J fehlt; doch kann man anderseits nicht verkennen, dass dies ganz konsequente Meiden des Jahvenamens vor Mose zugleich eine theologische Reflexion zeigt, die J's Art noch fremd ist. Diese Beobachtungen, die sich leicht noch vermehren liessen, zeigen auch, dass zwischen J und E keine unmittelbare litterarische Beziehung besteht: weder hat J von E, noch E von J abgeschrieben. Wenn beide Quellen manchmal auch im Wortlaut übereinstimmen, so ist das aus wurzelverwandter Tradition zu erklären. 3) Die Hauptsache ist aber, dass man an der Art, wie die Sagen in diesen Büchern komponiert sind, erkennt, dass es sich hier nicht um einheitliche Werke oder auch nur um Zusammenstellungen von einheitlichen Werken handelt, sondern um Sammlungen, die nicht aus einem Gusse sind und nicht mit einem Male fertig gewesen sein können, sondern die im Laufe einer Geschichte entstanden sind. Diese Erkenntnis wird vor allem durch eine genaue Untersuchung der Art des J zu gewinnen sein, da wir von J das meiste Material in der Genesis haben. Wir unterscheiden in der Urgeschichte des J drei Quellen, von denen zwei ursprünglich selbständige, z. T. parallel laufende Fäden bieten; besonders deutlich scheint, dass J zwei parallele Urväterstammbäume

enthalten hat, neben dem uns überlieferten Qainitenstammbaum noch einen Sethitenstammbaum, von dem 5_{29} ein Rest ist, bei der Vereinigung ist eine dritte Quelle mitbenutzt worden: aus dieser dritten Quelle stammt die Sage von Qain und Abel, die ursprünglich gar nicht in der Urzeit gespielt haben kann (vgl. S. 1 ff.). In den Abrahamgeschichten können wir gleichfalls drei Hände erkennen: in einen Sagenkranz, der Abrahams und Loṭs Schicksale behandelte, sind, wohl aus einem anderen Sagenbuche, andere Stücke, wie die Sage von Abraham in Aegypten und von Hagars Flucht (16), eingesetzt worden; eine dritte Hand hat einzelnes, wie Abrahams Fürbitte für Sodom, hinzugefügt (vgl. S. 140 ff.). Komplizierter ist die Komposition der Jaqobgeschichten (vgl. S. 257 ff.): in den Sagenkranz von Jaqob, Esau und Laban sind einige Kultussagen eingestellt worden; schliesslich sind Sagen von den einzelnen Söhnen Jaqobs hinzugekommen; wir vermögen diesen Prozess als ganzen wohl zu übersehen, sind aber nicht mehr im stande, hier einzelne Hände zu unterscheiden. Während die einzelnen Urgeschichten lose neben einander stehen, sind einige der Abrahamgeschichten und besonders die Jaqob-Esau-Laban-Sagen stärker zu einer Einheit verwoben. Noch fester ist dieser Zusammenschluss in der Josephsage (vgl. S. 349 ff.). Hier bilden die Sagen von Josephs Erlebnissen in Aegypten und mit seinen Brüdern eine wohlgegliederte Komposition; dass aber auch hier mehrere Hände gearbeitet haben, zeigt der Abschnitt von Josephs Agrarpolitik (47_{13} ff.), der den Zusammenhang unterbricht; ganz deutlich ist ferner, dass die Tamarsage (38), die nicht von Joseph handelt, und der »Segen Jaqobs« (49), der keine Sage, sondern ein Gedicht ist, erst später eingestellt worden sind. — Aus dieser Übersicht ergiebt sich, dass J weder selber ein einheitliches Werk ist, noch auf ältere, in sich einheitliche Werke zurückgeht, sondern durch Zusammenarbeiten mehrerer, ja vieler Hände zusammengekommen ist. — Ähnliches sehen wir, wenn auch in der Genesis nur an leisen Spuren, auch an E, in dem die beiden zusammengehörigen Gerarsagen (20. 21_{22} ff.) gegenwärtig durch die Ismaelgeschichte (21_8 ff.) auseinandergerissen sind (vgl. S. 205), und in dem der eine Faden Beʾeršebaʿ von Abraham (21_{22} ff.), der andere von Isaaq abgeleitet hat (vgl. zu 46_{1-3}). — Die Geschichte der litterarischen Sammlung bietet also ein sehr buntes Bild; und wir dürfen sicher sein, *dass wir davon nur einen kleinen Teil überblicken können.* Es mag in alter Zeit von solchen Sammlungen eine ganze *Litteratur* gegeben haben, von der die uns erhaltenen nur Reste sind, ebenso wie die drei Synoptiker die Reste einer grossen evangelischen Litteratur darstellen. Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung bietet eine Rekonstruktion der Quelle des P, die vielfach J verwandt ist (so enthält P ebenso wie J eine Urgeschichte), gelegentlich aber auch mit E übereinstimmt (so in dem Namen »Paddan«, in der Bezeichnung Labans als »des Aramäers«) und in Einzelheiten auch ganz neue Traditionen hinzubringt (so die Notiz, dass Abraham aus *Ur-Kasdim* ausgezogen sei, die Erzählung vom Kaufe der Höle Machpela u. a., vgl. S. 89. 230 f. 341. 445). — Für das ganze Bild der Geschichte der Sammlung aber ist die wichtigste Beobachtung diejenige, die diesen Erörterungen vorangestellt ist: *der ganze Prozess hat schon in mündlicher Tradition begonnen.* Die ersten Hände, die Sagen aufgeschrieben haben, mögen solche schon zusammengehörige Geschichten

ıfgezeichnet haben; andere haben neue Sagen hinzugefügt; so ist der ganze Stoff ıch und nach angeschwollen. Und so sind neben anderen auch unsere Sammlungen und E entstanden. »J« und »E« sind also nicht Einzelschriftsteller, sondern rzählerschulen. Was die einzelnen Hände zum Ganzen beigetragen haben, ist da- ›i verhältnismässig gleichgültig, weil sie sehr wenig individuell verschieden sind, ıd wird sich auch niemals mit Sicherheit erkennen lassen.

Diese Sammler sind also nicht Herren, sondern Diener ihrer Stoffe. Wir dür- n sie uns denken, erfüllt von Pietät gegen die schönen alten Erzählungen und strebt, sie so treulich und gut wiederzugeben, wie sie nur vermochten. Treue t ihre erste Eigenschaft gewesen; darum haben sie so vieles übernommen, was sie ır halb verstanden, und was ihrem eigenen Empfinden fern stand; und sie haben oft esonderheiten einzelner Erzählungen treu bewahrt: so nennt die Erzählung von Re- kkas Brautwerbung die Stadt Ḥarran nicht mit Namen, während andere Stellen ›i J diesen Namen kennen 27_{43} 28_{10} 29_{4} (vgl. S. 223). Anderseits sind solche ımmler weit davon entfernt, die überlieferten Stoffe ohne jede Änderung wieder- ıgeben. Unbewusst haben sie die Sagen durch ihren Geist hindurchgehen lassen: ›r einheitliche Sprachgebrauch der Sammlungen ist ein deutliches Symptom, dass ne solche Umgiessung der Sagenstoffe geschehen ist. Wir dürfen uns vorstellen, ıss die Sammler im stillen an manchem Überlieferten Anstoss nahmen, dass sie hie ıd da verschiedene Überlieferungen kombinierten (vgl. S. 418), die Widersprüche ıter ihnen ein wenig glätteten (vgl. S. 326), einiges Alte wegliessen, anderes Neue, wa ein Stückchen einer ihnen bekannten Variante (vgl. 8_{7}, S. 57) hinzusetzten; das ne oder andere Motiv, das ihnen besonders gefiel, deutlicher ausführten, auch ein- al durch Zusammenfügung verschiedener Traditionen oder sonstwie eine Art Geschichte eubildeten (vgl. S. 335. 291 f.), ferner dass sie sich durch religiöse, sittliche, ästhetische rteile ihrer Zeit bestimmen liessen, dies und das zu ändern. Der Prozess der Umge- altung und Nivellierung der Sagen, der seit so langer Zeit im Werke war, ging also bei ınen weiter. Im einzelnen ist es schwer, ja meist wohl unmöglich, zu unterscheiden, was on solchen Änderungen der mündlichen Tradition angehört, und was durch die Samm- r oder noch später geschehen ist. Im Vorhergehenden ist schon manche Umgestal- ıng besprochen worden, die erst in schriftlicher Tradition vorgenommen worden ist. n allgemeinen wird man geneigt sein, eine innere künstlerische Umformung auf echnung der mündlichen Überlieferung und eine mehr äusserliche, die nur weglässt der hinzusetzt, auf Rechnung der Sammler zu schreiben. Übrigens ruht auf solcher rage nicht das entscheidende Interesse; die Hauptsache bleibt es stets, die inneren ründe einer Umformung zu begreifen. — Auch einige grössere Stücke können da- ıals weggefallen oder stark verstümmelt sein: so ist die Ḥebronsage, wie das Wort 18) deutlich zeigt, auf eine Fortsetzung berechnet, die einen zweiten Besuch der drei Män- er bei Abraham erzählt hat, die aber gegenwärtig fehlt und wohl durch einen Sammler ortgelassen ist (vgl. S. 175); oder andere grössere Stücke sind erst in der Schrift hinzu- ekommen; z. B. diejenigen Stammbäume, die nicht Reste von Sagen, sondern nur Über- ichten ethnographischer Verhältnisse sind (wie 22_{20} ff. 25_{1} ff.); ferner ein Stück ie das Gespräch Abrahams mit Gott vor Sodom (18_{23} ff.), das seiner Art nach spä-

tester Herkunft ist (vgl. S. 179), u. a. Auch ein grosses, uraltes Gedicht ist den Sagen nachträglich hinzugefügt worden, Gen 49. — Das Gesamtbild der durch diese Sammlungen geschehenen Veränderungen vermögen wir nicht zu überschauen; aber trotz der Treue der Sammler im einzelnen dürfen wir uns vorstellen, dass der ganze Eindruck der Sagen durch die Zusammenstellung und Überarbeitung nicht unwesentlich alteriert worden ist. Besonders mögen die bunten Farben der einzelnen Sagen dadurch verwischt worden sein: ursprüngliche Pointen der Sagen treten durch die Verbindung mit anderen Erzählungen zurück (S. 155), die verschiedenen Stimmungen der einzelnen Sagen gleichen sich jetzt, da sie neben einander stehen, aus; Schwankhaftes etwa, das jetzt mit ernsten Geschichten verbunden ist (S. 152), wird nicht mehr als lustig gefühlt; der geistliche Ton einiger Sagen tritt für die Stimmung der Späteren als der das Ganze beherrschende hervor. So machen die Sagen jetzt den Eindruck eines alten, ursprünglich farbenreichen, mehrfach übermalten, stark nachgedunkelten Bildes. Schliesslich ist zu betonen, dass diese Treue der Sammler besonders in der Genesis hervortritt; in den späteren Sagen, besonders in der von Mose, in der das religiöse Interesse noch unmittelbar beteiligt war, mag die Überarbeitung gründlicher gewesen sein.

Die beiden Schulen des J und des E stehen einander sehr nahe; sie müssen ihrer ganzen Haltung nach im wesentlichen derselben Epoche angehören. Unter dem von ihnen mitgeteilten Material werden die Sammler hauptsächlich die jüngsten, also ihrer Zeit und ihrem Empfinden am nächsten stehenden Stoffe mit besonderer Sympathie betrachtet haben. — Ihr Unterschied besteht zunächst im Sprachgebrauch, wovon das bedeutendste Beispiel ist, dass J vor Moses Jahve, E Elohim sagt. Dazu kommt Anderes, wie dass der Erzvater von der P^{e}nu'elgeschichte an bei J »Israel«, bei E »Jaqob« heisst, dass J die Magd šiphḥa, E 'ama nennt, J den Kornsack saq, E 'amtaḥath u. a. Solcher Sprachgebrauch ist aber hier, wie sonst sehr häufig, nicht als Zeichen einer einzelnen Feder zu betrachten, sondern Zeichen eines Kreises, einer Landschaft. In sehr vielen Fällen sind wir nicht im stande, aus dem Wortschatz beide Quellen zu bestimmen; dann ist das Unterscheidungsmerkmal, dass die Varianten beider Quellen einheitliche Erzählungen bieten, die inhaltlich individuell verschieden sind: so wird Isaaq von Jaqob bei J durch den Geruch der Kleider Esaus, bei E durch die Felle betrogen, eine Verschiedenheit, die einen grossen Teil beider Geschichten beherrscht (27); oder dass verschiedene Erzählungen gewisse durchgehende Züge haben, wie dass Joseph bei J durch Ismaeliter an einen ägyptischen Ehemann (39_{1} b), bei E durch Midianiter an den Hämling Poṭiphar verkauft wird (37_{36}). Oft sind dergl. Merkmale sehr wenig deutlich; in solchem Falle können wir also nur Vermutungen über die Quellenscheidung geben. Wo auch solche Unterschiede uns verlassen, hört die Unterscheidung beider Quellen auf. — In der Urgeschichte vermögen wir die Hand des E überhaupt nicht zu entdecken; es ist wahrscheinlich, dass er sie überhaupt nicht gebracht, sondern sein Buch mit Vater Abraham begonnen hat. Vielleicht spricht sich hierin der Eindruck der Schule aus, dass die Urgeschichte zu heidnisch sei, um der Aufnahme würdig zu sein. — Vielfach, aber nicht immer hat die Tradition des J ältere Form als die des E. J hat die lebendigsten

schaulichsten Erzählungen, E dagegen hat eine Reihe rührender, thränenreicher ›schichten, so die Opferung Isaaqs (22), Ismaels Verstossung (21_8 ff.), Jaqobs Zärthkeit gegen seine Enkel (48_{10}b). Besonders auffallend ist ihre Verschiedenheit rin, wie sie sich Gottes Offenbarung denken: für J sind die archaistischen Theoanieen bezeichnend (z. B. 16. 18. 19), für E dagegen die Träume (z. B. 21_3) und das ıfen des Engels vom Himmel (z. B. 21_{17}), also die unsinnlichsten Arten der Offenrung; der Gedanke der göttlichen Vorsehung, die Sünde zum Guten umbiegt, wird ın E, nicht von J, in der Josephgeschichte ausdrücklich ausgesprochen (50_{20}). Man ıt daher ein Recht, J, wie es jetzt sehr vielfach geschieht, im ganzen für älter s E zu halten. Über ihre Stellung zur »Prophetie« vgl. das Folgende. — Da J in ›r Josephgeschichte Juda an die Stelle Rubens setzt, da er in der Tarmarsage ›ezifisch-judäische Tradition enthält, und da er so viel von Abraham erzählt, der — ie es scheint — seine eigentlichen Sitze in Hebron und im Negeb (südl. von Juda) ıt, so darf man diese Sammlung mit vielen Modernen in Juda suchen. Man hat ›rmutet, dass E im Gegensatz dazu aus Nordisrael stamme; wirklich wird in die›r Quelle ziemlich viel von den nordisraelitischen Stätten gesprochen, aber doch auch ›n Beʾerševaʿ (21_{32} 46_1); ferner wird in der Josephsage von E gelegentlich einmal osephs Königtum vorausgesetzt (37_8), indes auch das kann aus der Tradition stamıen. Von einer tendenziösen Parteinahme der beiden Sammlungen für das Norder Südreich kann jedenfalls nicht die Rede sein; dazu sind sie zu treu. — Veitere Charakteristika der Sammler werden sich aus der Genesis kaum geben ıssen. Natürlich würde es leicht sein, ein konkretes Bild von J und E zu malen, wenn ıan sich erlaubt, ihnen alles anzurechnen, was in ihren Büchern steht. Das ist aber urch die Art dieser Männer als Sammler verboten. Will man sich mit dem wenigen, vas wir gegeben haben, nicht begnügen, so wird man doch wenigstens wesentlich vorichtiger verfahren müssen, als es etwa Holzinger (»Hexateuch«) getan hat.

Ausserordentlich schwierig ist die Frage nach dem Alter von J und E. Wir, ıach deren Auffassung es sich hier um allmähliche Kodifikation alter Traditionen hanlelt, haben diese Frage in eine Reihe von Unterfragen aufzulösen: wann sind diese Sagen entstanden? wann sind sie in Israel bekannt geworden? wann haben sie im vesentlichen die gegenwärtige Form erhalten? wann sind sie niedergeschrieben worlen? Wir haben hier also nicht die Aufgabe, eine bestimmte Jahreszahl zu nenıen, sondern wir sollen einen langen Prozess chronologisch ansetzen. Das ist aber eine sehr schwierige Aufgabe, denn geistige Prozesse sind überhaupt sehr schwer chronologisch zu fixieren; und dazu kommt, was uns bei allen solchen Fragen im Alten Testament überaus hinderlich ist, dass wir das alte Israel doch zu wenig kennen, um hier Sicheres zu bieten. Auch andere chronologische Ansetzungen alttestamentlicher Schriften, soweit sie nur aus Gründen der Religionsgeschichte erfolgt sind, sind nicht alle so sicher, wie man heute vielfach meint.

Der Ursprung vieler Sagen liegt in einer für Israel prähistorischen Urzeit. Auch der knappe Sagenstil ist uralt; im ausgeführteren Stil sind schon Erzählungen über die »Richter« abgefasst. In Israel strömen die fremden Stoffe nach der Einwanderung in Kanaan ein; den Besitz des Landes und die Kenntnis der Orte Ka-

naans setzen viele der Sagen voraus. Unter den israelitischen Stoffen stimmt der Stammbaum der zwölf Söhne Jaqobs nicht mit den uns bekannten Sitzen der Stämme in Kanaan überein, muss also ältere Verhältnisse wiedergeben. Die jüngsten der israelitischen Sagen der Genesis, die wir kennen, handeln über das Zurücktreten Rubens (49_3 f.), über die Entstehung der Geschlechter Judas (38) und über den Handstreich auf Sichem (34), also über Ereignisse aus der älteren »Richter«zeit. Aus der späteren »Richter«zeit sind uns keine Sagen von Ahnherrn, sondern von Führern der Stämme erhalten (vgl. S. XXII): damals werden sich keine neuen Ahnherrensagen mehr gebildet haben. Das Zeitalter der Vätersagenbildung ist also damals (ca. 1200) abgeschlossen. Dass diese Ansetzung richtig ist, beweisen andere Erwägungen: das Heiligtum von Jerusalem, in der Königszeit so hochberühmt, kommt in der Vätersage nicht vor; vielmehr wird die Gründung dieses Heiligtums von der Kultussage in die Zeit Davids verlegt (II Sam. 24). Die langjährigen Kämpfe mit den Philistern, das Königtum Sauls, der Streit Sauls mit David, das Einheitsreich unter David und Salomo, die Trennung und der Krieg beider Reiche, alles dies klingt in den Sagen nicht nach; man mag sich darüber wundern, dass diese gewaltigen Ereignisse die Sagen so wenig beeinflusst haben, und kann dies Seltsame eben nur daraus erklären, dass in jener Zeit keine neuen Vätersagen entstanden sind. Nur in der Auswahl tritt die Einwirkung der späteren Geschichte hervor: unter den Stammessagen werden besonders die der beiden führenden Stämme Joseph und Juda erzählt. In welche Zeit die Sagen von Mose, Josua u. s. w. gehören, soll hier nicht behandelt werden. — Auf die Zeit der Sagenbildung folgt diejenige der Umformung. Dieser Zeitraum ist im wesentlichen der der älteren Königszeit. Damals, als sich Israel aus der Zersplitterung in verschiedene Stämme und Landschaften zu einem einheitlichen Volke wieder zusammenschloss, werden die verschiedenen Traditionen zur gemeinsamen Volkssage zusammengewachsen sein. Der grosse Aufschwung, den Israel unter den ersten Königen genommen hat, wird ihm die moralische Kraft gegeben haben, die fremden Erzählungen mit Beschlag zu legen und auf sich zu beziehen. Die Jaqob-Esau-Sage (27) ist damals auf Israel und Edom gedeutet worden: Israel hat sich inzwischen Edom unterworfen: das ist unter David geschehen, und Juda hat seinen Besitz bis ca. 840 festgehalten. Inzwischen hat Ephraim Manasse überholt (48_{13} ff.), was im Anfang der Königszeit geschehen sein mag. In der Josephsage findet sich eine Anspielung auf Josephs Königtum (37_8) (E), die aber erst später in die Sage eingedrungen ist. Die schrecklichen Syrerkriege, die um 900 beginnen, werden in der Jaqob-Laban-Sage noch nicht erwähnt, sondern nur gelegentliche Grenzrazzias. Die Stadt Assur, bis 1300 Residenz, wird in der Völkertafel nicht genannt; aber wohl Ninive (10_{11}), das seit ca. 1000 Residenz gewesen ist; dagegen wird in einem Zusatz zur Paradiesesgeschichte vorausgesetzt, dass »Assur« westlich vom Tigris liegt (2_{14}): dieser Sprachgebrauch stammt aus einer Zeit, wo die grossen assyrischen Hauptstädte im Osten noch nicht bestanden, also vor 1300. So dürfen wir doch wohl annehmen, dass die Sagen, was den Hergang der Erzählung betrifft, etwa um 900 im wesentlichen so gewesen sein werden, wie wir sie jetzt lesen. Von Andeutungen auf politische Ereignisse, die nach 900 lägen, haben wir nur eine Anspielung an Edoms Abfall (ca. 840), die aber deutlich ein Zusatz zur

Sage ist (27_{40b}). Was man sonst angeführt hat, beweist nichts: aus der Erwähnung der assyrischen Städte (10_{11} f.) folgt nicht, dass diese Notizen in »assyrische« Zeit gehören, Assyrien ist den Israeliten gewiss seit langem bekannt; ebensowenig dürfen wir etwas aus der Erwähnung von Kelaḥ schliessen: die Stadt ist 870 neugebaut, aber schon seit ca. 1300 Residenz (beides gegen Cornill, Einleitung in das A.T.^{3} S. 46); nach Lagarde, Mitteilungen III S. 226 ff. sollen die ägyptischen Namen von Gen 41 in das siebente Jahrhundert führen; auch dies ist kein sicherer Anhalt; die Namen, in jener Zeit sehr gewöhnlich, sind doch auch schon in älterer Zeit bekannt gewesen; vgl. zu 41_{45}. — Wenn aber auch seit ca. 900 keine neuen politischen Anspielungen in die Sagen gedrungen sind, und sie seit dieser Zeit in wesentlichen Hauptzügen festgestanden haben, so mögen sie doch noch manchen inneren Veränderungen unterlegen sein. Das legt eine Vergleichung mit einem Stück wie Gen 49 nahe: dies Stück, aus Davids Zeit stammend, stimmt im Tone etwa mit den ältesten Sagen überein. Wir dürfen also noch einen längeren Zeitraum annehmen, in dem sich die *religiösen und sittlichen Änderungen* der Sagen vollzogen haben, von denen oben gehandelt worden ist. Dieser Zeitraum geht in die Epoche der Sagensammlung über und wird durch sie beschlossen. — Wann ist die *Sagensammlung* geschehen? Diese Frage ist besonders misslich; denn wir haben für sie keine anderen als innere Instanzen; diese selber aber können wir nicht anders festlegen, als nach Ansetzung der Quellen. Wir bewegen uns also hier leider in dem bekannten Zirkel und werden auch voraussichtlich nie herauskommen. Dies müssen die Forscher bedenken, ehe sie hier apodiktische Behauptungen aufstellen. Ferner beachte man, dass auch die Sammlungen nicht mit einem Male fertig gewesen, sondern in einem, wer weiss wie viele Jahrzehnte oder Jahrhunderte dauernden Prozesse entstanden sind. Die eigentliche Frage bei Ansetzung der Quellen ist diese, wie beide zur »schriftstellerischen Prophetie« stehen. Nun findet sich allerdings in der Genesis mancherlei, was sich mit dieser Prophetie berührt; aber die Annahme mancher Modernen, diese Berührung müsse auf einen Einfluss der *schriftstellerischen* Propheten zurückgehen, ist in vielen Fällen recht zweifelhaft; wir kennen die Religion Israels nicht genügend, um behaupten zu können, gewisse Gedanken und Stimmungen seien erst durch ebendiejenigen Propheten, deren Schriften wir haben, (seit Amos) in die Welt getreten: der Ernst, mit dem in der Sintflutgeschichte von der allgemeinen Sündhaftigkeit gesprochen wird, und die Verherrlichung des Glaubens Abrahams sind nicht spezifisch-»prophetisch«. Die Abneigung der Sammler gegen die Jahvebilder und gegen die Ašeren (heilige Pfähle), von denen sie nirgends reden, gegen die Maṣṣeben, die J übergeht, die sich aber bei E noch finden (28_{22} u. a.), auch gegen das »goldene Kalb«, das von der Sage (Ex 32) bei E als Sünde betrachtet wird, sowie gegen den T^{e}raphim, den die Jaqob-Laban-Sage witzig verspottet (31_{30} ff.), alles dies braucht nicht auf Einwirkung der »Propheten« zu beruhen. Dergleichen Stimmungen können schon lange vor den »Propheten« in Israel bestanden haben; ja wir müssen sie annehmen, um das Auftreten der »Propheten« verstehen zu können. Zwar nennt E Abraham einen Nabi (Propheten) (20_7) er lebt also zu einer Zeit, wo Prophet und Gottesmann identisch waren; aber schon lange vor Amos hat der Stand der N^{e}biim

geblüht, und auch bei Hosea (12_{14}), wird Moses ein »Prophet« genannt. Es steht also nichts im Wege, J und E im wesentlichen für »vorprophetisch« zu halten. Hiefür sprechen eine Reihe von Erwägungen: die schriftstellerische Prophetie wird charakterisiert durch die Weissagung vom Untergange Israels, durch die Polemik gegen die fremden Götter und gegen die heiligen Stätten Israels und durch das Verwerfen der Opfer und Zeremonieen. Gerade dies Charakteristische der »Propheten« findet sich in J und E nicht; J denkt in der Genesis überhaupt nicht an andere Götter ausser Jahve, und Jaqobs Abtun der fremden Götter zum Zweck einer heiligen Handlung, die Jahve gilt, (35_4 bei E) klingt nicht »prophetisch«. Von einem Kampfe gegen fremde Götter ist, wenigstens in der Genesis, nie die Rede. Während diese Sammlungen also das charakteristisch-Prophetische nicht enthalten, haben sie dagegen sehr Vielerlei, was den Propheten höchst anstössig sein musste; sie haben besonders eine freundliche Haltung zu den heiligen Stätten, die die Propheten so bitter bekämpfen; sie haben der alten Religion und Sittlichkeit gegenüber eine Naivität, die das gerade Gegenteil der furchtbaren Anklagen der Propheten ist. Wir wissen aus der prophetischen Bearbeitung der historischen Bücher, wie sich die legitimen Prophetenschüler zur antiken Tradition stellten; sie würden die Volkssage, die so vieles Heidnische enthielt, sicherlich nicht gepflegt, sondern eher ausgerottet haben! Demnach muss man doch entscheiden, dass die Sammlungen im wesentlichen vor die grosse schriftstellerische Prophetie fallen, und dass die Berührungen mit dem Geiste dieser Bewegung in J und E zeigen, dass die Gedanken der Propheten in manchem schon lange vor Amos umgingen. Dies folgt noch aus einer Reihe anderer Erwägungen: die Sage von Abrahams Auszug (12), die seinen Glauben verherrlicht, setzt doch anderseits Israels blühenden Wohlstand voraus, dessen Ende sie keineswegs erwartet, stammt also sicherlich aus der Zeit vor der grossen Assyrernot. Und Stücke, die sagengeschichtlich angesehen so spät sind wie cap. 15 oder die Geburtsgeschichte der Söhne Jaqobs, haben doch anderseits sehr alte religiöse Motive (vgl. S. 161. 292). Hiemit ist aber nicht ausgeschlossen, dass einige späteste Abschnitte in den Sammlungen auch »prophetisch« im eigentlichen Sinne sind. So ist Abrahams Gespräch mit Gott vor Sodom, dem Inhalt nach die Behandlung eines theologischen Problems, der Form nach eine Nachahmung prophetischen »Rechtens« mit Gott (vgl. S. 180); Josuas Abschiedsrede (Josua 24) mit ihrem unverhohlenen Misstrauen gegen Israels Treue ist auch der Form nach Nachahmung prophetischer Predigt. In den folgenden Büchern mag, namentlich bei E, dergleichen sich noch mehr finden, in der Genesis ist es ganz vereinzelt. — Demnach dürfen wir beide Sammlungen noch vor das Auftreten der Prophetie, J etwa ins neunte, E etwa in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts verlegen; doch ist zu betonen, dass solche Zahlen immer sehr unsicher bleiben.

Beide Sammlungen sind später von einem Red. (R^{JE}) vereinigt worden, den wir nach Wellhausens Vorgange den »Jehovisten« nennen. Diese Vereinigung beider Quellen ist geschehen, ehe das spätere Sagenbuch P hinzukam. Wir dürfen diesen Sammler etwa in die letzte Zeit des Staates Juda setzen. R^{JE} ist in der Genesis ausserordentlich pietätvoll verfahren; er hat einen grossen Aufwand von Scharfsinn

darangesetzt, möglichst beide Quellen zu erhalten und aus ihnen eine möglichst gute Einheit herzustellen. Im allgemeinen wird er die weitläufigere Quelle zu grunde gelegt haben, in der Abrahamgeschichte J. Er selber tritt mit eigenen Worten in der Genesis sehr wenig hervor. Mit Sicherheit erkennen wir seine Feder in einigen kurzen Zusätzen, die Varianten von J und E harmonisieren sollen, deren aber verhältnismässig wenige sind (16_{9} f. 28_{21b}, ferner in 31_{49} ff. 39_{1} 41_{50} 45_{19} 46_{1} 50_{11}, mehreres in 34); das meiste hiervon sind nur Kleinigkeiten. — Ferner giebt es gewisse, meist nicht sehr umfangreiche Zusätze, die wir in diese Zeit ansetzen dürfen und etwa von diesem Redaktor oder von Zeitgenossen ableiten können. Einige davon ziehen zarte Linien des ursprünglichen Textes dicker nach (18_{17-19} 20_{18} 22_{15-18}); einige sind geistliche Ergänzungen profaner Geschichten (13_{14-17} 32_{10-13}); die meisten sind Gottesreden (13_{14-17} $16_{9.10}$ 18_{17-19} 22_{15-18} $26_{3b-5.24.25a}$ 28_{14} $46_{3b\beta}$) (32_{10-13} $50_{24\gamma}$), was für diese Spätesten, die Gedanken, nicht Geschichten geben wollen, charakteristisch ist, speziell feierliche Verheissungen für Israel: es solle ein ungeheuer grosses Volk werden und »alle diese Länder« in Besitz nehmen; dabei werden dann alle die Völker, die Israel überwinden soll, aufgezählt (15_{19-21} 10_{16-18}): diese Zusätze stammen aus Zeiten, da die grossen Weltumwälzungen Israels Existenz bedrohten, und da der Glaube sich an diese Verheissungen klammerte, also wohl aus der Chaldäerzeit. Hie und da tritt auch »deuteronomistischer« Sprachgebrauch auf (d. h. ein Sprachgebrauch, der in die Periode des »Deuteronomium«, Reichsgesetz unter Josia 623, gehört) (18_{17-19} 26_{3b-5}).

§ 6. Priesterkodex und die Endredaktionen.

Diese Quelle ist durch ihren Sprachgebrauch und Geist von den übrigen Quellen so charakteristisch verschieden, dass sie sich in den weitaus meisten Fällen beinahe bis auf den Wortlaut herausschälen lässt. Auch diese Sammlung umfasst nicht nur die Genesis; vielmehr sind die Ur- und Vätergeschichten hier nur eine kurze Vorbereitung für die Hauptsache, die Gesetzgebung des Mose. Der Priesterkodex ist für uns von besonderer Bedeutung, da sich die Gesamtbetrachtung des A.T. bisher wesentlich auf seine Angaben gestützt hat. Es ist Wellhausens (Prolegomena[4] S. 299 ff.) unsterbliches Verdienst, den eigentlichen Charakter dieser Quelle, die man vorher für die älteste gehalten hatte, erkannt, dadurch den Irrtum der früheren Gesamtbetrachtung des A.T. erwiesen und so für ein lebendiges, wahrhaft historisches Verständnis der Religionsgeschichte Israels das Feld bereitet zu haben.

Höchst eigentümlich ist der Stil des P, überaus weitläufig, auf eine juristische Klarheit und Vollständigkeit berechnet, immer mit denselben Ausdrücken und Formeln, mit genauen Definitionen und monotonen Formeln, mit konsequent durchgeführten Schematen, die keine Füllung haben, mit Stammbäumen und mit Überschriften über jedem Capitel. Es ist der Ton prosaischer Gelehrsamkeit, ja manchmal geradezu der Stil der rechtlichen Urkunde (z. B. 11_{11} $23_{17.18}$); hie und da aber nicht ohne eine gewisse feierliche Würde (besonders in Gen 1, aber auch sonst, vgl. z. B. die Szene 47_{7-11}). Man muss einmal die ganze Quelle hinter einander lesen, um die Nüchternheit und Monotonie dieses merkwürdigen Buches zu empfinden. Der Ver-

fasser ist offenbar peinlich genau und musterhaft ordnungsliebend, aber Sinn für Poesie ist ihm wie auch manchem anderen Gelehrten nicht gegeben.

Sehr charakteristisch ist die Auswahl des Stoffes im Grossen und Kleinen. Von grösseren Geschichten bringt er nur die Erzählungen von der Schöpfung und von der Sintflut, von Gottes Offenbarung an Abraham (17) und vom Kauf der Höle Machpela (23), sonst nur Notizen und Stammbäume. Von weitaus den meisten Erzählungen hat er nur einzelne Bemerkungen gebrauchen können; man vergleiche die alten bunten und poetischen Sagen und die dürftigen Angaben, die P daraus mitteilt, um zu sehen, worauf es ihm ankommt: er will nicht, wie es die Alten getan haben, poetisch erzählen, sondern er will Tatsachen feststellen. Darum hat er die vielen individuellen Züge, die die alten Sagen enthalten, nicht brauchen können, sondern ihnen nur ganz wenige Fakta entnommen. Die Stimmungen der Sagen hat er dahinten gelassen, das persönliche Leben der Väter hat er nicht gesehen, ihre einst so konkreten Gestalten sind ihm ganz blasse Typen. In alter Zeit hatten sehr viele dieser Sagen an bestimmten Orten gespielt und dadurch Leben und Farbe gehabt: P kennt nur noch zwei Stätten, die Höle Machpela, wo die Väter gewohnt haben und begraben liegen (23), und Bethel, wo sich Gott Jaqob offenbart hat (35_{6a}. $_{11}$ ff.); alle übrigen Orte hat er ignoriert. Eine grosse Vorliebe dagegen besitzt er für Stammbäume, die, wie wir gesehen haben, am spätesten zur Tradition der Sage hinzugekommen, und die ihrer Art nach ganz inkonkret und unpoetisch sind. Ein ganz grosser Teil des P in der Genesis ist nichts anderes als Genealogie (5. 10. 11_{10}ff. 25_{12}ff. 36). — Auch die Erzählungen, die bei ihm weitläufig ausgeführt sind, zeigen dieselbe Blässe. Alle diese Erzählungen sind keine eigentlichen »Geschichten«. Die Erzählung vom Kauf der Machpelahöle könnte bei einem älteren Sagenerzähler nur eine Notiz gewesen sein; P hat sie weitläuftig ausgesponnen, aber er hat nicht die poetische Kraft gehabt, die Erzählung zu einer »Geschichte« zu gestalten (vgl. S. 241 ff.). In den »Haupt- und Staatsaktionen«, die P an stelle der alten Geschichten bringt, wird nicht mehr erzählt, sondern nur noch geredet und verhandelt (Wellhausen). Auch die Erzählungen von der Schöpfung, der Sintflut und von der Bundesschliessung mit Abraham (17) stehen weit ab von den lebendigen Farben der alten Sage; konkreter Erzählungsstoff fehlt ihnen sehr. Dafür giebt P in ihnen etwas Anderes, was freilich dem Geist der alten Sage ganz fern liegt, nämlich gesetzliche Verordnungen in umständlicher Breite (1_{28}ff. 9_1ff. 17_9 ff.). Weiter ist ihm charakteristisch sein ausgesprochener Sinn für Schemata; dieser ordnungsliebende Mann hat die bunten Sagen der alten Zeit in seine grauen Schemata eingefangen, wo sie dann freilich allen poetischen Duft verloren haben; man lese den Stammbaum Adams (5) und Šems (11_{10}ff.); aber auch die Patriarchengeschichte ist bei ihm in ein Schema eingesperrt. — Ferner fügt P den Sagen eine ausführliche Chronologie hinzu, die bei ihm eine grosse Rolle spielt, die aber zur Einfalt der Sagen schlechterdings nicht passt. Chronologie gehört ihrer Natur nach in die Geschichte, nicht in die Sage. Wo Geschichtserzählung und Sage als Gattungen lebendig existieren, unterscheidet man sie, wenn auch unbewusst. Diese Vermischung der Gattungen bei P zeigt, dass in seiner Zeit das natürliche Gefühl für Sage wie für Geschichte verloren gegangen war. Demnach ist es nicht verwunderlich, dass

die Chronologie des P überall die lächerlichsten Sonderbarkeiten ergiebt, wenn man sie in die alten Sagen einsetzt: Sara ist darnach noch mit 65 Jahren eine schöne Frau, der die Aegypter nachstellen (vgl. S. 149), und Ismael wird als ein 16jähriger Bursche von seiner Mutter auf der Schulter getragen (vgl. S. 201 f.). — Weiter ist eine grosse welthistorische Periodeneinteilung hinzugekommen, die P dem ganzen Stoffe überwirft. Er unterscheidet vier Perioden, von der Schöpfung bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Mose, von Mose an weiter. Jede dieser Perioden beginnt mit einer Gottesoffenbarung; zweimal wird dabei ein neuer Gottesname genannt: Elohim bei der Schöpfung, El-šaddaj bei Abraham, Jahve bei Mose; bei der Schliessung des »Bundes« werden bestimmte göttliche Verordnungen verkündet: zuerst, dass Menschen und Tiere nur Pflanzen essen sollen (1_{29} f.), dann nach der Sintflut, dass man Tiere essen darf, aber keine Menschen umbringen soll (9_3 ff.), dann dem Abraham, dass er und seine Nachkommen sich beschneiden sollen (17_9 ff.), schliesslich das mosaische Gesetz. Dabei werden bestimmte göttliche Verheissungen hinzugefügt und Bundeszeichen gegeben. Es ist das Produkt eines weltumspannenden Geistes, was wir hier gewahren, der Anfang einer Weltgeschichte im grossen Stil, wie denn auch sonst in P eigentlicher wissenschaftlicher Sinn zu bemerken ist: man denke nur an die Exaktheit im Aufbau der Schöpfungen Gen 1 und an seine Definitionen ebendaselbst. Aber das Material der Sagen, das diese an sich grossartige Weltgeschichte gebraucht, sticht von ihr höchst seltsam ab: die »Bundeszeichen« sind Regenbogen, Beschneidung, Sabbath: eine höchst merkwürdige Aufzählung! Und wie weit ist dieser Geist der Weltgeschichte, der sogar die Dauer der ganzen Weltzeit zu berechnen unternimmt, vom Geist der alten Sage entfernt, die ursprünglich nur als einzelne Geschichte besteht, und sich zu solchen allgemeinen Betrachtungen niemals zu erheben vermag: bei J hören wir z. B. nichts über das Verhältnis der Religion Abrahams zu der seiner Väter und Stammesgenossen. Und auch das dürfen wir nicht verschweigen, dass diese Betrachtung des P, dass Jahve sich erst ganz allgemein als »Gott«, dann schon konkreter als El-šaddaj und erst zum Schluss sich mit seinem eigentlichen Namen offenbart habe, noch sehr kindlich ist: die wirkliche Geschichte der Religion beginnt nicht mit dem Allgemeinen, um dann zum Konkreten zu kommen, sondern im Gegenteil, sie beginnt mit Allerkonkretestem, und erst langsam und allmählich lernen die Menschen, das Abstrakte zu fassen. — Für die Religion des Verfassers ist es charakteristisch, dass er fast nichts über die persönliche Frömmigkeit der Väter sagt; ihm ist nur das Objektive in der Religion von Bedeutung. Über Abrahams Glaubensgehorsam z. B. sagt er nichts; ja er schämt sich nicht, zu berichten, dass Abraham bei Gottes Verheissung gelacht habe (17_{17}). Die Religion, die er kennt, besteht in Verordnungen von Gebräuchen; ihm ist wichtig, dass man den Sabbath feiere, dass man die Beschneidung halte, dass man bestimmte Dinge esse und andere nicht. In diesen Dingen ist er sehr pünktlich. Er erzählt, offenbar mit Willen, nicht, dass die Väter an irgend einer Stelle geopfert hätten, sicherlich deshalb, weil diese Stätten seiner Zeit als heidnisch galten. Ebenso unterscheidet er in der Sintflutgeschichte die reinen und unreinen Tiere nicht. Seine Meinung ist: legitimen Gottesdienst und die Unterschei-

dung von Rein und Unrein giebt es erst seit Mose. Hierin aber hören wir den Priester von Jerusalem sprechen, dessen Theorie ist, dass der Gottesdienst seines Heiligtums der allein legitime und die Fortsetzung des mosaischen Gottesdienstes sei. Die israelitische Theokratie — das ist, modern ausgedrückt, der Grundgedanke seines Werks — ist der Zweck der Welt. Gott hat die Welt geschaffen, damit am Tempel von Jerusalem Gottes Satzungen und Gebote vollzogen werden. — Charakteristisch inkonkret sind die Theophanieen des P; er erzählt nur, dass Gott erschienen sei, eine Rede gehalten habe und wieder aufgefahren sei (so z. B. 17); alles übrige lässt er aus: er folgt hier also dem Stil der spätesten Zusätze in JE, die gleichfalls solche Gottesreden ohne Einführungen enthalten. Deutlich ist, dass sich so eine religiöse Scheu des P ausspricht, den überirdischen Gott in die Dinge der Welt zu verflechten; es ist, als ob er den heidnischen Ursprung dieser Theophanieen witterte. Zugleich erkennt man hier sein positives Interesse: der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist ihm wichtig, aber nicht ihr »Wie«. Das ist der Geist einer gegen die Geschichte gleichgiltigen Orthodoxie. Auch dass er diese Gottesreden als Bundesschliessungen sich denkt, ist kein Zufall: ihm liegt offenbar diese ursprünglich juristische Form nahe. Diese uns zuerst vielleicht merkwürdige Verbindung des Priesterlichen, Gelehrten und speziell Juristischen ist doch in Wirklichkeit ganz natürlich: die Priesterschaft ist in vielen antiken Völkern Pflegerin der Gelehrsamkeit und speziell des Rechts. Und so ist es sicher auch in Israel gewesen, wo die Priester seit uralter Zeit schwierige Händel zu schlichten pflegten; am Kontraktschreiben — dies ist an vielen Stellen ganz deutlich — hat P seinen Stil gebildet. — Besonders charakteristisch aber ist für P, dass er nichts mehr von den heiligen Symbolen sagt, die für die alte Religion einst, wie gerade die Vätersagen zeigen, so grosse Bedeutung gehabt hatten; von den Malsteinen, den Bäumen und Hainen, von den Brunnen, an denen die Gottheit nach den alten Sagen erschienen war, ist hier nichts mehr zu lesen. Diesen ganzen Stoff hat P aus der Sage geworfen, offenbar, weil er ihn für heidnisch hielt. Hier zeigt sich deutlich die Nachwirkung der furchtbaren Polemik der Propheten: es ist derselbe Geist, der die uralte heilige Stätte von Bethel als heidnisch geschändet hatte (in der »Reform« des Josia), und der hier aus den alten Sagen alles ausstösst, was diese Epigonen an das Heidentum erinnert. Sicher ist also dies, dass die Vorstellungen von Gott bei P höher, entwickelter sind, als in den alten Sagen; und dennoch steht P tief unter diesen Alten, die die »Kirchlichkeit« von Jerusalem noch nicht kannten, die aber wussten, was Frömmigkeit ist. Von der besten Seite zeigt sich P's Art in der berühmten und für ihn überaus charakteristischen Erzählung von der Schöpfung (vgl. S. 103 f.): hier hat P's Stil trotz seiner nüchternen Definitionen und Klassifikationen eine feierlich-gemessene Würde; und der supernaturalistische Gottesbegriff, der sich in diesem Kapitel klassisch ausspricht, und der diese Erzählung von allen übrigen Schöpfungsmythen, besonders von der babylonischen so stark unterscheidet, macht dies Kapitel zu einem Markstein in der Geschichte der Offenbarung. — Ebenso wie die Religion, so erscheint auch die Sittlichkeit der Patriarchen bei P purifiziert. Auch hierin erscheint P als das letzte Wort einer Entwickelung, die wir schon in J und E verfolgt

haben. Die alten Vätersagen, Ausdruck ältesten Volkslebens, enthielten gar vieles, was die Späteren, wenn sie ganz ehrlich sein wollten, eigentlich für Sünde und Schande halten mussten. Und doch sollten die Väter, so glaubte jene Zeit, Muster der Frömmigkeit und Tugend gewesen sein. Welche Mühe hat man sich gegeben, hier wenigstens die gröbsten Anstösse notdürftig wegzuschaffen! P räumt nun hiermit endlich ganz auf: das Anstössige lässt er einfach weg (z. B. den Streit der Hirten Abrahams und Loṭs, Loṭs Eigennutz, Ismaels Verstossung, Jaqobs Betrügereien); er wagt es dabei, eventuell gerade das Gegenteil der Tradition zu behaupten: Ismael und Isaaq haben ihren Vater friedlich zusammen begraben (25_9), ebenso wie Jaqob und Esau (35_{29}); Tatsachen, die er nicht wegbringen kann, weiss er anders zu motivieren: so erklärt er den Segen Isaaqs über Jaqob aus Esaus sündigen Mischehen (26_{34} f. 28_1 ff.), und den Frevel an Joseph wälzt er auf die Söhne der Bilha und Zilpa ab (37_2).

Aus alledem ergiebt sich, dass P mit der Tradition, die er vorfand, recht willkürlich umgesprungen ist. Alte Überlieferungen liess er fallen oder veränderte sie nach Gutdünken; Notizen spann er zu ganzen Geschichten aus und aus ganzen Geschichten nahm er nur Notizen; Motive verschiedener Sagen mischte er: er behauptete z. B., der Segen, den Jaqob von Isaaq empfing, sei der Abrahamsegen gewesen, woran die alten Erzähler gar nicht gedacht hatten (28_4, andere Beispiele S. 230 f. 239 341); aus den lose neben einander stehenden Geschichten der alten Überlieferungen bildete er eine durchlaufende Erzählung von geschlossenem Zusammenhang, auch dies ein Zeichen spätester Zeit. An stelle der Sagen setzte er seine Kapitel mit regelmässigen Überschriften! Dieser Erzähler weiss also gar nichts von der Treue der Alten; er wird den Eindruck gehabt haben, man müsse hier energisch durchgreifen, um einen Gottes würdigen Bau zu errichten. Die alten J und E waren nicht eigentlich »Schriftsteller«, sondern nur Sammler; P aber ist ein richtiger »Schriftsteller«, jene haben die überkommenen Bausteine nur lose zusammengehäuft; P aber hat einen einheitlichen Bau nach seinem Geschmack errichtet. Dennoch würde man sich irren, wenn man glauben würde, er habe seine Angaben in der Genesis geradezu erdichtet; dazu war die Tradition selbst für ihn zu stark; vielmehr hat er die Stoffe nur, wenn auch sehr energisch, umgearbeitet; wir können manchmal an Einzelheiten sehen, dass er, wo keines seiner Interessen in Frage kommt, im Gange der Begebenheiten seiner Quelle gefolgt ist (S. 134). Man darf also eine Angabe, die sich allein bei P findet, nicht schon deshalb verwerfen, sondern hat mit der Möglichkeit zu rechnen, dass P sie seiner Quelle entnommen habe. Diese Quelle aber war — wenigstens in der Genesis — nicht J oder E, aber mit ihnen verwandt (vgl. S. 89. 231. 341. 433).

Die Zeit des P ist nach dieser Schilderung deutlich. Er steht in jeder Beziehung am Schluss der ganzen Geschichte der Tradition, sicherlich auch durch eine grosse zeitliche Kluft von J und E geschieden: die lebendige Sage, aus der die alten Sammler J und E geschöpft hatten, muss damals ausgestorben gewesen sein, wenn sie P für seine Geschichtskonstruktion in dieser Weise vergewaltigen konnte. Und eine ungeheure Revolution der Geister muss inzwischen erfolgt sein; eine Revolution, die an stelle des alten, in den Sagen niedergelegten Volkstums etwas ganz

Neues geschaffen hatte; P ist das Dokument einer Zeit, die sich von den alten Traditionen mit Bewusstsein entfernte, und die glaubte, die Fundamente der Religion, anders als die Väter es getan, legen zu müssen. Und auch die Art dieses Neuen, das damals zur Herrschaft gekommen war, wird uns aus P ganz deutlich: es ist der Geist des gelehrten Priesters, der hier zu Worte kommt. Ferner ist uns auch dies aus der ganzen Art P's klar, dass es sich hier nicht etwa um das Werk einer besonders gerichteten Einzelperson handelt, sondern um einen grossen Kreis, dessen Überzeugungen er ausspricht. P's Schrift ist geradezu eine offizielle Kundgebung. Es ist die Priesterschaft von Jerusalem, von der P ausgegangen ist. Daher der vortreffliche Name »Priesterkodex«. Wir kennen seit Wellhausen die Zeit, in die dieser Geist gehört. Es ist die Epoche nach der grossen Katastrophe des Volkes und Staates von Juda, da das Volk, erschüttert von dem ungeheuren Eindruck seines unermesslichen Unglücks, einsah, dass seine Väter gesündigt hätten, und dass eine grosse religiöse Reformation nötig sei. Aus dieser Zeit ist P mit seinem grandiosen Mangel an Pietät gegen die vormals heiligsten Traditionen seines Volkes allein verständlich. Auch, dass es damals das Priestertum war, das, nachdem alle anderen Autoritäten abgewirtschaftet hatten oder untergegangen waren, allein noch aufrecht stand und das Volk zusammenhielt, ist uns wohlbekannt: die Gemeinde Judas steht nach ihrem Wiederaufbau unter der Herrschaft von Priestern. In diese Zeit gehört auch die eigentümlich entwickelte historische Gelehrsamkeit des P; die ältere Epoche hatte vortreffliche Geschichtenerzähler, aber keine gelehrten Geschichtsschreiber hervorgebracht; in dieser Zeit des Exils aber hatte die judäische Geschichtsschreibung ihre naive Unschuld verloren. Unter dem gewaltigen Einflusse der überlegenen babylonischen Kultur hatte auch das Judentum den Sinn für genaue Angaben der Zahlen und Masse gelernt; es gewöhnte sich jetzt an grosse Sorgfalt in statistischen Angaben, man kopierte Genealogieentafeln, man durchstöberte die Archive nach authentischen Urkunden, man stellte chronologische Berechnungen an, und man trieb sogar nach dem babylonischen Vorbild Weltgeschichte. Dieselbe historische Gelehrsamkeit wie in P sehen wir auch in Esra und Nehemia und in der Chronik; das Wertlegen auf genaue Chronologie auch bei Ezechiel, Haggai und Sacharja. Auch die Zählung der Monate, die sich bei P findet, ist in dieser Zeit zum Judentum gekommen. Der Fortschritt, den dieser gelehrte Geist gegenüber der früheren Naivität darstellt, ist unverkennbar, wenn auch die Produkte dieser Gelehrsamkeit uns oft sehr unsympathisch sind. Dass solche ersten grossen Geschichtskonstruktionen, wie P eine bietet, zum grossen Teil mit mythischem oder sagenhaftem Material arbeiten, also nach unseren Begriffen unzulänglich sind, ist wohl ein typischer Fall in den Anfängen der »Weltgeschichte«. Man darf darin P mit Berossus vergleichen. — Auch der Accent, den bei P Sabbath, Blutverbot und Beschneidung tragen, ist aus dieser Zeit verständlich: jene Epoche, da alles auf die Freiwilligkeit des Einzelnen ankam, betonte die religiösen Gebote, die den Einzelnen verpflichteten. Ja, man kann sagen, dass die Frömmigkeit der Patriarchen, die stets als »Gerim« (Fremdlinge) vorgestellt werden, und die sich ohne Opfer und Kultus behelfen müssen, ein Spiegelbild der Frömmigkeit des Exils ist, da man

im fremden Lande keine Tempel und keine Opfer hat. Auch P's religiöse Beurteilung der Mischehen, besonders mit Kanaanäerinnen, womit man die Teilnahme am Abrahamsegen verwirke (28_{1-9}), führen in diese Zeit, wo das Judentum, in der Diaspora lebend, kein eifrigeres Bestreben kannte, als sein Blut und seine Religion rein zu bewahren. — Viel charakteristischer aber noch als diese Beweise, die wir der Genesis entnehmen, sind die anderen, die aus den gesetzlichen Partieen in den folgenden Büchern fliessen. Schliesslich kommt zu diesen Argumenten die späte Herkunft des Sprachgebrauches von P[1]). Demnach gehört die Ansetzung des P im Exil zu den sichersten Ergebnissen der Kritik.

In welchem Jahrhundert P geschrieben ist, kann uns an dieser Stelle gleichgültig sein; doch möge so viel gesagt werden, dass nach Meinung sehr vieler Forscher das Gesetzbuch des Esra, worauf die Gemeinde 444 verpflichtet wurde, und an dessen Abfassung Esra auch irgendwie mitbeteiligt war, P gewesen ist. Wir dürfen uns die Abfassung des Buches also in der Zeit etwa von 500 bis 444 denken. Auch P ist nicht auf einmal fertig gewesen, was indes für die Genesis kaum in Betracht kommt.

Der letzte Redaktor, der das ältere Werk JE und P vereinigt hat (R^{JEP}), gehört demnach wohl in die Zeit nach Esra, sicherlich vor die Abzweigung der »samaritanischen« Gemeinde, die den Pentateuch mit herübergenommen hat (wofür wir freilich das genaue Datum nicht kennen). Dass eine solche Vereinigung der alten und der jungen Sammlung nötig war, zeigt uns, dass die alten Sagen sich zu tief in die Herzen eingegraben hatten, um durch den neuen Geist ausgerottet werden zu können. Ungeheure geschichtliche Stürme hatten inzwischen die alten heiligen Stätten entweiht, die ganze Vergangenheit erschien diesen Männern als Sünde; und doch, die alten Erzählungen, die diese Stätten verherrlichten, und die die alte Zeit so naiv abspiegelten, liessen sich nicht zerstören. Der Versuch P's, das Alte zu verdrängen, war gescheitert; und eine pietätvolle Hand schuf eine Zusammensetzung von JE und P. Diese letzte Sammlung ist mit ausserordentlicher Treue, besonders für P, geschehen; ihr Verfasser wollte womöglich kein Körnchen von P zu Boden fallen lassen. Dass er dabei P vor JE bevorzugt hat, werden wir ihm nicht übel nehmen: P hat überhaupt fortan das Judentum beherrscht. Besonders hat der Red. die Chronologie von P als Rahmen der Erzählungen von J und E verwandt. Sehr weniges vermögen wir in der Genesis mit grösserer oder geringerer Sicherheit von seiner Hand abzuleiten: so einige harmonistische Glossen oder Auffüllungen wie 10_{24} $15_{7.\,8.\,15}$ 27_{46}, in $35_{13.\,14}$, ferner Retouchierungen in 6_7 $7_{7.\,22.\,23}$, ferner $7_{3a.\,8.\,9}$, sodann die Unterscheidung von Abram und Abraham, Saraj und Sara auch bei J und E u. a.

Damit ist im allgemeinen die Thätigkeit der Redaktoren an der Genesis abgeschlossen. Aber im einzelnen geht die Arbeit (»Diaskeuase«) am Text noch lange weiter. Kleinere Überarbeitungen sehen wir in 34 und in den Zahlen der Stamm-

[1]) Wellhausen, Prolegomena[4] S. 393 ff.; Ryssel, De elohistae pentateuchici sermone 1878; Giesebrecht ZAW 1881 S. 177 ff.; Driver, Journal of Philology 1882 S. 201 ff.

bäume, worin der jüdische, der samaritanische und der Text der griechischen Übersetzung abweichen. Grössere Umarbeitungen sind noch erfolgt in 36 und 46_{8-27}; der letzte grosse Einsatz ist die Erzählung von Abrahams Sieg über die vier Könige, eine »midrasch«artige Legende aus spätester Zeit.

So ist die Genesis aus manchen Quellen zusammengeflossen. In dieser letzten Gestaltung ist sie nun geblieben; in dieser Form haben die alten Sagen einen unermesslichen Einfluss auf alle späteren Geschlechter geübt. Man darf vielleicht bedauern, dass der letzte grosse Genius, der aus den einzelnen Geschichten ein grosses Ganzes, ein wirkliches »israelitisches Nationalepos«, gestaltet hätte, nicht gekommen ist; Israel hat keinen Homer erzeugt. Für unsere Forschung aber ist das ein Glück; denn gerade, weil die Stücke im wesentlichen unverschmolzen neben einander stehen geblieben sind, sind wir im stande, die Geschichte des ganzen Prozesses zu erkennen. Darum sollten die Sagenforscher, ganz anders, als es bisher geschehen ist, ihre Forschungen an der Genesis treiben; und die Theologen sollten lernen, dass man ohne Sagenforschung die Genesis nicht verstehen kann.

Sodann noch ein Wort darüber, wie die Genesis zu der unverdienten Ehre gekommen ist, als ein Werk des Mose zu gelten. Es gab seit uralter Zeit in Israel die Tradition, dass die göttlichen Vorschriften über Kultus, Recht und Sitte, wie sie Priestermund verkündigte, von Mose herrührten. Als dann diese Vorschriften, die ursprünglich mündlich umliefen, in kleineren oder grösseren Werken aufgeschrieben wurden, war es natürlich, dass sie unter dem Namen des Mose umgingen. Unser Pentateuch besteht nun neben den Sagensammlungen zugleich auch aus solchen Büchern gesetzlichen Inhaltes aus verschiedenen Epochen und von sehr verschiedenem Geist. Beides, Sagen und Gesetze, in einem Buche zusammenzustellen, lag deshalb sehr nahe, weil auch die Sagen vom Auszuge an es hauptsächlich mit Mose zu tun hatten. So ist es geschehen, dass die Genesis der erste Teil eines Werkes geworden ist, dessen spätere Teile hauptsächlich von Mose erzählen und mancherlei Gesetze enthalten, die von Mose herrühren wollen. Innerlich aber hat die Genesis mit Mose nichts zu tun: der Feuergeist dieses gewaltigen, zornigen Titanen, der Mose nach der Überlieferung gewesen sein muss, und der Geist dieser Erzählungen, unter denen sich so manche humoristische und zarte befinden, sind durch eine gewaltige Kluft von einander getrennt. Niemand, der die Genesis liest, würde auf die Idee kommen, sie könne etwa von Mose verfasst sein.

Im Bibelkanon ist das ganze Werk der »Tora«, des »Pentateuchs«, in fünf Bücher eingeteilt worden, von denen das erste bei den Rabbinen nach den ersten Worten »Bᵉrešith« d. h. im Anfange, in der griechischen Übersetzung der »Septuaginta« nach der ersten Erzählung »Genesis« d. h. Weltschöpfung genannt wird.[1])

Überblicken wir zum Schluss die ganze Geschichte, die in diesem Buche niedergelegt ist, so erkennen wir, dass dies Buch fast ein Kompendium der ganzen Religionsgeschichte Israels genannt werden kann. Aber gerade wegen dieser inneren Mannigfaltigkeit macht die Genesis einen so ehrwürdigen Eindruck; nur die grössten

---

[1]) Über diese Namen vgl. Holzinger, Hexateuch S. 1 ff. und die Einleitungen.

Schöpfungen des menschlichen Geistes lassen sich hierin mit der Genesis vergleichen: etwa die grossen Dome, in deren Gestalt und Ausstattung der Geist vieler Geschlechter sich ausspricht, oder die grossen Staaten, die in den Jahrhunderten langsam geworden sind, oder etwa der »Faust«, der Ausdruck eines ganzen übergewaltigen Menschenlebens. Alle diese ganz grossen Schöpfungen sind nicht in sich einheitlich, weil sie mehr sind als die Erzeugnisse einer Stunde. Und doch ahnen wir in diesen grossen Gestaltungen eine innere Einheit, die alle Mannigfaltigkeit zusammenhält: es ist doch dasselbe Volk, das sich den Dom gebaut hat, und das den Staat trägt. Dem frommen Betrachter aber, der an diesem Schlusspunkt angekommen ist, wird man es nicht verwehren können, wenn er diese Einheit in der Mannigfaltigkeit der Religionsgeschichte Israels als das Walten Gottes erkennt, der damals zu Kindern kindlich sprach und dann zu Männern männlich.

Ausgewählte Litteratur zur Genesis,

zur Orientierung des Anfängers.

Die bedeutendsten der neueren Kommentare.

Dillmann, 6. Aufl. 1892 (eine höchst wertvolle Materialiensammlung).

Reuss, das Alte Testament III 1893 (geschmackvolle Übersetzung mit kurzen Anmerkungen).

Delitzsch, Neuer Commentar zur Genesis (Vertreter der „heilsgeschichtlichen" Schule; mit mancherlei feinen Bemerkungen).

Strack, Genesis 1897 (soll der kursorischen Lektüre des Anfängers dienen).

Holzinger, Genesis 1898 (brauchbare Zusammenstellung moderner Forschungen).

Carpenter & Harford-Buttersby, Hexateuch 1900 (Einleitung, Übersetzung mit quellenkritischen Zeichen, kurze Anmerkungen; englisch).

Litterarkritisches.

Wellhausen, Composition des Hexateuch 2. Druck 1889 (Standard-work der Quellenscheidung).

Kautzsch-Socin, Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften[2] 1891 (sehr nützlich zur Uebersicht über die Lagerung der Quellen).

Ball, Book of Genesis in Hebrew 1896 (erste kritische hebr. Ausgabe, die Quellen durch Farben unterschieden; im Anhang ein vollständiger kritischer Apparat).

Vgl. ausserdem besonders die kritischen Abhandlungen über die einzelnen Abschnitte in den Kommentaren von **Dillmann** und **Holzinger.**

Sprachgebrauch der Quellen.

Holzinger, Einleitung in den Hexateuch 1893 S. 93 ff. S. 181 ff. S. 339 ff.

Strack, Einleitung in das A. T. 4. Aufl. 1895 S. 42 ff.

Geschichte der Litterarkritik.

Holzinger, Einleitung in den Hexateuch S. 25—70.

A. Westphal, Sources du Pentateuque I 1888.

Steuernagel, Allgemeine Einleitung in den Hexateuch (Handkommentar I, 3_3) S. 249 ff. 1900.

Ferner in den „Einleitungen" zum A. T.

Übersicht über die modernen Quellenscheidungen

bei **Holzinger,** Hexateuch in den beigebundenen Bogen.

Die modernen Forscher nach ihrer Stellung zur Wellhausenschen Hypothese.

Steuernagel, Allg. Einl. in den Hexateuch S. 266 f.

Ausserdem sind am meisten zitiert

Benzinger, Hebräische Archäologie 1894.

Budde, Urgeschichte 1883.

Buhl, Geographie des alten Palästina 1896.

Gesenius-Buhl, Hebräisches Handwörterbuch 13. Aufl. 1899.

Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik 26. Aufl. 1896, 27. Aufl. 1902.

Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch 1893.

Weitere Litteratur im Kommentar.

Abkürzungen.

Ausser den leichtverständlichen Abkürzungen der Namen der biblischen Bücher und anderen überall gebräuchlichen Abkürzungen wie A. T. LXX Peš Onk u. a. bemerke ich noch:

GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen.
HW = Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums.
KAT³ = Keilinschriften und das A. T., 3. Aufl.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek von Schrader u. a.
RE = Herzogs Realencyclopädie.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW = Stades Zeitschrift für alttest. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
§ verweist auf Kautzsch, Hebr. Grammatik 27. Aufl.
Budde = Budde, Urgeschichte.
Ed. Meyer I = Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I.
Roscher, Lex. = Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.

Erklärung der Schriftarten im Text der Übersetzung.

1) In Borgis Antiqua ist die Hauptquelle des Jahvisten (J) gesetzt, in der Urgeschichte J^e, in der Abrahamgeschichte J^a; in der Jaqobgeschichte dient die Schrift zur Bezeichnung des Jahvisten überhaupt, in der Josephgeschichte zur Bezeichnung des Hauptstranges.

2) Korpus Renaissance ist für eine Nebenquelle des Jahvisten (J) verwendet, in der Urgeschichte J^j, in der Abrahamgeschichte J^b, in der Josephgeschichte für die hinzugefügten Capp. 38 und 49.

3) Korpus Grotesque bezeichnet diejenigen Stücke innerhalb des Jahvisten (J), die keiner der beiden Quellen angehören oder vom Sammler herrühren (J^r).

4) In Korpus Kursiv ist der Elohist (E) gesetzt.

5) In Korpus Fraktur ist der Priesterkodex (P) gesetzt.

6) Petit Fraktur ist nur für Cap. 14, das keiner der sonstigen Quellenschriften angehört, verwendet.

7) Kolonel Antiqua bezeichnet spätere Hinzufügungen, handschriftliche Varianten, Redaktorenzusätze u. dergl.

Reihenfolge der Stücke der Genesis im Kommentar.

Berichtigungen siehe am Schluss des Bandes.

Urgeschichte.

Die Urgeschichte bei J.

1. Paradiesesgeschichte 2 4b—3 25. 2. Qain und Abel 4 1—16. 3. Qains Stammbaum 4 17—24. 4. Seths Stammbaum 4 25f. . . . 5 29 . . . . 5. Engelehen 6 1—4. 6. Sintflut in 6 5—8 22. 7. Noahs Weinbau, Kanaans Verfluchung 9 20—27. 8. Völkertafel in 10. 9. Babylonischer Turm 11 1—9.

In der Ansetzung dieser Stücke für J stimmen die modernen Forscher, fast bis auf den Vers überein. Die litterarische Frage in diesem Abschnitt kann demnach gegenwärtig nur die der Komposition sein. —

Der Sammler, von dessen Hand wir diese Sagen besitzen, wird beabsichtigt haben, diese Urgeschichten nach der chronologischen Reihenfolge zusammenzustellen: zuerst die Entstehungen, das Leben der Menschen im Paradiese und die Vertreibung; im folgenden mag ihm der allgemeine Gedanke vorgeschwebt haben, das allmähliche furchtbare Zunehmen der Sünde in der Menschheit zu veranschaulichen: die erste Sünde war nur eine Kindersünde, die zweite aber ein Brudermord, und die Fortsetzung ist dann das grausame Rachelied des Lamech, schnaubend von Mord und Blut, bis sogar die Grenzen zwischen Gottheit und Menschheit zu fallen drohen. Da reut es Gott, die Menschen geschaffen zu haben, und die alte Menschheit geht unter in der Flut. Aber ein Rest wird gerettet, und die Geschichte der Menschheit beginnt von neuem. Die Völker der Erde entstehen und verteilen sich über den Erdkreis. Nach dieser Einleitung ist es nunmehr Zeit, Abrahams Stammbaum und seine Geschichte zu erzählen.

Nun bedarf es nicht vieler Untersuchung, um zu zeigen, dass dieser Faden, wie ihn der letzte Sammler sich etwa gedacht haben mag, im Corpus der Geschichten selber sehr wenig hervortritt. Die Stücke selbst treten fast durchweg ganz abrupt auf, sie sind sehr spröde gegen einander oder widersprechen einander gar: so setzt die Geschichte von Qains Brudermord voraus, dass damals schon überall auf Erden Menschen waren. Nach 4 17 baut Qain die erste Stadt namens Henoch, nach 11 4 ist Babel die erste Stadt gewesen und viel später gebaut worden; nach einer dritten Notiz hat schon Nimrod über Babel geherrscht 10 10. Qains Stammbaum, der mit der Teilung der Menschheit in drei Stände schliesst, will dabei offenbar nicht die Entstehung der Hirten, Musikanten und Schmiede einer längst vergangenen Urzeit, sondern vielmehr der gegenwärtigen Menschheit erklären und ist also ursprünglich nicht auf eine Fortsetzung berechnet gewesen, in der die ganze Menschheit durch die Flut vernichtet wird. Ferner ist 6 1—4 ursprünglich nicht die Einleitung zur Flutsage. Weiter ist der Noah der Flut, der Vater von Sem, Ham und Japheth, ein anderer als Noah der Landmann, der Vater von Sem, Japheth und Kanaan. Ferner ist die Völkertafel, wonach sich die Nationen durch Familienvergrösserung trennen, eigentlich eine Parallele zu 11 1—9, wonach sie durch Gottes Eingreifen geschieden worden sind. Eine Reihe dieser Beobachtungen nach Wellhausen Composition [2] S. 10ff.

Aus allen diesen und ähnlichen Feststellungen folgt zunächst, dass diese alten Sagen ursprünglich nicht in dieser gegenwärtigen Verbindung existiert, sondern ursprünglich in mündlicher Tradition jede für sich bestanden haben. Diese Behauptung, den modernen Forschern seit lange wohlbekannt (vgl. Wellhausen Prolegomena[4] S. 340), ist doch bisher nicht überall genügend beachtet worden. Man pflegt gegenwärtig in dem einen oder andern Fall ausdrücklich zu konstatieren, dass zwei Sagen von einander unabhängig sind, und übersieht, dass dies nicht ein aussergewöhnlicher, sondern vielmehr der regelmässige Fall ist. Jede der Ursagen: vom Paradies, von Qain und Abel, von den Engelehen, von der Sintflut, von Noahs Weinbau, vom Turm steht auf eignen Füssen; keine setzt eine andere notwendig voraus, oder weist auf eine andere als ihre natürliche Fortsetzung hin. Erst nachträglich sind diese Sagen in einen gewissen Zusammenhang gesetzt worden; solche Verbindungsstücke sind hier 4_{25} 5_{29} 6_{6} 9_{18}f., also, wie man sieht, sehr wenige: der Zusammenhang innerhalb der Urgeschichten ist besonders locker, lockerer als in den anderen Sagenkomplexen der Genesis. Hieraus ergiebt sich für die Quellenkritik, dass man nicht nach Urquellen suchen darf, die in sich einen vollständig oder auch nur einigermassen geschlossenen Zusammenhang gehabt hätten; vielmehr werden auch diese Ursammlungen im wesentlichen aus einzelnen, mit einander nur lose zusammenhängenden Sagen bestanden haben. In manchen der Geschichten finden sich einzelne Notizen über menschliche Erfindungen; es liegt daher der Gedanke nahe, in den Sagen einen Faden zu suchen, der die Geschichte dieser Dinge zusammenhängend erzählt; aber auch diese Erwartung täuscht: wird doch Gen 2f. der aus dem Paradiese vertriebene Mensch schon als Bauer vorgestellt, und im folgenden stehen solche kulturhistorische Notizen bunt durcheinander; es gelingt nicht, eine verständige Ordnung darin zu finden. — Die Exegese wird mit diesem Tatbestand rechnen und jede dieser Geschichten aus sich selbst erklären müssen. So wolle man also den Wert eines Forschens nach Ursammlungen ja nicht überschätzen! Für das Verständnis der Erzählungen selber ist dabei sehr wenig zu gewinnen.

Dass aber der Urgeschichte bei J ältere Sammlungen zu Grunde liegen, steht fest. Dieser Tatbestand ist ganz deutlich an der Paradieses- und Turmbausage wie an der Völkertafel zu erkennen, die aus zwei Quellen zusammengesetzt sind; auch in den Qainsgeschichten sind mehrere Fäden, mindestens drei zu beobachten. Besonders deutlich aber geht die Existenz mehrerer Sammlungen daraus hervor, dass wir zwei parallele Urstammbäume, über Qain und über Seth besitzen; solche Stammbäume sind ihrer Natur nach nicht alte Sagen, sondern nur als Produkte von Sammlerhänden denkbar; es muss also mindestens zwei Ursammlungen gegeben haben (vgl. hierüber und zum folgenden die Erklärung). Die genaueren Untersuchungen über diese beiden Quellen, begonnen von Wellhausen (zuletzt abgedruckt in Composition des Hexateuch[2] S. 9ff.), fortgesetzt von Budde Urgeschichte und Stade ZAW 1894 S. 250ff. (vgl. die Zusammenstellungen bei Holzinger Einleitung in den Hexateuch S. 138ff. und Kommentar zur Genesis S. 120ff.) sind sehr schwierig. Auszugehen ist nicht sowohl vom Hauptinhalt der Sagen — denn darin steht schliesslich jede Sage für sich —, sondern von denjenigen Merkmalen, an denen sich eine Redaktion verrät. Das redaktionelle Zwischenstück $9_{18a.\,19}$ ist bestimmt, von der Sintflutsage zum Stammbaum von Sem Ham Japheth überzuleiten; die Sintflutsage und dieser Stammbaum gehören also zur selben Quelle. 5_{29}, ursprünglich ein Stück des Sethitenstammbaums bei J (vgl. die Erklärung), blickt zurück auf den Fluch Jahves über den Acker 3_{17} (עִצָּבוֹן) und vorwärts auf Noahs Weinbau 9_{20-27}; demnach gehört eine Rezension der Paradiesgeschichte mit dem Sethitenstammbaum und der Geschichte von Noahs Weinbau ursprünglich zusammen. Die beiden Stammbäume über Qain und über Seth schliessen sich aus. Darnach rechne man zur ersten Sammlung: 1) Stücke der Paradieserzählung 2) Seths Stammbaum 3) Noahs Weinbau 4) eine Völkertafel (Sem Japheth Kanaan) 5) Stücke der Turmbausage; zur zweiten Sammlung: 1) Stücke der Paradieserzählung 2) Qains Stammbaum 3) Engelehen 4) Sintflut 5) eine Völkertafel (Sem

Ham Japheth) 6) Stücke der Turmbausage. Die Erzählung von Qains Brudermord scheint keiner der beiden Quellen anzugehören, sondern erst durch den Sammler des Ganzen mithinein gestellt zu sein. Weiteres bei den einzelnen Abschnitten. Aus Gründen, die im folgenden erörtert werden, ist die erste Sammlung »J^e«, die zweite »J^j« genannt worden; Stücke, die vom Sammler des Ganzen herrühren oder hinzugefügt sind, werden mit »J^r« bezeichnet.

Anders andere. Nach Wellhausen Composition[2] S. 15 ist ein ursprünglicher Kern (2. 3. 4 16—24 11 1—9) anzunehmen, der später durch Ergänzungen vermehrt worden ist. Diese Annahme scheitert daran, dass auch 2. 3 und 11 1—9 nicht einheitlich sind: es handelt sich im ganzen um die Zusammenarbeitung zweier Quellen, nicht um einen »Kern« und »Ergänzungen«. — Budde Urgeschichte unterscheidet zwei Quellen: J^1 2 4b—9. 16—25 3 1—19. 21 6 3 3 23 (Paradiesgeschichte) 4 1 2bβ. 16b. 17—24 (Qains Stammbaum) 6 1. 2. 4 10 9 (Engelehen und Nimrod) 11 1—9 (Turmbau) 9 20—27 (Noahs Weinbau); J^2 enthält eine Schöpfungsgeschichte, eine Paradiesgeschichte, Sethitentafel, Flutsage, Völkertafel. J^2 ist nach Budde eine durchgreifende Neubearbeitung und Umgestaltung von J^1, die, wie er glaubt, »von hoher Stelle« ausgegangen ist und »eine gewissermassen amtliche, sehr bewusste Berichtigung urwüchsig volkstümlicher Überlieferung darstellt« (S. 462). Budde hat das grosse Verdienst, in der Urgeschichte des J zwei Quellen nachgewiesen zu haben und hat damit der Forschung für lange Zeit die Wege gewiesen; aber im einzelnen sind seine Aufstellungen oft überscharfsinnig, seine Versetzungen einzelner Verse in ganz andere Sagen und seine Textumdichtungen recht willkürlich. Das Buch, das eine hingebende Versenkung in den Stoff verrät und vieles Beachtenswerte enthält, ist leider durch Weitläuftigkeit schwer lesbar; über einzelne Bedenken vgl. Holzinger Genesis S. 122 und im olgenden. — Stade ZAW 1894 S. 274—283 unterscheidet drei Schichten: a) Cap. 2. 3. 11 1—9 b) 4 25f. 17—24 9 20—27, vielleicht auch 10 9 und 6 1. 2 c) Sintflutsage; die dritte Schicht sei hinzugekommen, als die beiden ersten schon vereinigt gewesen seien. Aber diese drei Schichten bilden in sich keinen deutlichen Zusammenhang. — Alle diese Versuche, die im einzelnen sehr vieles für die Erklärung der Erzählungen eingebracht haben, scheitern daran, dass man in den Geschichten selbst einen verbindenden Faden hat finden wollen. Sie fallen dahin, sobald man Ernst damit macht, dass in der mündlichen Tradition und letztlich auch in den Sammlungen jede einzelne Sage auf eigenen Füssen steht; diese Beobachtung gilt nicht nur für die Urgeschichte, sondern mit gewissen Einschränkungen für die Sagen der Genesis überhaupt, vgl. darüber die Einleitung und das Folgende.

1. Paradiesesgeschichte 2 4b—3 24 J^e und J^j.

2 [4b]Zur Zeit, da **Jahve** Gott Erde und Himmel schuf, — [5]als noch keine Sträucher auf Erden waren und keine Kräuter gewachsen waren, weil **Jahve** Gott noch nicht hatte regnen lassen auf Erden und Menschen noch nicht waren, den

---

Die Paradiesesgeschichte 2 4b—3 24. Quelle: Die folgende Erzählung setzt im Anfang ganz neu ein, in einer Zeit, da noch nichts Lebendiges da war, und kommt am Ende beim gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes an. Sie beruht also gegenüber 1 1—2 4a auf selbständiger Tradition. Der erste Teil der Erzählung bietet eine Geschichte der Entstehungen, die in den Einzelheiten und im Tone von derjenigen bei P 1 1—2 4a aufs stärkste abweicht. Die ganze Erzählung ist in der Haltung, besonders im antiken Erdgeruch (Wellhausen Prolegomena[4] S. 309), z. B. in den Anthropomorphismen, auch im Sprachgebrauch (עָשָׂה oder יָצַר, P בָּרָא; חַיַּת הַשָּׂדֶה, P חַיַּת הָאָרֶץ; הַפַּעַם 2 23, בַּעֲבוּר 3 17, מַה־זֹּאת 3 13, עִצָּבוֹן 3 16. 17 nur bei J) deutlich von P unterschieden, stammt also aus anderer Quelle. Der Gottesname (אלהים) יהוה führt mit Sicherheit auf J. Weiteres unten.

Acker zu bebauen; [6]aber ein Strom brach aus der Erde hervor und tränkte die ganze Fläche des Ackers — [7]da formte **Jahve** Gott den Menschen **aus Staub**

2, 4b—25. Geschichte der Entstehungen: die Erde ist ursprünglich trocken; es entsteht dann Wasser, Mensch, Bäume, Tiere und Weib. Diese Reihenfolge ist ganz anders als die bei P. 4b—7 Der Urzustand, das Wasser, der Mensch. Auch diese Erzählung kennt einen Urzustand. Derselbe wird in einem 1_{1-3} ähnlichen Satze beschrieben: 4b Vordersatz, 5f Zwischensatz, 7 Nachsatz; der lange Zwischensatz giebt der Periode etwas Schleppendes, weshalb man hier die Tätigkeit eines Red. anzunehmen pflegt: eine Vermutung über den Grund des Eingreifens im folgenden S. 23. — Der Ausgangspunkt bei J und P ist sehr verschieden; dort steht am Anfang das Wasser, hier das Trockne; dort ist das Wasser der Feind, hier der Freund. Aus 5 geht hervor, wie der Erzähler sich den gegenwärtigen Zustand der Welt denkt: der Regen ist es, auf den alles ankommt, von dem heutzutage alle Fruchtbarkeit auf Erden herrührt. Diese Schilderungen bei P und bei J gehen auf sehr verschiedenes Klima zurück: dort das Klima eines Überschwemmungen unterliegenden Alluviallandes, hier das Klima vorwiegend trockner Länder, wie der syrisch-arabischen Wüste, Nordmesopotamiens, Syriens, Kanaans. — **4** בְּיוֹם am Tage da, hier im allgemeinen Sinne: zur Zeit als. — יהוה אלהים findet sich in der Genesis im hebr. nur in cap. 2. 3 (LXX liest abweichend vom hebr. $2_{5.7.9.19.21}$ ὁ θεός). Die Zusammenstellung beider Gottesnamen erklärt sich nach gewöhnlicher Annahme aus späterer Ausgleichung mit P (so sicher bei LXX in 7_1 8_{21} 9_{12}), vielleicht aber besser aus der Zusammenarbeitung zweier Quellen der Paradiesessage, von denen die eine יהוה, die andere אלהים gesagt hat, vgl. Budde S. 233f.; weiter darüber unten. — **5** Solche negativen Schilderungen des Urzustandes vor der Schöpfung finden sich auch in anderen derartigen Erzählungen, vgl. die beiden babylonischen Erzählungen »Schöpfung und Chaos« S. 401f. S. 419 und KB VI 1 S. 1. 39f., IV Esr 6_1ff. vgl. auch Prv 8_{22}ff.: das ist offenbar Stil der Schöpfungsmythen. — »Jahve regnet« wie *Ζεὺς ὕει* Dass Jahve es ist, der den Regen giebt, ist dem in Kanaan lebenden Israeliten höchst anschaulich: der Regen kommt ja vom Himmel, »von Jahve her«. So ist von Gottes Gnade alles Leben in Palästina abhängig. Anderseits ist dem palästinensischen Bauern deutlich, dass er selber auch etwas dazu tun muss, damit Pflanzen wachsen: שִׂיחַ Sträucher (besonders in der Wüste Gen 21_{15} Job $30_{4.7}$) sprossen allein durch Gottes Regen; aber damit עֵשֶׂב (besonders Nutzpflanzen, Speise für Menschen und Vieh) gedeihen, muss der Mensch mit Hand anlegen; ehe Regen und Mensch da war, gab es weder שיח noch עשב. Diese Reflexion auf die menschliche Mitwirkung bei Gottes Schöpfung erscheint uns höchst naiv. Charakteristisch ist, dass von Bäumen an dieser Stelle nicht geredet wird; in der Landschaft, in der der Mythus zu Hause ist, muss es wenig Bäume gegeben haben. טֶרֶם mit Impf. § 107c. — **6** אֵד nach LXX Peš u. a. Quelle, bab. edû Flut (vgl. Delitzsch Handwörterb. S. 22), Job 36_{27} (wie es scheint) Bezeichnung des himmlischen Wasserbehälters; Targ. »Wolke«; Neuere »Nebel«. Die Bedeutung »Flut« ist vorzuziehen: der Nebel befeuchtet die Erde wol, aber »tränkt« sie nicht (Holzinger). Das seltene Wort wird ein term. techn. dieser Entstehungsgeschichte gewesen sein wie תְּהוֹם und תֹהוּ וָבֹהוּ Gen 1. — Wenn die Übersetzung »Quell, Flut« richtig ist, so wird der אֵד als ein Weltstrom vorgestellt, von dem alles Wasser auf Erden stammt. Der Vorstellung von der Entstehung des 'ed aus trockenem Lande ist parallel die Vorstellung von der Geburt des Meeres aus dem Schoss der Erde Job 38_8. — יַעֲלֶה וְהִשְׁקָה Tempora § 112e. — Bemerkenswert ist, dass nicht gesagt wird, dass Jahve diesen 'ed schafft; dass dies vielmehr genau genommen geradezu ausgeschlossen wird; denn nach der Anlage dieser Verse soll in 5. 6 der Zustand der Welt vor Jahves Eingreifen beschrieben werden, während Jahves »Schöpfungen« erst von 7 an erzählt werden. Es klingt hier also, wenn auch undeutlich, die, sicherlich höchst altertümliche, Vorstellung nach, dass der 'ed eine Grösse sei, die nicht von Jahve herkommt. — Ferner fällt auf, dass diese Erzählung vom 'ed, der die

aus dem Acker, und er blies ihm den Odem des Lebens in die Nase: so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen. — 8 **Dann pflanzte Jahve Gott einen Garten**

Erde überall getränkt habe, eine andere ist als die von 5, wonach es der Regen Jahves ist, der die Erde fruchtbar macht. Beides wird durch die Targume, die 'ed mit »Wolke« übersetzen, harmonisiert. Wie der Erzähler dazu kommt, beide Vorstellungen zu verbinden, vgl. unten. — **7** Der Zusammenhang des Ganzen ist: ursprünglich war die Erde trocken, dann, noch unabhängig von Jahve, ward das Land durch einen 'ed getränkt; jetzt erst tritt Jahve auf und schafft seine Geschöpfe aus feuchter Erde: aus feuchter Erde »bildet« er den Menschen 7 und die Tiere 19, wie auch der Töpfer (יָצַר Terminus von der Töpferarbeit) seine Gefässe aus feuchter Erde formt; und nur auf befeuchteter Erde können Bäume wachsen 8. — Der menschliche Körper ist aus עָפָר Staub gebildet; häufige Anspielungen im AT. an diesen Ursprung des menschlichen Körpers 3 19. 23 18 27 Ps 90 3 103 14 u. a. Ähnliches in babylonischen (z. B. KB VI 1 S. 121 Z. 34 f., S. 287 Z. 4 ff.) und griechischen Mythen. Dieser Zug antwortet auf die Frage, woraus der menschliche Körper bestehe; der Antike antwortet: aus Erde, weil der Mensch im Tode wieder Erde wird 3 19. Ein Erstlingsversuch der organischen Chemie. — Zum acc. עָפָר § 117 hh. — Dieser Staub ist aus אֲדָמָה genommen. Ursprünglich liegen hier wohl Varianten vor vgl. 2 19 3 19a. 23 und 3 19b. Dieser Zug, dass der Mensch aus אֲדָמָה gebildet sei, hat den Zweck, den Namen des Menschen zu erklären: er heisst אָדָם, weil er von der אֲדָמָה stammt. אֲדָמָה ist nach 5. 6 das bewässerte, bebaute Land, der Acker; mit dieser אֲדָמָה hängt das Leben des אָדָם aufs engste zusammen: aus dem Acker ist er geschaffen, den Acker zu bebauen ist sein Beruf 5 3 23, auf dem Acker ist seine Wohnung 3 23, und zum Acker kehrt er zurück, wenn er stirbt 3 19. Daher leitet der Mythus auch seinen Namen vom Acker ab: der Mensch also ist und sein Name bedeutet »Ackersmann«. Diese Etymologie kann nur in einem Bauernvolke entstanden sein. — Das folgende erklärt das Rätsel des Lebens in kindlicher Weise; der Mensch hat etwas Geheimnisvolles in sich, das Leben, das was aus seiner Nase haucht, die נִשְׁמַת חַיִּים, den Lebensodem. Diese Zusammenstellung oder Verwechselung von Leben und Atem ist für antike Beobachtung sehr natürlich: so lange der Mensch Atem hat, lebt er; mit dem Atem aber verlässt das Leben seinen Körper. Woher kommt dieses Wunderbare, Geheimnisvolle? Nur Gott kann es gegeben haben. Der Mythus erzählt nun in kindlicher Naivetät, dass Gott dem Menschen etwas von seinem eigenen Odem eingeblasen hat; dieser göttliche, Wunder wirkende Odem aber wurde, so meint der Erzähler wohl, im Menschen ein selbständiges Wesen: so wurde der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה. Man beachte die feine Unterscheidung von נֶפֶשׁ חַיָּה und נִשְׁמַת חַיִּים; die נְשָׁמָה — so würden wir in unsrer Sprache sagen — ist das Prinzip des Lebens, das allen gemeinsam ist; die נֶפֶשׁ das gewirkte Leben, das in jedem ein anderes ist, das Einzelindividuum; im Tode nimmt Gott die נְשָׁמָה wieder an sich Job 34 14, die נֶפֶשׁ aber geht dann in die שְׁאוֹל (vgl. Siegfr.-Stade Wb. S. 431). — Der Gedanke, dass der Mensch mit der Bestimmung oder wenigstens mit der Anlage zur Unsterblichkeit geschaffen sei, ein Gedanke, den man aus der Beseelung durch Gottes Odem hat schliessen wollen, liegt der Erzählung, die nur die Tatsache des Lebens erklären will, und der hebräischen Antike überhaupt fern (gegen Budde S. 61 f.). — Der Mythus antwortet also auf eine Reihe von Fragen über des Menschen Körper, Leben, Beruf und Namen. — **8—15** Der Garten in Eden. **8** Jahve pflanzt einen Park. Der alte Hebräer wie seine Umgebung hielt vielfach gewisse Bäume, mit ihrer ungeheuren Lebenskraft und dem geheimnisvollen Rauschen in ihren Zweigen für Heiligtümer Gottes. Die Fruchtbäume auf dem Acker pflanzt der Mensch, aber die Zedern des Libanon sind von Gott gepflanzt. Auch Oasen oder natürliche Parks, üppig spriessende Wildnisse mitten im unfruchtbaren Land erschienen ihm als Pflanzungen Gottes. Hier wird von einem solchen besonders heiligen Park gesprochen. Der Garten heisst Ez 28 13 u. a. »der Gottesgarten«, der »Jahvegarten« Jes 51 3; hier ist Gott nach ursprünglicher Vorstellung zu Hause; dies

in 'Eden, fern im Osten, und setzte den Menschen, den er geformt hatte, darein. — [9]Dann liess **Jahve** Gott aus dem Acker allerlei Bäume sprossen, prächtig anzuschauen und lieblich zu essen, und **den Baum des Lebens** mitten im Garten **und** den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. **[10]Ein Strom aber entspringt in 'Eden, der den Garten bewässert; der teilt sich dann in vier**

---

wird cap. 2 nicht mehr gesagt (aus Scheu vor dem Mythologischen), wird aber 3 8, wo Gott darinnen spazieren geht, noch vorausgesetzt. — LXX übersetzt גַּן mit *παράδεισος* = פַּרְדֵּס (persisches Fremdwort?), daher unser »Paradies«. — עֵדֶן nach dem Zusammenhang eine mythologische Landschaft, nach v. 8 im fernen Osten, andere geographische Bestimmungen 10—14 und 3 24. עֵדֶן hängt jedenfalls nicht mit der Landschaft עֶדֶן am Euphrat zusammen, wahrscheinlich aber mit dem bab. edinu Steppe, wonach גַּן בְּעֵדֶן ursprünglich Garten in der Steppe, Oase bedeutet haben würde; der Hebräer hörte aus dem Worte sein hebr. עֵדֶן Wonne heraus (LXX *παράδεισος τῆς τρυφῆς*) vgl. Mailand. Sicherlich hat der Verfasser den Namen nicht erfunden (gegen Dillmann); solche Namen erfindet man nicht, vielmehr sind die Namen in den alten Sagen immer Tradition. — Es fällt auf, dass Jahve hier und ebenso 9 nur Bäume schafft, aber nicht Sträucher und Pflanzen, deren Schöpfung doch in 5 angekündigt ist; wie sich diese Schwierigkeit hebt, vgl. unten. — **9a** erzählt nochmals die Entstehung des Paradieses; 9a ‖ 8a; also Variante aus anderer Quelle. וַיַּצְמַח weniger anthropomorphisch als וַיִּטַּע 8. — כָּל־עֵץ »allerlei Bäume« § 127 b. נֶחְמָד »desiderandus« § 116 e. — Die Bäume des Gottesgartens beschreibt Ez 31 8f. in hohem Pathos als wundervolle weitverästete, hochragende Zedern, Zypressen und Platanen. Hier dagegen eine idyllisch-kindliche Schilderung: prächtige Bäume mit wohlschmeckenden Früchten. — **9b** Der Stil des Satzes ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch auffallend: »und den Baum der Erkenntnis u. s. w.« klappt nach vgl. Holzinger. Ist einer der Bäume eingeschoben (Budde S. 51 f.)? vgl. unten. — Was der Baum des Lebens sei, erklärt 3 22: wer davon isst, lebt ewig; d. h. seine Früchte verleihen die Unsterblichkeit. Von diesem Baum redet das hebräische Sprichwort mit Vorliebe Prv 3 18 11 30 13 12 15 4; er muss eine sehr bekannte Vorstellung gewesen sein. Ähnlich ist der Lebensborn, dessen Wasser unsterblich macht Prv 10 11 13 14 14 27 16 22 Ps 36 10. Solche Dinge existieren in der wundervollen Märchenwelt des Mythus. Sie sind für Israel nicht eigentümlich; auch die babylonische Tradition redet vom Lebenswasser und kennt wohl auch den Lebensbaum. Danach ist auch der Erkenntnisbaum zu verstehen; er ist gleichfalls ein Wunderbaum, dessen Früchte dem Geniessenden die Erkenntnis geben. Dies wird 3 5, allerdings von der Schlange, gesagt, aber vom Erzähler 3 7 und von Gott selber 3 22 zugegeben. Das äth. Henochbuch 32 3 beschreibt den Baum also ganz richtig: *τὸ δένδρον τῆς φρονήσεως, οὗ* (אֲשֶׁר) *ἐσθίουσιν ἁγίου τοῦ καρποῦ αὐτοῦ καὶ ἐπίστανται φρόνησιν μεγάλην.* — Es verwundert uns nicht, beide Bäume im Gottes-Garten anzutreffen; denn sie haben charakteristisch-göttliche Eigenschaften in sich: Unsterblichkeit ist nach dem AT. ein göttliches Vorrecht, und auch die »Erkenntnis« macht nach 3 5. 22 Gott gleich. — הַדַּעַת טוֹב וָרָע zur Cstr. § 115 d. — **10—14** dienen dazu, 1) die Herrlichkeit des Gartens an seiner ungeheuren Wasserfülle anschaulich zu machen. Solche Bewässerung denke man sich so, dass der Strom, wie der Nil oder Euphrat und Tigris, von Zeit zu Zeit den Garten überflutet. Diese Wasserfülle ist auch sonst ein charakteristischer Zug des Gartens Gen 13 10 Ez 31 7ff. Der Gegensatz zum Gottesgarten ist die wasserlose Wüste Jes 51 3 Jo 2 3. Der Erzähler, der im folgenden (nach seiner Meinung) alle Hauptströme der Erde nennt, die sämtlich von dem Paradiesesstrom ausgehen, glaubt, dass alles grosse fliessende Wasser aus dem Paradiese komme. 2) Grösseren Wert legt aber der Erzähler darauf, die Lage des Gartens auf Erden an den vier Strömen, die von ihm ausgehen, darzustellen. Seine Geographie ist freilich eine sehr kindliche: Euphrat (Pᵉrath, bab. Purattu, persisch Ufrâtus) und Tigris (Ḥideqqel, bab. Idiqlat, baktr. Tigrâ) kommen aus demselben

Arme: 11 **der erste heisst Pišon; das ist der, der das ganze Land Ḥavila**
umfliesst, wo das Gold ist; 12 **das Gold des Landes ist köstlich; da ist das**
Bedolaḥ und der Šohamstein. 13 **Der zweite Fluss heisst Giḥon; das ist der,**
der das ganze Land Kuš umfliesst. 14 **Der dritte Fluss heisst Ḥiddeqel**
(Tigris); das ist der, der östlich von Aššur fliesst. Der vierte Fluss, das
ist der Perath (Euphrat). — 15 Dann nahm **Jahve** Gott den Menschen, und
setzte ihn in den Garten von ‘Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren. 16 Nun

Hauptstrom; die beiden andern Ströme Pišon (√ פוש *σκιρτᾶν* aufspringen) und Giḥon (√ גיח hervorquellen, später mit dem Nil identifiziert JSir 24 27) bestimmt der Verfasser nach den Ländern haḤavila (sonst, und Sam auch hier, ohne Artikel; nach 10 29 in Arabien, nach 10 7 in Kuš) und Kuš (Südarabien mit dem damit zusammenhängend gedachten Nubien KAT[3] S. 137. 144f.); Ḥavila selbst bestimmt er in naivster Weise nach den Handelsprodukten, die dorther kommen: es ist das beste Gold (הַזָּהָב § 10g) — Gold kam zu den Hebräern in verschiedener Mischung —, der Bedolaḥ (*βδέλλιον* ein aromatisches Harz, das nach Plinius aus Arabien, Babylonien, Medien, Indien kommt; weiteres bei Gesenius-Buhl) und der Šoham-Stein (ein unbekannter Edelstein, vgl. Gesenius-Buhl). Die geographischen Vorstellungen, die diesen Angaben zu Grunde liegen, sind so kindlich, dass es gänzlich verfehlt ist, dies Stromsystem in der wirklichen Geographie bestimmen zu wollen: das Paradies liegt da, wo Euphrat und Tigris aus einem gewaltigen Urstrom entspringen, aus dem noch zwei andere grosse Weltströme kommen. Das Weltbild des Verfassers ruht nur zu einem Teil auf der Wirklichkeit; zum andern Teile aber auf Traditionen, deren Herkunft jedenfalls nicht in wirklichen geographischen Verhältnissen gesucht werden kann. Alle Identifikationen des Pišon und Giḥon sind also im Prinzip gescheitert. Es hat daher wenig Zweck, die geographischen Ansetzungen, die man bisher versucht hat, hier zu registrieren; Litteratur bei Dillmann. Anderseits ist diese Vorstellung von den vier Hauptströmen der Welt sicherlich nicht eine willkürliche Phantasie des Verfassers (gegen Holzinger), sondern eine Tradition, die irgend welche Gründe haben muss. Vgl. darüber unten. Interessant ist die Angabe, dass der Tigris »vorne vor« d. h. östlich von Assur fliesse; das Wort hat Schwierigkeiten gemacht, da in später Zeit alle Hauptstädte des assyrischen Reiches östlich vom Tigris liegen; aber die älteste Hauptstadt Assur, Zentrale des ältesten Reiches »Assur« (Residenz bis 1300 vgl. zu 10 8ff.), lag westlich vom Tigris. Die Notiz zeigt also sehr alten Sprachgebrauch. — Der Abschnitt über die vier Ströme 10—14 unterscheidet sich durch seinen etwas trocknen Ton von seiner Umgebung; auch scheint der Verfasser, abweichend von מִקֶּדֶם 2 8 und auch von 3 24 (vgl. zur Stelle) das Paradies im hohen Norden (an der Quelle von Euphrat und Tigris) gesucht zu haben; wenn 'ed 6 »Quelle, Flut« zu übersetzen ist, ist der Strom 10—14 eine Sagenvariante; daher werden die Verse ein alter Zusatz sein. — **12** Die Schreibung הוא für das fem. ist eine orthographische Eigentümlichkeit des Pentateuchtextes § 32 l. **15** sagt dasselbe wie 8b; der Vers ist aber zu originell, um Redaktionsklammer (von der Hand dessen, der 10—14 eingesetzt hat) zu sein (gegen Budde S. 82f.); beide Worte werden aus zwei verschiedenen Varianten der Paradieseserzählung stammen. — Da גַּן masc. ist, ist לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ zu lesen, Dillmann. — Der Mensch soll den Garten bearbeiten und bewachen; zu Grunde liegt diesem Zuge nicht etwa der (protestantische) Gedanke vom Wert des Berufes und der Arbeit; sondern es ist das naive Ideal eines antiken Bauern, dass die ersten Menschen Gärtner gewesen seien: der Baum trägt seine Früchte, Jahr für Jahr, fast ohne Arbeit des Menschen; der Acker aber muss alljährlich mühsam bestellt werden 3 17ff.; so ist das Ideal des Bauern, Gärtner zu sein und von Baumfrüchten mühelos zu leben: und nun gar Gärtner im Paradiese! — Auch das Paradies bedarf menschlicher Bearbeitung und Bewachung: dieser Zug zeigt, dass der Verfasser das Paradies sich nicht als a b s o l u t vollkommenen Ort, sondern nur als wunder-

gab **Jahve** Gott dem Menschen den Befehl: von allen Bäumen des Gartens darfst
du essen, so viel du willst; [17]**aber vom Baume der Erkenntnis von Gut und
Böse**, von dem darfst du nicht essen; denn am Tage, wo du von dem issest,
musst du des Todes sterben! — [18]Dann sprach **Jahve** Gott: es ist nicht gut,
dass der Mensch allein ist; ich will ihm ein Wesen verschaffen, das ihm beisteht
und zu ihm passt. [19]So formte **Jahve** Gott 'weiter' aus dem Acker alles Getier

---

schönen Aufenthalt vorstellt. — **16f.** Das Speisegebot. Gott erlaubt, ganz nach Belieben (dies bedeutet der inf. abs.) von allen Baumfrüchten zu essen. Die Tradition, dass die ältesten Menschen sich von Baumfrüchten genährt hätten, findet sich auch bei den Griechen und ähnlich auch schon 1 29. — Die Hauptsache **17**: vom Erkenntnisbaum soll der Mensch nicht essen; sonst wird er sicherlich (inf. abs.) sterben, am Tage da (sobald) er davon isst. Diese Drohung geht nachher nicht in Erfüllung: sie sterben nicht sofort: dieser Tatbestand ist nicht hinwegzuerklären (so z. B. Dillmann: die Mühsale und Leiden seien Anfänge der Sterbens), sondern einfach anzuerkennen. Die Schwierigkeit, die moderne Erklärer in dieser Nicht-Erfüllung der göttlichen Worte finden, wird vom alten Erzähler nicht so stark empfunden worden sein; vielmehr würde er antworten, Gott sei und bleibe der Herr seiner Worte, später habe ihn das Wort »gereut«; ja, er wird eine besondere Barmherzigkeit Gottes darin gesehen haben, dass er nachher dies Wort nicht in Erfüllung gehen liess. Ganz ähnlich ist 20 3, wo Gott den Abimelech zu töten droht und ihn doch nachher am Leben lässt. Doch bleibt immerhin auffallend, dass die Schlange 3 4 Gott geradezu Lügen strafen darf, und dass der Erzähler zur Erklärung dieses ganzen Zusammenhanges kein Wort verlauten lässt. Weiteres vgl. unten. — Warum Gott das Essen von diesem Baum unter so schrecklicher Strafe verbietet, sagt der Erzähler nicht, sondern setzt es als selbstverständlich voraus; die Beweggründe werden von dem Erzähler sehr häufig nicht mitgeteilt vgl. darüber die Einleitung. Uns muss es das folgende lehren. — Dass das erste Gebot Gottes das Essen betrifft, ist sehr kindlich. — Woher der Mensch den Tod kennt, den er doch weder erfahren noch gesehen hat? Dergleichen darf man den naiven Mythus nicht fragen. — Es fällt auf, dass Gott dem Menschen schon jetzt den Namen des Baumes nennt und ihm dadurch seine geheime Kraft offenbart, die der Mensch doch 3 4f. erst durch die Schlange erfährt; unleugbar wird dadurch die Pointe der folgenden Verführungsgeschichte zerstört, was einem so guten Erzähler nicht zuzutrauen ist. Budde S. 49 ff. vermutet, dass ursprünglich auch 2 17 ebenso wie 3 3 nur von »dem Baum in der Mitte des Gartens« gesprochen war. — **18—25** Die Hülfe des Menschen. Das Stück steht mit der Erzählung vom Paradies und vom Sündenfall nur in losem Zusammenhang. — **18** Wie in 1 26 bei der Schöpfung der Menschen geht eine Überlegung vorher; gewiss ein uralter Zug. Der Singular hier ist jünger als der Plural dort. — Gott findet, dass der Mensch, so wie er jetzt ist, noch nicht vollkommen ist; sein Leben ist zu einsam, seine Arbeit zu schwer; er muss Hülfe und Gesellschaft haben. — הֱיוֹת Inf. cstr. als Subjekt § 114 a. — כְּנֶגְדּוֹ wie ihm gegenüber = ihm entsprechend, sein Gegenstück. — **19—20** Die Schöpfung der Tiere erfolgt hier nach der des Menschen; umgekehrt ist die Reihenfolge 1 20 ff. 26 ff. — Die Tierschöpfung ist hier in eine Geschichte eingestellt; sie ist einst unter ganz besonderen Umständen geschehen und hat damals einen ganz bestimmten Zweck gehabt; der Mythus weiss ganz genau, wo und wann und warum die Tiere gebildet sind; die Fülle der konkreten Züge bildet den eigenen Reiz des Mythus; man vergleiche, um diese naive Schönheit zu empfinden, das Gegenstück in cap. 1, wo dies Konkrete fast ganz fehlt. — **19** Lies hinter אלהים mit LXX Sam עוֹד (Ball); ferner mit Sam אֶת־ vor כָּל־חַיַּת־הַשׂ׳ (Ball). — חַיַּת הַשָּׂדֶה schliesst die zahmen Tiere ein, die v. 20 davon ausdrücklich unterschieden werden; solche ungefähre Bezeichnungen liebt der volkstümliche Sprachgebrauch; anders die gelehrte Akribie des P. — Der Erzähler vergisst die Fische; die können dem Men-

des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, was er dazu sagen würde; und was der Mensch zu ihnen sagen würde, lebende Wesen, genau so sollten sie auch heissen. 20 So sagte der Mensch die Namen allem Vieh und den Vögeln des Himmels und allem Getiere des Feldes. Aber für einen Menschen fand er kein Wesen darunter, das ihm hätte beistehn und zu ihm passen können. 21 Da liess **Jahve** Gott einen wunderberen Schlaf auf den Menschen fallen, dass er entschlief; dann nahm er eine seiner Rippen und füllte die Lücke mit Fleisch aus. 22 Die Rippe aber, die er dem Menschen entnommen hatte, baute **Jahve** Gott zu einem Weibe aus, und brachte sie dann

---

schen freilich keine »Hülfe« sein. Der Verfasser ist also weit entfernt von der gelehrten Vollständigkeit des P. — מַה־יִּקְרָא־לוֹ was er zu ihnen sagen, wie er sie benennen würde. Im Namen giebt der Mensch seine Stellung zu den Dingen wieder. — נֶפֶשׁ חַיָּה ist syntaktisch unmögliche, inhaltlich richtige Erklärung von לוֹ, Glosse (Ewald). — **20** »Aber für einen Menschen (וּלְאָדָם ohne Art., weil qualitativ gemeint, Delitzsch) fand er keine angemessene Hülfe«; »diese Wendung fällt aus der Situation heraus«. Dies ist aber nicht aus Textkorruptel, sondern aus der Naivetät des Verfassers zu erklären; ähnlich ist schon die Erwähnung des Todes 17, und auch 24. — Die Szene der Tierschöpfung enthält 1) eine naive Anschauung vom Namen. Der Name scheint dem Hebräer nichts Zufälliges zu sein, sondern ist mit der Sache gegeben: die Dinge heissen wirklich so, wie der Mensch sie nennt. Wie kommt das? Der Mythus antwortet: weil Jahve es so bestimmt hat; als Adam den Löwen sah, nannte er ihn »Löwe«; darum heisst nach Jahves Willen der Löwe fortan »Löwe«. Die Voraussetzung ist natürlich, dass der erste Mensch hebräisch gesprochen hat. Eine erste naive Reflexion über das Wesen der Sprache. 2) Ferner tritt hervor eine naive Anschauung vom Verhältnis des Menschen zu den Tieren; sie sind ihm verwandt: wie er aus Erde gebildet; Gott hält für möglich, dass eins von ihnen ihm eine »Hülfe« werden könnte; aber anderseits unterscheiden sie sich doch von ihm: nicht zufällig ist wohl, dass der Verfasser den Tieren keinen »Lebenshauch«, von Gott ihnen eingeblasen, zuschreibt; und der Mensch fühlt sich ihnen fern: sie sind ihm keine »Hülfe« (vgl. Wellhausen Prolegomena [4] S. 304. 312). Die hebräische Antike hat die Tiere mit Sympathie beobachtet; sie hat sie menschenähnlich gedacht Job 38 41 39 13 Prv 30 24—28 und einige davon unbefangen bewundert: sieht doch die Eselin gelegentlich mehr als der Prophet; die älteste Zeit hat sogar in einigen Tieren Spuren des Göttlichen gefunden. Im vorliegenden Mythus ist der Mensch sich zwar seiner Überlegenheit über die Tiere wohl bewusst, doch denkt er sie sich näher, als es die Moderne tut. Ganz anders Gen 1, wo die Tiere »neutrale Wesen sind, über die er herrscht« (Wellhausen). 3) Ferner setzt die Szene eine naive Anschauung von Gott voraus: er bildet die Tiere, führt sie dem Menschen vor, und macht dabei ein vergebliches Experiment. — **21—25** Schöpfung des Weibes. **21** Dass der Mensch in tiefen Schlaf fällt, ist ein besonders schöner, höchst anschaulicher Zug: Gottes Schaffen und Wirken bleibt stets Geheimnis. — Die תַּרְדֵּמָה, mehr als שֵׁנָה der (gewöhnliche) Schlaf, ist ein besonders tiefer, wunderbarer Schlaf, ein Gottesschlaf I Sam 26 12 Jes 29 10, die tiefe Betäubung in der Ekstase und in der Vision Job 4 13 33 15 vgl. Dan 8 18 10 9; daher LXX *ἔκστασις*. Solche pneumatische Erfahrungen, die erst die jüngste Moderne wieder entdeckt hat, und die noch jetzt den meisten der Zeitgenossen nur ein Märchen oder eine Phrase sind, werden in der Antike, die hierin besser und unbefangener beobachtet als wir, als allgemein bekannt vorausgesetzt. — Wesen, die wie er selbst aus Erde gebildet waren, hatte der Mensch abgelehnt; jetzt bildet ihm Gott ein Wesen aus einem Stück seines eigenen Leibes; ein weiser Gedanke! Ein solches Wesen wird doch der Mensch als verwandt empfinden! — Warum nimmt Gott gerade eine Rippe? Ein innerer, dem Men-

zum Menschen. [23]Da sprach der Mensch:

Diese endlich ist Bein von meinem Bein
und Fleisch von meinem Fleisch;
Diese soll Männin heissen,
denn vom Mann ist sie genommen.

---

schen nicht notwendiger Teil musste es sein; und Rippen hatte er ja genug. — **23** »Der vergeblichen Experimente mit den Tieren wie überdrüssig ruft der Mensch nun entzückt beim Anblick des Weibes die folgenden Worte aus« (Wellhausen Prolegomena [4] S. 304). Die Worte haben strengere rhythmische Form, wie oft beim Höhepunkt der Erzählung in Sage und Märchen vgl. die Einleitung. Dreimal wiederholt der Mensch, freudig auf das Weib hinweisend, זאת »die da«. Das erste Mal ist זאת noch durch הַפַּעַם verstärkt »diese dies Mal« = diese endlich. Stade ZAW 1897 S. 210ff. nimmt an der doppelten Betonung Anstoss und übersetzt זאת adverbiell »jetzt«; unnötig. Der Mensch erkennt sofort, wie eng ihm das Weib verwandt ist; ein unmittelbares Gefühl sagt ihm, dass dies Wesen ganz anders ihm nahe steht als die Tiere, dass sie aus seinem eigenen Leibe stammt. Dann macht er von dem Recht, Namen zu geben, Gebrauch. Solche Namennennung darf bei der Entstehung des neuen Wesens nicht fehlen vgl. zu 15. Er nennt sie išša, weil sie zum iš gehört. Der Mensch redet hebräisch. Noch stärker ist der Wortanklang bei der Lesart מֵאִישָׁהּ »von ihrem Mann« (Sam LXX Ball). — לֻקְחָה § 10h. — **24** Der Erzähler fährt in Prosa fort. — Man beachte das »deshalb«. Der Mythus antwortet auf die Frage: weshalb? woher kommt das? Als Antwort erzählt man zuerst den Mythus und fährt dann fort: deshalb, daher kommt es vgl. 109 2633 3233. Hier liegt also das Musterbeispiel eines ätiologischen Mythus vor vgl. die Einleitung. Die hier vorausgesetzte Frage ist: wie kommt es, dass der Mann nach Vereinigung mit dem Weibe strebt? Der Mythus antwortet: der Mensch strebt, mit dem Weibe ein Fleisch zu werden, denn er ist ja ursprünglich ein Fleisch mit ihr gewesen; in der Liebe vereint sich wieder, was ursprünglich eins war. Was für eine Liebe er meint, ist nach den Ausdrücken, die er braucht, ganz deutlich; es ist die Geschlechtsgemeinschaft. Der Mythus redet hierüber ganz offen und rückhaltlos. — Vater und Mutter verlässt der Mann um des Weibes willen; so gross ist seine Sehnsucht zum Weibe, dass die stärksten Bande darüber zerreissen. Nach israelitischem Eherecht ist es umgekehrt: das Weib muss dem Manne folgen; von rein geistigem Verlassen ist in einem so alten Mythus nicht die Rede (gegen Holzinger); demnach scheint hier noch altes Mutterrecht durchzuklingen, wonach der Mann das Weib in dessen Hause aufsucht, wofern nicht eine naiv naturalistische Betrachtung des Verhältnisses von Mann und Frau zu Grunde liegt, s. S[chwall]y Lit. Centralbl. 1901 S. 1603. — וְהָיוּ + שְׁנֵיהֶם LXX Sam Peš Trg Pseudojon NT. (Ball). — Der Mythus von der Entstehung des Weibes 1) erklärt den Zug des Mannes zum Weibe aus der Art ihrer Entstehung: die beiden, ursprünglich eins, streben darnach, wieder eins zu werden: 2) er benutzt dabei die Redensarten: »Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein« (d. h. ursprünglich Blutsverwandter) und »ein Fleisch werden« (d. h. sich fleischlich vereinigen) und versteht sie im wörtlichsten Sinne; 3) er erklärt zugleich den Namen išša: die kindliche Reflexion findet tiefe Gedanken in den Worten und Redensarten der Sprache. — Der Mythus ist oft misverstanden; er redet nicht von der »Ehe«; auch davon, dass er die Einehe als normal hinstellen wolle, ist nicht die Rede; vielmehr schafft Gott nur ein Weib, weil er nichts überflüssiges tut: ein Mann und ein Weib können die ganze Menschheit zeugen. Ebensowenig meint der Mythus, dass das Weib ursprünglich dem Mann »koordiniert« sei, nicht »unter ihm« stehe (Holzinger); vielmehr ist das Weib nur die »Hülfe« des Mannes und der Mann ist »der Mensch«. Der Mythus stellt nicht Ideale hin (Dillmann), sondern er will Tatsachen erklären. — Der Mythus findet sich auch bei Plato Symp. p. 189ff.; auch hier mit dem Zweck zu zeigen, dass die Liebe die Menschen

24 Darum lässt der Mann Vater und Mutter und hängt dem Weibe an, sodass sie ein einziger Leib werden.
25 Die beiden aber, Mann und Weib, waren nackend und schämten sich nicht.

---

zur alten Natur vereinigt und aus zweien eins zu machen sucht p. 191; dies Verlangen und Suchen nach dem (ursprünglichen) Ganzen heisst Liebe p. 192. — **25** Dass die Menschen sich nicht vor einander (Hithpa) schämen, soll nach der Absicht des Erzählers den Zustand der Menschen, ehe sie vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, darstellen; das Gegenstück ist 3 7: als sie dann gegessen haben, erkennen sie, dass sie nackend sind, d. h. schämen sich und versuchen, sich zu bekleiden. Der Erzähler wäre nicht im stande gewesen, die Seelenzustände der Menschen vor und nach der Übertretung in ausdrücklicher Darstellung zu schildern; aber er macht diese innern Zustände dadurch deutlich, dass er ein einzelnes, besonders anschauliches Beispiel nennt, an dem sie hervortreten. Vgl. über diese indirekte Darstellungsart die Einleitung. — Demnach ist aus einem Vergleich von 2 25 und 3 7 zu erschliessen, was der Erzähler sich unter der Erkenntnis von Gut und Böse vorstellt. Daran, dass die ersten Menschen sich nicht schämen, zeigt er, dass ihnen diese Erkenntnis fehlt; dass sie sich schämen, beweist, dass sie sie besitzen. Das Wissen oder nicht-Wissen, das hier in Betracht kommt, ist also in erster Linie das um den Unterschied der Geschlechter. Das Vorbild, aus dem diese Züge genommen sind, ist deutlich der Zustand der Kinder, die sich noch nicht schämen: ein Zustand, den man im Morgenland, wo die Kinder nackend gehen, auf jeder Gasse beobachten kann. Dies Nicht-wissen um Mann und Weib ist aber in der Paradiesgeschichte nicht das Ganze, sondern nur ein besonders hervortretendes Beispiel: der Erzähler will den ganzen geistigen Zustand der Kinder an diesem einen Zuge veranschaulichen. Er versteht also unter der »Erkenntnis« das, was die Erwachsenen mehr haben als die Kinder, die Einsicht, die Vernunft, zu der auch das Wissen um den Unterschied der Geschlechter gehört. — Die Richtigkeit dieser Erklärung beweist auch der sonstige Sprachgebrauch: die Kinder »wissen nicht um Gut und Böse« Dtn 1 39, d. h. sie verstehen sich nicht auf den Unterschied von Gut und Böse, sie »verstehen nicht, Gutes zu wählen und Böses zu meiden« Jes 7 15f.: sie fassen z. B. ins Licht, sie fallen ins Wasser, sie essen Schädliches, sie wissen sich nicht zu benehmen, sie kennen auch die sittlichen Unterschiede noch nicht. Der Erwachsene aber »unterscheidet, wählet und richtet«. Das Alter wird wieder kindisch, es verlernt den Unterschied von Gut und Böse: gutes oder schlechtes Essen und Trinken schmeckt ihm gleich II Sam 19 36. — Im höhern Sinne hat solche Unterscheidungsgabe ein guter Richter, der die gute und böse Sache mit offenem Auge erkennt I Reg 3 9; im höchsten Sinne Gott (oder der Engel) allein, der in die Tiefe blickt und dem man nichts vormachen kann II Sam 14 17. Auch die Paradiesgeschichte setzt voraus, dass die »Erkenntnis« damals nur Gott eignete 3 5. 22. So versteht also der Mythus, den inneren Zustand der Menschen, den er nicht schildern kann, durch ein höchst anschauliches Beispiel mit einziger Kunst klar zu machen. Und dass man ihn so oft misverstanden hat, daran ist es wahrlich nicht schuld! — Aus dem Obigen folgt, dass die Menschen im Paradiese noch nicht in Geschlechtsgemeinschaft gelebt haben; sie hatten ihr verschiedenes Geschlecht noch gar nicht erkannt; ferner dass die »Erkenntnis« nicht das Gewissen (das sittliche Unterscheidungsvermögen) allein ist (so die gewöhnliche Erklärung, auch Budde S. 68ff.), aber sie einschliesst. Auch Wellhausens (Prolegomena[4] S. 306f.) Erklärung, es sei das Wissen um das Geheimnis der Welt, wodurch man Gott in die Karten guckt, und zwar sei dies Wissen im geschichtlichen Sinne zu nehmen als die menschliche Kultur, ist unrichtig; der Mythus spricht nicht von einem so grossen Wissen, wie das, von dem im Faust bei Goethe gesprochen wird, sondern von einem viel geringeren: als Beispiel wählt der Erzähler ja das Wissen um den Unterschied der Geschlechter! Und auch um menschliche Kultur handelt es sich hier nicht eigentlich; der Mythus redet nicht sowohl von den menschlichen Künsten

3 ¹Nun war die Schlange listiger als alle Tiere des Feldes, die Jahve Gott geschaffen hatte; sie sprach zum Weibe: sollte Gott euch denn wirklich ver-

und Fertigkeiten, die das Kind durch die Erziehung lernt, sondern mehr und deutlicher von dem, was das Kind bei seinem Heranwachsen zur Zeit der Geschlechtsreife durch die Natur bekommt, die Reife des Urteils, die Vernunft. — Im Zusammenhang der Erzählung ist der Vers Überleitung zum folgenden. — Wie lange der Mensch im Paradiese war? Dergleichen genaue Bestimmungen kann der Mythus seiner Art nach nicht geben. »Wie lange Frist, das kann ich nicht ermessen, Denn alles Mass der Zeiten war vergessen«. — Im Hintergrund der Schilderung steht eine Anschauung über die Geschichte der menschlichen Kleidung 2 25 3 7 (21); dass die ersten Menschen nackt gingen, ist auch griechische Tradition und liegt in der Natur der Sache. — Der Vergleich der ersten Menschen mit Kindern gilt (mutatis mutandis) auch für unsere Wissenschaft noch heute.

Cap. 3. Der Sündenfall. **1—5** Die Verführung des Weibes. **1** Die Schlange gehört nach dem deutlichen Wortlaut des Verses, ebenso nach 3 14f. zu den Tieren; sie ist das klügste der Tiere, sie ist auch klüger als der damals noch kindliche Mensch; sie kennt nach v. 5 geheimes Wissen, das ausser ihr nur noch Gott selber weiss. Sie besitzt auch die Sprache. Schliesslich hat sie Feindschaft wider Gott, den sie bei dem Menschen verläumdet. Wie ist das zu erklären? Dass Tiere menschlich denken und reden, ist im Märchen, in der Tierfabel, auch in der Sage nicht merkwürdig; auch die hebräische Sage kennt die redende Eselin Num 22. So kann es also nicht zu sehr auffallen, wenn im Paradiese auch die Schlange Sprache hat. Es war das eine Zeit, so würde der Antike uns antworten, wo die Tiere noch sprechen konnten: die Zeit des Mythus. Dass die Schlange als besonders schlau und bösartig geschildert wird, erklärt sich aus dem unheimlichen Eindruck des Tieres. Doch scheint Mythologisches im Hintergrund zu stehen: ursprünglich wird die »Schlange« ein Dämon in Schlangengestalt gewesen sein. Abergläubische Betrachtung von Schlangen findet sich unter den Völkern hin und her, auch in Israel, vgl. die Verehrung des Schlangenbildes zu Jerusalem II Reg 18 4. Dass die Schlange das Tier des bösen Gottes ist, hören wir besonders bei den Eraniern vgl. Dillmann; woraus aber nicht zu schliessen ist, dass die Israeliten den Mythus von den Eraniern haben. Der Vergleich der Paradiesesschlange mit der babylonischen Tiâmat hinkt; beide sind zwar böse, aber Tiâmat ist ein furchtbar gewaltiges, Welt-herrschendes Ungeheuer, die Schlange aber ist listig; es sind also (wie es scheint) ganz verschiedene Gestalten. Die spätere, jüdisch-christliche Erklärung, die Schlange sei der Teufel, ist unrichtig, aber, wie in ähnlichen Fällen sehr häufig, auf richtiger Fährte. — Die folgende Erzählung hat durch ihre Meisterschaft in der psychologischen Schilderung stets das Entzücken feinfühliger Leser erregt: in den wenigen Worten und Handlungen, die er seinen Personen zuschreibt, versteht der Erzähler es, sie im Innersten deutlich zu machen: sein Meisterstück ist die Schilderung des Weibes. — Die Schlange, bitterböse und schlau, will Gott etwas Böses antun und den Menschen verführen. Diese Auffassung der Schlange bestreitet Frankenberg GGA 1901 S. 679: »auch der Rest des Bösen, der der Schlange in der Erklärung heute noch anhaftet, ist Einbildung«; dies aber ist gegen den Text, wonach die Schlange wegen ihrer »Verführung« verflucht wird 3 13f. Und welchen Zweck verfolgt die Schlange überhaupt in diesem Gespräch, wenn nicht einen bösen? — Sie wendet sich an das Weib; warum an das Weib? das Weib erwacht eher als der Mann; auch seine Sinnlichkeit ist früher entwickelt. In kindlicher, gutgläubiger Harmlosigkeit steht das Weib vor ihr; es ahnt nicht, wie verderblich die Worte der bösen Schlange sind. — »Sollte Gott wirklich gesagt haben?« Die Schlange besitzt wunderbares Wissen; so hat sie — woher verrät der Erzähler nicht — von Gottes Verbot an den Menschen gehört. Jetzt stellt sie sich, als ob sie nur ungenau orientiert sei und sich jetzt beim Menschen selber genau instruieren wolle. Sie übertreibt Gottes

boten haben, von allen Bäumen des Gartens zu essen? [2]Das Weib erwiderte der Schlange: von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; [3]nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott befohlen: ihr sollt nicht davon essen noch sie berühren, sonst müsst ihr sterben. [4]Da sprach die Schlange zum Weibe: mit nichten werdet ihr sterben! [5]sondern Gott weiss wol, dass sich euch, sobald ihr davon esst, die Augen auftun: dann werdet ihr wie

---

Verbot dabei aufs stärkste und tut, als sei sie befremdet über solche Härte. So sät sie Mistrauen und Argwohn in das Herz des arglosen Weibes. Frankenberg (GGA 1901 S. 680) meint, dass dieser Auffassung »jeder Anhalt fehle«; aber hat man wirklich keinen Grund, hinter den Worten des schlauen und bösen Tieres eine solche versteckte Absicht zu suchen? Wie natürlich solche Auffassung ist, erkennt man, wenn man versucht, eine solche Erzählung laut und mit gutem Ausdruck vorzulesen. — Zu כל . . . לא »gar kein« § 152b. — 2f. Das Weib ist rasch bei der Hand, den für sie schimpflichen Verdacht zurückzuweisen und stellt eifrig die Erlaubnis voran. — Dass die Menschen die Früchte berühren sollen, hat Gott 2 17 nicht gerade verboten: diese (für den durch moderne Philologie nicht geschulten Geist übrigens sehr geringfügige) Abweichung braucht nicht notwendig von Quellenzusammenarbeitung (Budde S. 241) herzurühren; die Erzähler lieben es auch sonst, den zweiten Bericht über dieselbe Sache durch Einführung eines neuen Zuges etwas interessanter zu machen vgl. die Einleitung. — Dass Schlange und Weib אלהים, nicht יהוה sagen, erklärt man gewöhnlich aus der Feinheit israelitischen Sprachgefühls, das im Verkehr mit nicht-Jahve-Gläubigen diesen Namen vermeidet; dieselbe Erscheinung findet sich indess auch 4 25, wo von solcher Rücksicht nicht die Rede ist; vgl. weiter darüber unten. — Der Ausdruck »der Baum, der in mitten des Gartens steht« lässt darauf schliessen, dass der Erzähler nur von einem Wunderbaume weiss; anders 2 9. Der Erzähler vermeidet es mit Willen, dem Weibe den Namen dieses Baumes in den Mund zu geben; mit Recht schliesst Budde S. 48ff. daraus, dass er dabei voraussetze, dass das Weib die geheime Kraft und also auch den Namen dieses Baumes an dieser Stelle der Geschichte noch nicht kenne. — 4f. Damit hat die Schlange das Weib auf das Thema gebracht, worüber sie sprechen wollte. Jetzt erdreistet sie sich, Gottes Wort direkt als falsch zu bezeichnen: »Keineswegs sterben werdet ihr« (mit ungewöhnlicher, pointierter Stellung der Negation § 113v). — Der Schläfer und Blinde hält die Augen geschlossen; wer sie offen hält, wacht, sieht, beobachtet. Dem Blinden, der sehend wird, öffnen sie sich. Die ersten Menschen waren wie blind; ihre Augen waren »gehalten«; sie sahen sich nackend und bemerkten doch ihr Geschlecht nicht. Jetzt, so versichert die Schlange in geheimnisvollem Tone, werden sie nie vorher Gesehenes plötzlich gewahren. Die Redensart in ähnlicher Bedeutung 21 19 II Reg 6 17 von wunderbaren (pneumatischen) Erfahrungen, wo der Blick plötzlich gewahrt, was das gewöhnliche, blöde Auge nicht zu sehen vermag. Dies neue Wissen aber ist nach dem folgenden das Wissen um Gut und Böse. Was mag das junge Weib für neugierige Augen machen, wenn es von solchem grossen wunderbaren Geheimnis hört; und wie mag es im stillen beklagen, dass ihr dies von Gott verboten ist! Sehr fein ist, dass die Schlange nicht direkt zum Essen auffordert: sie versteht die Kunst der Verführung. — Die Tatsachen, die die Schlange behauptet, sind nach Meinung des Erzählers sämtlich richtig: sie giebt die geheime Kraft des Baumes richtig an; das Wissen macht wirklich Gott gleich 3 22; auch dass die Menschen nicht sogleich nach dem Essen sterben, ist richtig. Zugleich aber lässt die Schlange eine Beleuchtung dieser Tatsachen einfliessen: Gott sei misgünstig, dass er den Menschen das hohe Gut nicht gönne: *φθονερὸν τὸ θεῖον*, eine uns aus den Griechen wohlbekannte Anschauung der Antike. — Seine eigene Beurteilung dieser Beleuchtung setzt der Erzähler nicht ausdrücklich auseinander, vgl. die Einleitung: was er selber denkt, muss die Übersicht des Ganzen im folgenden lehren. Zur Cstr.

Gott selber sein und erkennen, was Gut und Böse ist. — [6] Da sah das Weib, wie köstlich der Baum zu essen war und wie herrlich anzuschauen, **und wie prächtig zu betrachten;** so nahm sie von seinen Früchten, ass und gab auch ihrem Manne neben ihr, und der ass auch. [7] Da taten sich ihnen beiden die Augen auf, und sie erkannten, — dass sie nackend waren; so nähten sie sich

---

וִהְיִיתֶם § 112oo. — **6** Die Übertretung. Die Schlange hat nun ihr Werk getan; von ihr wird zunächst nicht weiter geredet. Dies Fallenlassen der für die Haupthandlung nicht notwendigen Personen gehört zum Stil der Sage vgl. die Einleitung. Wundervoll ist die folgende Schilderung: das Weib sieht sich den Baum jetzt näher an und bemerkt, was sie vorher nicht gesehen hat, dass er so wunderschöne Früchte trägt. Und dies besticht sie; der raffinierten Schlange mag an den Früchten die Hauptsache sein, dass sie geheime Kraft in sich haben, das Weib aber in seiner Kindlichkeit denkt daran, wie schön sie aussehen und wie herrlich sie schmecken müssen. Harmlos und kindlich lüstern tut sie die folgenschwerste Tat ihres Lebens. Parallelen aus den deutschen Märchen sind Rotkäppchens Verführung durch den Wolf oder Schneewittchens durch die verkleidete Königin. — וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל nach gewöhnlicher Erklärung »dass der Baum begehrenswert sei, um klug zu werden«; nach dem Zusammenhange liegt es näher, mit LXX Peš u. a. zu übersetzen »dass der Baum lieblich war zu betrachten«; das Sätzchen ist parallel dem »dass er eine Lust war für die Augen« und ist wohl handschriftliche Variante. — Charakteristisch, dass die Motivierung des Essens beim Weibe so lang, beim Manne so kurz ist: wenn das Weib verführt, vermag der Mann nicht zu widerstehen. — **7** Die erste Folge des Essens ist die von der Schlange angekündigte; der Erzähler macht das ganz deutlich, indem er denselben Ausdruck braucht »es öffneten sich ihre Augen«. Früher unwissende Kinder werden sie jetzt mit einem Male wissend, Erwachsene. Dies weiss der Mythus höchst anschaulich an demselben Beispiel darzustellen, das er vorher für ihre Unwissenheit gebraucht hat: So lange sie unwissend waren, kannten sie keine Scham und gingen nackt; sobald sie wissend geworden sind, da »erkannten sie« (term. techn.), dass sie nackt seien; daran hatten sie vorher gar nicht gedacht. — Woher haben sie plötzlich diese Erkenntnis? Herkömmlich wird auf diese Frage geantwortet, dass diese Erkenntnis durch den psychologischen Prozess, den die Menschen jetzt eben durchgemacht haben, erworben sei: der Mensch habe jetzt zum ersten Male erfahren, was Sünde sei; und weil er diese Erfahrung um Gut und Böse an dem verbotenen Baum gemacht habe, so sei der Baum für ihn »in einem höheren, geistigen Sinne« ein Baum der Erkenntnis geworden. Ganz anders der alte Mythus, der aufs deutlichste sagt, dass das Gewinnen der Erkenntnis die Zauberwirkung des Baumes ist. Hiefür spricht auch der Ausdruck »ihre Augen öffneten sich«, der auch sonst von wunderbaren, übernatürlichen Erfahrungen gebraucht wird vgl. oben zu 5. — Die ersten Menschen machen jetzt die Entwicklung von der Unwissenheit zum Wissen durch, die jeder von uns kennt; freilich wir im Laufe von Jahren, sie, durch die Kraft des Baumes, in einem Moment. — Es ist hergebracht, hier einen Zusammenhang von Sünde und Scham zu sehen. »Die erwachende Scham ist die nächste Begleiterin der Sünde«; »sie ist das unwillkürliche Zeugnis der verletzten Unschuld« (Dillmann, Holzinger und viele a. m.). Dieser Zusammenhang tritt aber in der Erzählung durchaus nicht hervor; vielmehr ist die Scham hier eine dem Kindesalter überlegene Erkenntnis: es heisst ausdrücklich: sie erkannten, dass sie nackend waren; und diese Erkenntnis kommt nicht aus der Sünde als solcher, sondern aus dem Essen des Baumes. Dass dieser behauptete Zusammenhang von Schuldgefühl und (geschlechtlichem) Schamgefühl in Wahrheit nicht besteht, weiss jeder, der Kinder beobachtet hat. Im Mythus ist dieser Zusammenhang jedenfalls nichts als eine Eintragung. — Die Theologie hat seit uralter Zeit diese Stelle benutzt, um die Lehre über die Sünde zu geben; Nachwirkungen dieser

Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus. — 8 Als sie nun die
Schritte **Jahves** Gottes hörten, der sich in der Abendkühle im Garten erging, da
versteckten sich Mann und Weib vor **Jahve** Gott mitten unter den Bäumen im
Garten. 9 **Jahve** Gott aber rief dem Menschen und sprach zu ihm: wo bist du?
10 Er sprach: ich habe wol deine Schritte im Garten gehört; aber ich scheute
mich, ich bin ja nackend, da habe ich mich versteckt. 11 Er sprach: wer hat dir
kund getan, dass du nackend bist? du hast doch nicht von dem Baume gegessen,

---

Betrachtungsweise findet man noch bei Dillmann und selbst bei Holzinger. Allerdings wird hier nach Meinung des Erzählers eine Sünde begangen, und meisterhaft beschreibt er, wie es dazu gekommen ist, so meisterhaft, dass diese, hier geschilderte Sünde als Typus der Sünde verstanden werden kann; aber der Mythus ist weit davon entfernt, hier eine Lehre über »die Sünde« geben zu wollen. Dergleichen prinzipielle theologische Betrachtungen zerstören die naive Schönheit der alten Geschichte. — Die erste äussere Folge des Essens ist, dass die Menschen sich bedecken. Warum gerade mit Feigenblättern? vielleicht wegen der Form des Blattes? Hier an den »Paradiesfeigenbaum« mit seinen zwei Meter langen Blättern zu denken, ist eine ungeheuerliche Geschmacklosigkeit. — **8—13** Die Entdeckung. Die Erzählung berichtet nicht etwa, dass Jahve alles wusste, alles gesehen habe; sondern vielmehr, dass er, abends im Garten lustwandelnd, zufällig die Übertretung entdeckt habe. Eine (absolute) Allwissenheit Jahves wird dabei also nicht vorausgesetzt; so überhaupt in ältesten Erzählungen 11_5 18_{21}; Allwissenheit (im absoluten Sinne) hätte der alte Hebräer sich nicht vorzustellen vermocht. Trotzdem ist Jahve dem Menschen an Verstand und Wissen auch hier unendlich überlegen; er inquiriert den Menschen mit so grosser Sicherheit wie die Mutter ihr Kind; er durchschaut ihn völlig und hat ihn in kurzem zum Geständnis gebracht. — **8** Jahve lustwandelt im Garten — hier klingt noch die alte Anschauung durch, dass Jahve in diesem Garten gewohnt habe vgl. zu 2_8 — bei dem kühlenden Wind des Abends, wo der Orientale, der sich während der Hitze im Schatten seines Hauses verborgen hat, spazieren geht: eine höchst kindliche Anschauung von Gott. Die Menschen hören das Geräusch (קֹל) seiner Tritte und verstecken sich. Sonst, so dürfen wir ergänzen, hatte der Mensch sich immer eingestellt, wenn Gott in den Garten kam; und Gott hatte sich dann an seiner liebsten Schöpfung erfreut. Den Grund des Versteckens giebt der Mensch selber an 10: »ich scheute mich«; wie das Kind, wenn es das Gebot des Vaters übertreten hat, seinen Blick flieht, so wagt der Mensch es nicht, Gott vor die Augen zu treten. — **9** Als Gott den Menschen nicht findet, ruft er ihm zu: »wo bist du«? Die naive Voraussetzung der Worte ist, dass er nicht weiss, wo der Mensch sich befindet. — **10** Der moderne Erzähler würde hier schildern, wie der Mensch, an allen Gliedern zitternd, halb aus den Bäumen heraustrat und in einiger Entfernung vor Gott stehen blieb; der antike Erzähler hat für solche Nebenumstände keinen Sinn und dringt auf die Hauptsache, die bei dieser Gelegenheit gesprochenen Worte. Die folgenden Worte des Menschen sind eine höchst naturwahre Schilderung des bösen Gewissens. Er hat aus der Frage den Vorwurf herausgehört, dass er sich nicht freiwillig gestellt habe, und will sich entschuldigen: ich habe wohl deine Schritte gehört, aber ich scheute mich, hervorzukommen; »ich bin ja nackend«; wer nackend ist, geht doch nicht in Gesellschaft; »also musste ich mich doch wohl verstecken«. Diese Worte sind nicht, wie gewöhnlich geschieht und wie auch in der 1. Aufl. geschehen ist, als ein »Vorwand« aufzufassen (vgl. Frankenberg S. 680), aber auch nicht die volle Wahrheit: die Hauptsache wird doch sein, dass der Mensch sich vor Gott scheut, weil er dessen Gebot übertreten hat. — Mit diesen Worten aber hat sich der Mensch verraten: er weiss, dass er nackend ist! — **11** Dies fällt Jahve auf und sofort denkt er weiter: das wusste er doch vorher nicht! sofort errät er auch den Grund: er hat von dem Baum gegessen. Drohend fährt er ihn an: woher weisst du das? du

von dem ich dir zu essen verboten hatte? [12]Der Mensch sprach: das Weib, das du mir beigesellt hast, die hat mir von dem Baume gegeben; da hab ich gegessen. [13]Da sprach **Jahve** Gott zum Weibe: was hast du da getan! Das Weib sprach: die Schlange hat mich verführt; da hab ich gegessen. — [14]Da sprach **Jahve** Gott zur Schlange: weil du das gethan hast:

Verflucht seist du vor allem Vieh,
vor allem Getier des Feldes!
Auf dem Bauche sollst du kriechen,
Staub sollst du fressen
alle Tage deines Lebens!

---

hast doch nicht mein Verbot übertreten? — **12** Der Mensch wagt nicht zu leugnen, aber er wagt auch nicht zu bekennen. So gesteht er die Übertretung stillschweigend zu, aber schiebt die Schuld auf das Weib. Damit sagt er Gott, ohne es zu wollen, wie die Sache vor sich gegangen ist. Versteckt wagt er sogar einen Vorwurf gegen Gott selbst: warum hast du sie mir beigesellt? Der Mensch ist feig und trotzig zugleich; der Erzähler kennt das menschliche Herz. — **13** Nun lässt Gott den Menschen stehen und wendet sich an das Weib, das mit herangetreten war; man beachte, dass der Erzähler, nach seiner Art, diese vorauszusetzende Situation nicht ausdrücklich angiebt. »Was hast du da getan?« Drohende Frage. Das Weib, nicht besser als der Mann, schiebt die Schuld weiter auf die Schlange. Die Schlange wird nicht weiter gefragt: nicht, wie moderne Erklärer eintragen, weil sie als Tier nicht verantwortlich sei (aber dass sie im Folgenden mit bestraft wird, zeigt, dass sie als sittlich-verantwortliches Wesen gedacht wird), oder weil das Verhör den Zweck habe, »das Schuldbewusstsein im Täter zu entwickeln« (aber das Verhör hat nicht Zweck für den Menschen, sondern für Gott: Gott will erfahren, was vorgefallen ist), sondern weil ein Befragen der Schlange unnötig ist: der bitterbösen Schlange ist die Verführung zuzutrauen. — So liegt der ganze Zusammenhang vor Gottes Augen deutlich da: der Mensch hat die Frucht gegessen, das Weib hat sie ihm gegeben, die Schlange hat sie dazu verführt. Der Hebräer bewundert hierbei die Weisheit Jahves, die den ganzen komplizierten Tatbestand mit wenigen Fragen herausbekommen hat; für die Beschränkung, in der er dennoch Gottes Wissen denkt, hat er kein Auge. Solche geistreiche Geschichten vom scharfsinnigen Untersuchungsrichter hört der Hebräer gern, vgl. das salomonische Urteil, die Historie von Susanna und Daniel; ähnliches auch in Tausend und einer Nacht. Unter allen diesen ist unser Mythus wol der geistreichste. — **14—21** Die Verfluchungen. Sie sind dem Erzähler die Hauptsache. Die Begebenheit ist so wichtig, weil sie Folgen gehabt hat, die bis heute andauern. Jahve hat einen Fluch gesprochen, der fortwirkt bis auf die Gegenwart. Über die Flüche in diesen Geschichten vgl. die Einleitung und zu 9 25ff. Daselbst ist gezeigt worden, dass solche Flüche als Antworten auf bestimmte Fragen zu verstehen sind, und dass sie Ziel und Höhepunkt der ganzen Geschichte bilden. Die Flüche haben, wie es solchen wunderwirkenden Worten zukommt, strengere rhythmische Form. — Über die Feinheit der Disposition ist in der Einleitung gehandelt worden: die Sünde geht von der Schlange aus, über das Weib, zum Manne; die Untersuchung vom Mann über das Weib zur Schlange; die Verfluchung setzt bei dem Hauptschuldigen ein, der Schlange, und geht dann zum Weib und zum Manne. Sehr schön ist dabei, dass der Fluch über den Mann an letzter Stelle steht; dieser Fluch ist dem Erzähler, der für Männer erzählt, die Hauptsache; die Reihenfolge der Flüche ist also eine Steigerung, die mit dem furchtbarsten Worte erschütternd schliesst. — **14f.** Der Fluch über die Schlange. Die Schlange läuft nicht auf Füssen wie andere Tiere; sie geht, unheimlicher Weise auf dem Bauche. Und ebenso sonderbar ist ihre Nahrung;

15 Feindschaft will ich setzen
zwischen dir und dem Weibe
zwischen deinem Samen und ihrem Samen:
er trete dir nach dem Haupt,
du schnappe ihm nach der Ferse!
16 Zum Weibe sprach er:
Viel will ich dir Mühsal und ‘Seufzer’ bereiten;
mit Schmerzen musst du Kinder gebären!
Nach deinem Manne gehe deine Sehnsucht, er aber sei dein Herr!

---

sie frisst (nach Meinung der Hebräer) Staub (ein Bild der tiefsten Erniedrigung vgl. H. Winckler altorient. Forschungen I S. 291). Woher kommt diese jämmerliche Lebensart, die sie von allem Vieh und Wild unterscheidet? Auf diese Frage antwortet unsere Erzählung: weil sie die Menschen verführt hat, darum hat sie Jahve verflucht. — Natürlich wäre die Konsequenz, dass die Schlange früher anders ging und anders sich nährte; doch darüber hat der Erzähler kaum nachgedacht. Der Mythus betrachtet die gegenwärtige Art der Schlange und findet darin einen Gottesfluch; weiter denkt er nicht. — Aus den Worten geht mit aller Deutlichkeit hervor, dass die Schlange für den Erzähler ein Tier und nichts weiter ist. »Der Teufel geht nicht auf dem Bauche und frisst keinen Staub« (Reuss). — **15** Sonderbar aber und grauenvoll ist auch dies an diesem Tier, dass es mit dem Menschengeschlecht in ewigem Kampfe liegt. Menschen und Schlangen bekämpfen sich auf Leben und Tod. Die Schlange schnappt dem Menschen, wenn sie ihn sieht, nach der Ferse; er aber zermalmt ihr, wenn er kann, den Kopf. (Man beachte die Gegensätze: Ferse, Kopf: solche Sprachweise liebt die hebräische Poesie.) Beide aber wollen nicht verwunden, sondern töten. Woher dieser erbitterte Kampf auf Leben und Tod? Das ist die grauenvolle Wirkung des Fluches Jahves. Das weitere darf man sich etwa so ausmalen: weil Schlange und Mensch sich einmal gegen Gott verbündet haben, so hat Jahve sie zur ewigen Feindschaft verurteilt. — Der Wortlaut in 15b bietet Schwierigkeiten: שׁוּף im aramäischen »zermalmen« (= hebr. שׁאף II bei Gesesius-Buhl); diese Bedeutung passt für den derben Tritt des Menschen, aber nicht für den feinen Schlangenbiss. Vielleicht gab es ein zweites שׁוּף in der Bedeutung »schnappen«, »lechzen« (wie שׁאף I). Es würde dann ein Wortspiel zugrunde liegen. Nach Delitzsch Ass. Lesestücke[4] Glossar S. 187 bedeutet das Wort im Ass. treten, niedertreten, daher im Hebr. vergewaltigen, überwältigen. — Jedenfalls will der Text sagen: Mensch und Schlange bleiben sich nichts untereinander schuldig; was er tut, das tut sie auch. Von einem Ende dieses Kampfes, von einer Entscheidung wird nichts gesagt: sie werden sich hassen und töten, solange es Menschen und Schlangen giebt. — Dass die Schlange ein Tier ist, ist auch hier völlig deutlich; der »Same des נָחָשׁ« sind die Schlangen, sowie der »Same des Weibes« die Menschen. — Die christliche, besonders die lutherische Kirche hat diese Stelle als »Protevangelium« auf den Sieg des (sterbenden) Christus über den Teufel, oder allgemein auf den Sieg des Menschengeschlechtes über Teufel und Sünde ausgelegt. Die allegorische Erklärung wirkt noch bis in die Gegenwart, selbst bei Dillmann nach, der hier den (schliesslich siegreichen) Kampf der Menschen gegen »die bösen Gedanken, diese Schlangenbrut«, geweissagt findet. Auch Reuss trägt eine allegorische Erklärung der Schlange vor; ein Rest davon selbst bei Holzinger. Kein Wunder: der Sinn, den der Erzähler mit den Worten verbindet, erscheint schal gegenüber der viel »geistreicheren« allegorischen Erklärung; wer einmal vom Taumelwein der Allegorese getrunken hat, wird schwer wieder nüchtern. — **16** Die Verfluchung des Weibes. וְאֶל־הָאִשָּׁה mit Sam LXX. הרנך (Sam הריונך) »deine Schwangerschaft« ist sicher korrumpiert; dass es oft schwanger werden soll, ist für ein antikes Weib ein grosser Segen.

17 'Zum' Manne aber sprach er: weil du deinem Weibe gehorcht und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir zu essen verboten hatte:

Verflucht sei der Acker um deinetwillen,
mit Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens!
18 Dorn und Distel soll er dir tragen;
und du musst essen das Kraut des Feldes;
19 **im Schweiss deines Angesichtes sollst du Brot essen,**
bis du zum Acker zurückkehrst, denn von ihm bist du entnommen.
denn Staub bist du, und zum Staube musst du zurück!

---

kein Fluch. LXX *τὸν στεναγμόν σου*. Man lese הֶגְיוֹנֵךְ »dein Seufzen« (Dillmann), oder יְגוֹנֵךְ Schmerz, Leid vgl. Ps 13 3, wo עַצָּבוֹת (so nach Peš vgl. Cheyne Psalms S. 373) und יָגוֹן parallel stehen. Der Erzähler denkt an die vielen Nöte und Schmerzen, von denen das Weib in seinem Geschlechtsleben geplagt ist, besonders an die der Schwangerschaft und Geburt; Geburtsschmerzen sind im alten Israel sprüchwörtlich. Der Mythus fragt nach dem Grunde aller dieser Not. Zugleich wundert er sich über das widerspruchsvolle Verhalten des Weibes, das sich nach dem Manne sehnt (LXX *ἡ ἀποστροφή σου* = תְּשׁוּבָתֵךְ vgl. II Sam 17 3 LXX Nestle Marginalien S. 6; hebr. תְּשׁוּקָתֵךְ vgl. Cnt 7 11 ist indess bezeichnender; Frankenberg S. 680 will תקשב lesen), der es doch (וְהוּא Gegensatz) tyrannisiert; gilt doch das Weib nach ältester israelitischer Anschauung als gekauftes Eigentum des Mannes: das Weib begehrt ihre eigene Sklaverei! Die Voraussetzung des Wortes von der Sehnsucht des Weibes scheint zu sein, dass das Weib einen stärkeren Geschlechtstrieb habe, als der Mann. — Woher dieses Elend des Weibes? Das ist Gottes Fluch. Diese Verfluchung des Weibes in ihrem Geschlechtsleben entspricht — dies darf man wohl als Meinung des Mythus vermuten — der Sünde des Weibes: sie hat ihr Geschlecht durch eine Sünde erkannt; geschlechtlicher Verkehr wird die unausbleibliche Folge sein, und das Weib wird Kinder bekommen; so wird ihr denn ihr Geschlechtsleben und das Gebären verflucht. — Wie man oben bei v. 14 den Mythus nach der früheren Gestalt der Schlange nicht fragen darf, so darf man ihn auch hier nicht mit der Frage chicanieren, wie denn das Verhältnis von Mann und Weib früher gewesen sei; so weit hat er nicht gedacht. — Man trägt aus dem folgenden ein, dass auch die folgenden Flüche über den Mann das Weib mitangehen und sie also, als Hauptschuldige, doppelt bestraft werde; der Erzähler sagt das nicht; vielmehr drückt er durch die Wiederholung des Wortes עִצָּבוֹן 16. 17 aus, dass Mann und Weib (jedes in seiner Art, aber) gleichermassen verflucht werden. — **17—19** Der Fluch über den Mann, als über die Hauptperson am ausführlichsten; doch treten manche Parallelen hervor: בְּעִצָּבוֹן תֹּאכֲלֶנָּה 17 ‖ בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל 19aα; 19aβγ ‖ 19b. Holzinger entfernt 18b als Glosse, wodurch aber der Vers zerstört wird. Leichter erscheint es, 19aα und 19b als Einsätze aus anderer Quelle zu betrachten. — Den Versen geht (wie 14 und sehr oft bei den Propheten) eine prosaische Einleitung voraus. In 17 lies וְלָאָדָם, ebenso vielleicht לָאָדָם 21 doch vgl. zu 4 25. Um den Menschen zu treffen, verflucht Gott den Acker. Man kann auch Gegenstände (nicht nur Personen) verfluchen: Geld, dass es gestohlen werde Jdc 17 2, den Obstkorb, die Backschüssel, dass sie leer bleiben, die Heerdentiere, dass sie fehl werfen Dtn 28 17ff. u. a.; hier den Acker, dass er Dorn und Distel trägt Jer 23 10 Jes 24 6f. — In der Arbeit selber besteht der Fluch nicht; dazu ist ja der Mensch geschaffen 2 15: aber dass seine Arbeit so sauer, dass der Acker so störrisch ist, das erscheint dem Hebräer, dessen Boden nichts von selber trägt, als eine schwere Last; das hat Jahves Fluch bewirkt. Auch hier ist Mensch und Bauer dem Mythus dasselbe: der Mensch nährt sich von »Brot«, dem »Kraut des Feldes«. Zum Schluss aber der Tod; über den sich der Mensch nicht beklagen darf: reddenda est terra terrae (Cicero); so liegt es in seiner

0 Der Mensch nannte sein Weib Ḥawwa (Eva): denn sie ist die Mutter
.lles Lebendigen geworden.
1 Jahve Gott machte ‘dem’ Manne und seinem Weibe Kleider aus Fell
ınd zog sie ihnen an.
2 Jahve Gott sprach: der Mensch ist ja geworden wie unser einer, dass
:r von Gut und Böse weiss; nun aber, dass er nur nicht die Hand
.usstrecke und sich auch vom Baume des Lebens nehme und esse und
ınsterblich werde —! 23 So schickte ihn **Jahve** Gott aus dem Garten von
Eden, den Acker zu bebauen, aus dem er genommen war. **24 So trieb er den**

Jatur. Es ist die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, dass die Sterblich-eit eine wesenhafte Eigenschaft menschlicher Natur sei; erst das späteste Judentum eigt sich unter dem Einfluss neuer, aus der Fremde eindringender Anschauungen dem ‹lauben zu, dass der Mensch von Gott zu ewigem Leben bestimmt sei. Man darf diesen päteren Glauben nicht in den alten Mythus eintragen; und auch an dieser Stelle darf ıan den Mythus gar nicht fragen, ob der Mensch ohne die Übertretung unsterblich ge-vesen wäre. — Dass der Mensch »Staub« genannt wird, demütigt ihn aufs tiefste, ihn, er geglaubt hat, Gott gleich werden zu können. Der Mythus spricht eine höchst pessi-ıistische Anschauung vom menschlichen Leben und speziell vom Ackerbau aus; solche rüben Anschauungen klingen in vielen Stellen des Job (7. 14 u. a.) ergreifend wieder. Iier hören wir diese traurige Stimmung aus uralter Zeit; diese Worte sind sehr wichtig, ass man sich ja nicht dem Wahne hingebe, das alte Israel habe beständig in der 'reude des Erntedankfestes gelebt. — **20—24** Der Schluss der Erzählung ist nach .ltem schönem Sagenstil möglichst kurz gehalten. Die Worte sind nicht einheitlich: **20**, vo »Ḥawwa« als höchster Ehrenname eines Weibes erklärt wird, passt nicht in den Zu-ammenhang und gehört wohl zu der Variante, die schon in einzelnen Spuren hervor-;etreten ist. Was der Vers in seinem ursprünglichen Zusammenhange bedeutet haben ıag vgl. unten S. 22. Der Name חַוָּה (*Eὔα* Heva) ist jedenfalls alte Tradition, wohl nicht ıebräischen Ursprungs. Aram. חִוְיָא (= Schlange) (Nöldeke ZDMG XLII S. 487) klingt ielleicht nur zufällig an. Der Hebräer denkt bei חַוָּה, naiv genug, an sein Wort חַי ebendig. — **21** Auch dieser Vers passt nicht recht hieher und wird ebendaher stammen vie 20. Die Notiz, sehr anthropomorphisch, ist sicher uralt: antike Betrachtung leitet lie Künste und Erfindungen von den Göttern ab. Der Vers enthält eine alte Theorie iber älteste menschliche Bekleidung; dasselbe hören wir bei den Phöniziern vgl. Dill-ıann. — Dass Gott es ist, der die Menschen bekleidet, würde hier, aus dem Zusammen-ıange verstanden, als ein letztes armes Almosen, als eine Ausstattung fürs Elend zu assen sein. — **22—24** Die Austreibung wird doppelt erzählt: וַיְשַׁלְּחֵהוּ 23 ‖ וַיְגָרֶשׁ אֶת־הָאָדָם 24a. Nach v. 22 beschliesst Gott, den Menschen zu vertreiben, damit er nicht um Lebensbaum komme; dieser Beschluss wird 24a. bγ ausgeführt; diese Sätze, die lemnach inhaltlich zusammengehören, bringen zum Vorhergehenden das Motiv des ebensbaumes neu hinzu. Nach 17 dagegen hat Gott bereits beschlossen, den Menschen ıuf den Acker zu verstossen, und führt diesen Entschluss in 23 aus, damit der Mensch len Acker bebaue und dessen Fluch koste. Demnach ist 23 der Schluss der bisherigen Iauptquelle, 22 und 24a. bγ dagegen sind Stücke einer Variante. Auch aus anderen Fründen passt 22 nicht in den Zusammenhang des Cap.: nach dem Fluch kann nur noch ıöchstens der Vollzug kommen, ganz fremd ist dem Zusammenhang, dass Gott jemanden ınredet, und besonders, dass er sich vor den Menschen gewissermassen fürchtet. Vgl. 3udde S. 57 f. 238 ff. — **23** knüpft an 2 5 an und rundet das Ganze dadurch harmonisch ıb: der Mensch kann über die Ackerarbeit nicht murren; er stammt ja vom Acker. — **22. 24** Zu wem das Gotteswort »wie unser einer« gesprochen worden ist, wird uns nicht

Menschen aus und liess östlich vom Garten von ‘Eden die Keruben sich lagern **und die Flamme des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Lebensbaume zu bewachen.**

---

gesagt; ursprünglich sicherlich im »Rat« der Himmlischen vgl. zu 1 26. Dieser uralte Nachklang des Polytheismus ist halbverhallt überliefert. — »Der Mensch ist geworden wie unser einer« (אַחַד stat. cstr. § 130a) ist keine Ironie, sondern einfache Anerkennung des Tatbestandes. Jahve sagt übrigens nicht, dass der Mensch ihm persönlich gleich sei; er gleicht nicht diesem einen, besonderen Gott, sondern nur den Wesen göttlicher Natur, zu denen auch Jahve gehört. Ähnlich auch 1 26. Eine Eigenschaft göttlichen Wesens hat der Mensch wider Gottes Willen bekommen; so ist zu fürchten, dass er nun auch die zweite, die Unsterblichkeit (וָחַי § 76i), erlange. Vorher, als der Mensch noch harmlos und töricht war, bestand diese Besorgnis nicht; jetzt aber, da er wissend geworden ist, liegt sie nahe. Dann — so ist die Voraussetzung — würde der Mensch Gott vollends gleich sein; und das will Gott nicht; der Mensch soll nicht Gott gleichen. Vgl. darüber weiter im folgenden. — Darum schreitet Gott jetzt, ehe es zu spät wird, ein, vertreibt den Menschen und stellt eine göttliche Wache östlich vor das Paradies. Warum östlich? Doch offenbar, weil die Menschen nach Osten hin vertrieben worden sind und später im Osten wohnen. Nach dieser Quelle lag demnach das Paradies im äussersten Westen. Hiezu stimmt 4 16, wonach Qain östlich von Eden wohnt. Auch das Götterland, wo der babylonische Sintflutheld wohnt, liegt im fernen Westen, KB VI 1 S. 507. 576. — LXX *καὶ κατῴκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιν* = וישכן אתו מקדם לגן עדן וישם את הכרבים (Ball). Aber zur Verwerfung des hebr. Textes liegt kein Grund vor: שָׁכַן und הִשְׁכִּין wird auch vom Liegen und Ruhen der Tiere gebraucht, und die Keruben sind göttliche Tiere. — »Die Keruben« werden hier als bekannte Grössen eingeführt. Diese Wesen dienen hier als Wächter des Göttlichen, ebenso die Keruben auf der Lade Ex 37 6—9 und im Tempel Salomos I Reg 6 23—27, die mit ausgebreiteten Flügeln das Heiligtum »schirmen«; daher das Praedikat כְּרוּב הַסּוֹכֵךְ, der »schirmende Kerub« Ez 28 16. Wegen dieser Bedeutung der Keruben als Wächter sind sie auch sonst im Heiligtum, an den Thürflügeln I Reg 6 32, an den Wänden 6 29, in der Stiftshütte am Vorhang Ex 26 31 und sonst angebracht. Nach anderer Tradition thront Jahve auf den Keruben; daher das Praedikat Jahves, als Gottes der Lade, יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים I Sam 4 4 II 6 2 u. a. Ähnlich ist es, wenn Jahve auf dem Kerub fährt Ps 18 11. Beides ist verbunden Ez 1, wo der wunderbare Thron-Wagen Jahves durch die ausgespannten Flügel von vier Wesen gehalten wird. Dieser Thron-Wagen ist eine mythologische Darstellung des Himmels (vgl. Ez 1 22); die vier Wesen sind die vier grossen Himmelsträger, die vier gewaltigen Geister oder Winde, die den Himmel halten Aeth Hen 18 3, zugleich die vier Jahreszeitenengel. Auch diese Wesen werden Keruben genannt Ez 10 2. — Die Keruben sind mischgestaltige Wesen mit Flügeln (vom Adler), nach Ez 41 18 mit zwei Gesichtern (vom Menschen und Löwen), nach Ez 1 10 mit je vier (Mensch Löwe Stier Adler). Älter als die komplizierte Schilderung von Ez 1 ist die in Ap Joh 4, wonach die vier Tiere je ein (wunderbarer) Löwe Stier Mensch Adler sind. Diese vier Wesen hängen jedenfalls mit den Tierkreiszeichen an den entsprechenden vier Orten des Himmels zusammen. — Die Vorstellungen von solchen Wesen stammen in Israel aus fremder Mythologie. Göttliche Wesen in ähnlicher Stellung wie die Keruben auf der Lade sieht man häufig auf ägyptischen Abbildungen, vgl. Riehm HW Cherub. Auch die Babylonier haben mischgestaltige Wesen an dem Eingang der Tempel und Paläste und zu beiden Seiten des heiligen Baumes. Andere Völker haben Ähnliches vgl. Dillmann S. 84. Auch die Vorstellung von mächtigen vogelähnlichen Dämonen, die die Götter durch die Lüfte tragen, findet sich vielfach. — Genaueres über die Herkunft und Geschichte der Kerubim ist einstweilen noch nicht zu sagen; doch kann es als sehr wahrscheinlich bezeichnet

werden, dass gerade diese Vorstellung, zumal in der Ausgestaltung, wie sie bei Ezechiel vorliegt, babylonischen Ursprungs sei. — Die Flamme des sich drehenden Schwertes, von den Malern dem Kerub in die Hand gegeben, ist in Wirklichkeit ein Wesen für sich, eine Art Dämon; es ist beseelt oder nach hebräischem Ausdruck: es hat einen »Geist«; vgl. die Räder des Gotteswagens Ez 1 21, den Hammer Vulcans; oder aus der Moderne: »Seine Segel sind beseelt« oder »Und nimmer irrend in der zitternden Hand regiert Das Schwert sich selbst, als wäre es ein lebendiger Geist« (Schiller). Diese Vorstellung vom Flammenschwert ist mythologischer Natur und stammt gleichfalls irgendwoher aus der Fremde. Thureau-Dangin in der Revue de l'histoire et de litt. religieuse I S. 146 ff. stellt das Flammenschwert zusammen mit dem ehernen »Blitz«, den Tiglat Pileser I an der Stelle einer zerstörten Stadt errichtet hat vgl. die Inschrift Tigl. Pil. I in der Keilschr. Bibl. I S. 36 f. Z. 15 ff. — Dass doppelte Wächter vor dem Paradiese stehen, fällt auf; auch passt der Ausdruck יַשְׁכֵּן nur zu den Keruben, nicht zu dem Flammenschwert; diese Dublette wird sich aus den zwei Rezensionen des Mythus erklären. — Der Zweck der göttlichen Wacht ist, den Menschen vom Lebensbaum fernzuhalten. Der Mythus will also damit erklären, warum es dem Menschen unmöglich sei, jemals wieder ins Paradies zurückzugelangen. Erst das späteste apokalyptische Judentum glaubt, dass schon jetzt einzelne Gerechte ins Paradies gekommen seien, und dass es einst das Erbe aller Frommen werden würde. Christliche Theologen haben vielfach diese Hoffnung in den alten Mythus hineingedeutet; so selbst noch Dillmann S. 47.

Allgemeines über die Paradieseserzählung.

1. Litterarkritisches. Auf doppelten Faden in der Paradiesgeschichte hat zum ersten Male Budde S. 46 ff. (vgl. das kurze Referat bei Holzinger Hexateuch S. 156 ff.) hingewiesen, dessen Resultate hier aufgenommen und fortgesetzt werden. Die deutlichsten Spuren für doppelten Bericht sind folgende: die Vertreibung wird zweimal erzählt 3 23 || 3 22. 24a; doppelte Wacht steht vor dem Paradiese 3 24bα || bβ; die Tierfellbekleidung 3 21 und die Namennennung der Eva 3 20 passt nicht in den Zusammenhang. Der Fluch über den Menschen zeigt Wiederholungen. Die Pflanzung des Paradieses und die Versetzung des Menschen darein wird doppelt erzählt 2 8a || 9, 2 8b || 15; nach 2 8 liegt das Paradies im fernen Osten, nach 3 24 im fernen Westen, nach 2 10—14 im Norden. Nach 3 3 steht nur ein Baum mitten im Garten, das ist der Erkenntnisbaum, dessen Name und Kraft den Menschen noch unbekannt ist; dagegen kennt 3 22. 24bγ zwei Gottesbäume im Garten; die Satzordnung in 2 9, wo gleichfalls zwei Bäume mitten im Garten stehen, weist auf Überarbeitung hin. Der doppelte Name יהוה אלהים erklärt sich nach dem folgenden (vgl. zu 4 25. 26) daraus, dass die eine der Quellen von Anfang an יהוה, die andere dagegen für die älteste Zeit אלהים und erst von Enoš an יהוה gesagt hat vgl. Budde S. 232 ff. Beide Quellen sind demnach Bestandteile von J, die im folgenden J^j und J^e genannt werden sollen.

Trotz solcher Zeichen von Quellenzusammensetzung trägt andrerseits das Hauptgros der Erzählung den Charakter literarischer Einheitlichkeit: Namentlich ist die Verführungsgeschichte 3 1 ff. aufs straffste geschlossen; auch die Erzählung von 2, obwohl weniger streng geschlossen, ist doch zum grössten Teil durch die Motive: Gott Mensch Acker zusammengehalten; unter einander werden beide Capitel durch eine Reihe von Rückverweisen zusammengeschlossen: so spielt 3 1a an 2 19 an, 3 1b—5. 11. 17 an 2 16 f., 3 7 an 2 25, 3 12 an 2 21 ff., 3 19. 23 an 2 7. Demnach ist zu schliessen, dass der Red. im wesentlichen der einen Quelle gefolgt ist und dass er von der anderen nur Bruchstücke aufgenommen hat. Die Hauptquelle aber ist nach 3 1b—5 J^e; denn dies Stück sagt אלהים und ist ein integrierender Bestandteil der ganzen Erzählung. Zur Nebenquelle gehören also die Varianten und Parallelen, die sich dem Hauptfaden nicht einfügen: so besonders deutlich 3 20—22. 24a. Kennzeichen der Hauptquelle J^e sind, dass sie nur einen Baum kennt 3 1b—5, und dass sie (nach Art der alten schönen Erzählungen, vgl. darüber die

Einleitung) das Thema vom Verhältnis des Menschen zur אֲדָמָה variiert 3 17. 19αβγ. 23. Kennzeichen der Nebenquelle ist, dass sie von zwei Bäumen weiss 3 22. 24bγ. Darnach sind die Stellen, die überhaupt in Frage kommen, etwa folgendermassen aufzuteilen: Von den beiden Varianten 2 8 ‖ 9. 15 gehört 2 8 zur Neben-, 2 9. 15 zur Hauptquelle (אֲדָמָה 9a; zu 9a vgl. 3 6); in 2 9b ist demnach וְעֵץ הַחַיִּים Zusatz des ausgleichenden Red.; der ursprüngliche Text des Je lautete wohl וּבְתוֹךְ הַגָּן עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע. Cap. 3 gehört als Ganzes zur Hauptquelle. Zur Nebenquelle rechne man etwa: 19aα (‖ »mit Mühsal sollst du von ihm essen« 17, das wegen der Anspielung in 5 29 — vgl. zur Stelle — zu Je gehört) 19b (‖ 19aβγ אֲדָמָה Je) 20 (vgl. auch 4 1, wo diese Quellenbestimmung bestätigt wird) 21 (die Verse 20. 21 fallen aus dem Zusammenhange heraus) 22 (zwei Bäume). Von den Schlussversen gehört 23 als Fortsetzung von 2 17. 19aβγ zu Je. Vers 24 enthält wegen der doppelten Hüter Elemente aus beiden Quellen; a(‖ 23) und bγ (Lebensbaum) gehören zu Jj; da 2 8, wonach das Paradies im Osten liegt, oben zu Jj genommen ist, so muss 3 24bα, wonach es im Westen zu suchen ist, zu Je, und demnach bβ zu Jj gerechnet werden. — Kennzeichen der Nebenquelle Jj ist nach diesen Aufstellungen also auch, dass sie von der engen Beziehung des אָדָם zur אֲדָמָה (Je) nichts weiss; sie sagt an Stellen, wo Je אֲדָמָה sagen würde, ihrerseits עָפָר 3 19b; אֲדָמָה fehlt, wo Je es hat, in 2 8 gegenüber 2 9 Je, 3 24a gegenüber 3 23; daher wird auch wohl עָפָר 2 7 aus Jj stammen. — Der Passus über die vier Ströme 2 10—14, der das Paradies in den Norden setzt, wird keiner der beiden Quellen angehören und alter Zusatz sein. — Die Namennennung des Baumes 2 17 stammt vom Red. — Möge man nicht die Zurückhaltung übersehen, mit der diese Vermutungen vom Verfasser aufgestellt werden.

2. Charakteristik der litterarischen Art der Geschichte in beiden Quellen. Von Jj haben wir nur geringe Bruchstücke. Doch ist nach Analogie ähnlicher Bruchstücke in der Genesis anzunehmen, dass diese Quelle eine vollständige Paradiesesgeschichte enthalten hat; ob auch eine Geschichte von den Entstehungen, muss fraglich bleiben. Die Erzählung des Jj muss, nach dem Erhaltenen zu schliessen, der des Je ziemlich ähnlich gewesen sein: auch hier sind die ersten Menschen in dem wundervollen Paradiese, das Gott selbst gepflanzt hat 2 8; da erlangen sie wider Gottes Willen die Erkenntnis und werden dadurch Gott ähnlich; dann aber werden sie zur sauren Ackerarbeit und zum Tode verflucht 3 19aα. b und ausgetrieben 3 22. 24a; vor das Paradies aber wird eine göttliche Wache gelegt 3 24bβγ. Auch dass der Mensch nach der Übertretung Kleider bekommt, hat Jj erzählt 3 21 (im weiteren Sinne ‖ 3 7). Aus 20 ist wohl zu schliessen, dass Eva schon vor der Austreibung empfangen hat; auch hier also hat — wie es scheint — die Erkenntnis zugleich geschlechtliche Bedeutung gehabt; nur scheint die Erzählung bei weitem gröber gewesen zu sein. Ebenso wie 20 ist auch 21 ein Bruchstück, dessen Zusammenhang fehlt. — Manche Spuren zeigen, dass die Erzählung des Jj mythologischere Färbung gehabt hat als Je: »Jahve pflanzte« 2 8 gegenüber »er liess sprossen« 2 9; Jahve zieht selber den Menschen Kleider an 3 21; »unser einer« 3 22; die Einführung der mythologischen Vorstellung vom Lebensbaum 3 22; der Feuerschwertdämon 3 24 scheint mythologischer zu sein als die Keruben. — Demnach dürfen wir vermuten, dass diese Rezension älter gewesen ist als die des Je, aber eben wegen dieser mythologischeren Haltung nur in Bruchstücken vom Red. aufgenommen ist. — Anders Budde S. 244ff., der hier eine höchst komplizierte Vermutung aufstellt: eine ursprüngliche Rezension J^1 (= Je) sei durchgreifend umgestaltet und durch Aufnahme neu eingeströmter Traditionen vermehrt zu einer selbständigen zweiten Ausgabe J^2 (die Zutaten und Änderungen = Jj); beide Ausgaben seien zu einer dritten zusammengestellt. Warum nicht einfach, wie sonst in der Genesis, zwei zusammengearbeitete, durch gemeinsame Tradition wurzelverwandte Quellen?

Die Rezension des Je ist, so weit wir sehen können, vollständig erhalten. Die Erzählung ist in sich geschlossen und wohlabgerundet; die Schlussworte 3 23 weisen auf den Anfang zurück 2 7. Ästhetisch betrachtet gehört die Erzählung, namentlich in 3, zu

den schönsten der Genesis; vgl. die congeniale, wenn auch im Einzelnen mehrfach nicht zutreffende (vgl. oben zu 2 25) Ausführung bei Wellhausen Prolegomena[1] S. 308ff. Der Hauch des Mythischen ist noch nicht ganz verflogen, aber doch ist alles Fremdartige, Barbarische ausgetrieben. Bewunderungswürdig ist 3 durch seine (für jene Zeit) höchst komplizierte Seelenmalerei, durch die Kunst, intimste Stimmungen in schlichtem Worte oder in einfacher Handlung wiederzugeben, durch die schöne Folgerichtigkeit der Begebenheiten und durch die geniale Disposition; zu beachten ist auch die zarte Keuschheit, mit der das geschlechtliche Motiv behandelt wird, so wie der grosse Ernst, mit dem der Erzähler von Gott und der Sünde spricht. In Summa: (für jene Zeit) tiefste Gedanken über Mensch und Gott, und in höchst anschaulicher Form; ein wundervoller mythologischer Stoff, abgeklärt zu »edler Einfalt«: Gen 3 ist die Perle der Genesis.

Der Erzähler, von dem wir diese Rezension haben, muss demnach ein besonders begnadeter Meister gewesen sein; dennoch aber würde man sich irren, wenn man annähme, dass die Erzählung im wesentlichen »eine freie Schöpfung des Erzählers« sei (Nöldeke Alttestamentliche Literatur S. 9). In der Genesis handelt es sich nicht um poetische Schöpfungen Einzelner, sondern um Überlieferungen, an denen viele Generationen geformt und gebildet haben, bis schliesslich der letzte Meister gekommen ist. Und dass diese allgemeine Betrachtung auch hier zutrifft, zeigt der Vergleich mit Jj, der in grossen Hauptzügen mit Je übereinstimmt.

Die Erzählung des Je ist trotz ihrer gegenwärtigen Einheitlichkeit nicht einheitlichen Ursprungs; sie ist aus zwei Traditionen zusammengewoben: 1) einer Geschichte vom Ursprung der Wesen, die zum Acker gehören, d. h. des Wassers, der Pflanzen, des Menschen, der Tiere, des Weibes und 2) einer Erzählung vom Paradiese und von der Austreibung. Das ist zunächst eine rein ästhetische und eine sehr einfache Beobachtung, die ein geübtes Auge auf den ersten Blick erkennen kann: es handelt sich eben hier um zwei ganz verschiedene Geschichten, von denen keine die andere als ihre Voraussetzung oder Fortsetzung durchaus nötig hat. Beide Stoffe werden sich angezogen haben, weil sie beide von der Urzeit handeln. Gegenwärtig sind sie kunstreich mit einander verwoben; namentlich der Übergang 2 25 ist so einfach, dass er wie selbstverständlich klingt. Eine äusserliche Trennung beider ist daher nicht mehr möglich; doch gehört 2 8. 9. 15. 16. 17. 25 3 deutlich zur Paradiesgeschichte. Durch die Vereinigung beider Stoffe sind gewisse Schwierigkeiten entstanden: während das Weib eigentlich von Gott zur Geschlechtsgemeinschaft mit dem Manne gebildet worden ist 21—24, ist nach der Paradiesgeschichte die Geschlechtsgemeinschaft erst mit der »Erkenntnis« in die Menschheit gekommen; diese Schwierigkeit ist indess durch den Schleier, den der Erzähler über diese Dinge breitet, fast ganz verhüllt. Andere Unzuträglichkeiten (in der 1. Aufl. anders erklärt, vgl. aber Frankenberg's Bedenken dagegen GGA 1901 S. 681) sind ebenso zu lösen: nach 2 5 ist der Mensch seiner Art nach bestimmt, den Acker zu bestellen, während er nach der Paradieseserzählung erst durch den Fluch auf den Acker vertrieben ist 3 23; in der Geschichte der Entstehungen vermissen wir die 2 5 angekündigte Erzählung, wie die Pflanzen und Kräuter entstanden seien, ebenso wie einen weiteren Bericht über den 2 5 gleichfalls angekündigten Regen: das muss in der Erzählung von den Ursprüngen gestanden haben, ist aber zu gunsten der Bäume des Paradieses und des אֵד fortgefallen. Ferner entsteht durch die Verbindung beider Stoffe der Schein, als ob es nur im Paradiese Tiere gegeben habe, denn dass sie mit dem Menschen ausgetrieben seien, ist gewiss nicht gedacht. Beide Erzählungen unterscheiden sich auch stark in der Betrachtung des Weibes: hier die Freudenstimmung über die endlich glücklich gelungene Schöpfung, und dort die Erzählung, dass die erste Tat des Weibes den Menschen um alle Freude gebracht hat. Vielleicht ist auch das Schleppende im Anfangssatze aus der Zusammenarbeit der beiden Stoffe zu erklären. Auch ihrer Anlage nach sind beide Stoffe verschiedenartig: während die Paradies-Vertreibungs-Geschichte ein sehr straff geschlossenes Ganze ist, zerfällt der Mythus von den Ursprüngen in einzelne, ziemlich lose zusammen-

gestellte Teile: 1) Urzustand 2) Bildung des Menschen 3) der Tiere 4) des Weibes. Dazu kommt ursprünglich noch die Erzählung vom ersten Regen und von der Entstehung der Pflanzen.

3. *Die Erklärung des Mythus.* Über die *Erzählung von den Entstehungen* hier nur ein Nachtrag. — Die Eigentümlichkeit dieser Erzählung schildert vortrefflich Frankenberg GGA 1901 S. 678. »In Wirklichkeit kennt dieser Bericht gar keine »Weltschöpfung«; die »Welt« ist da und Jahve wirkt auf ihr . . . . . Die Frage, woher die »Welt« d. h. Himmel und Erde gekommen sind, liegt gar nicht im Gesichtskreis des Erzählers. Die ungeheure Abstraktion des ἦν ὅτε οὐκ ἦν kann er für die Welt gar nicht vollziehen . . . . .« Der Horizont des Mythus reicht nicht weiter als der des Bauern: der Kreis, in dem er lebt, umfasst den Acker, auf dem nach dem Regen die Pflanzen spriessen, ferner die Tiere des Feldes und Vögel, den Bauern selbst und sein Weib. Wie dies Leben auf dem Acker geworden sei, darüber denkt er nach. Im Mittelpunkt seines Interesses steht natürlich er selbst und das Weib; »die Tiere sind nur so nebenbei entstanden und sind dem Menschen untergeordnet«; Fische werden nicht erwähnt, weil der Bauer nichts mit ihnen zu tun hat. Es ist ein wirkliches Verdienst Frankenberg's, »diesen fundamentalen Unterschied zu Gen 1«, wo eine eigentliche *Schöpfungs*geschichte erzählt wird, erkannt zu haben. — Anders freilich das erste Sätzchen 2 4b »am Tage, da Gott Erde und Himmel machte«: dies Sätzchen muss demnach entweder zum Stoffe der Paradiesesgeschichte oder einem Red. in J angehören. —

Es bleibt die *Erklärung der Paradieserzählung* übrig, in erster Linie nach der Rezension des J^e. — Man versteht einen Mythus, wenn man zeigt, I. was er erklären will, II. wie er es erklärt, vgl. die Einleitung.

I. Die *Frage*, auf die der Mythus antworten will, erfahren wir aus seinen letzten Worten. Er will dasjenige erklären, was als eine Folge der berichteten Begebenheiten gegenwärtig noch andauert. Wenn unser Mythus mit einem »deshalb« schlösse, wie 2 24, so müsste es heissen: *deshalb* hat der Mensch gegenwärtig zwar die Erkenntnis von Gut und Böse; aber er wohnt nicht mehr im Paradiese und hat viel Elend und Mühsal: das Weib in den Nöten ihres Geschlechtes, der Mann auf seinem verfluchten Acker. Der Mythus erklärt also Wohl und Wehe des menschlichen Lebens: seine besondere Auszeichnung, die Vernunft; und sein trauriges Geschick, Mühsal des Ackerbaus und Wehen der Geburt. — Um diese Fragen des Mythus richtig zu verstehen, müssen wir vor allem die *Stimmung* erkennen, in der der Mythus von diesen Dingen spricht.

a) Wie betrachtet der Mythus die *Erkenntnis* von Gut und Böse? Der Mythus erkennt an, dass dies ein Vorzug ist: der Erwachsene ist dem Kinde überlegen. Ja der Mensch ist darin der Gottheit ähnlich. Man würde im Sinne der Antike hinzufügen dürfen, dass *nur* der Mensch die Erkenntnis hat; die Tiere haben sie nicht. — In welchem Tone spricht der Mythus von diesem Vorzuge des Menschen? Uns würde es naheliegen, mit Pathos die Herrlichkeit menschlichen Wesens zu feiern: die Vernunft, das Himmelslicht, macht den Menschen zum kleinen Gott der Welt. In ganz anderem Ton redet der alte Mythus. An einem Beispiele schildert er, was die Erkenntnis besagt: früher ging der Mensch u. a. nackend als ein unwissendes Kind; jetzt weiss er es besser. Gewiss, so dürfen wir uns die Gedanken der Erzählung deutlich machen, hat der Erwachsene vor dem Kinde viel voraus; aber diese Überlegenheit empfindet er nicht mit Begeisterung; man spricht von der Geschlechtsreife nicht mit Pathos. Man verwechsele also ja nicht die »Erkenntnis« mit unserer »Philosophie«. — Man könnte einwenden, dass die Vernunft aber doch anderseits Gott gleich mache; gewiss, aber nicht *Jahven* gleich; unter den אלהים giebt es aber sehr verschiedene Mächte, sind doch dem alten Israel auch die Totengeister אלהים. Dass aber der Mythus nicht meint, der Mensch sei Jahven nunmehr gleich geworden, geht aus der Fortsetzung der Geschichte deutlich genug hervor: Jahve bleibt in seiner Überlegenheit; als ein armer Sünder steht der Mensch vor dem durchdringenden Scharfblick Gottes, der ihm fluchen und ihn austreiben

kann, wie er will. Die jüdischen Erklärer haben also ganz recht, wenn sie 3 5 in ihrer Weise paraphrasieren: ihr werdet sein »wie Engel«. Wir würden daher besser tun, wenn wir mit den genaueren Ausdrücken unserer Sprache von Gottähnlichkeit und nicht von Gottgleichheit sprechen würden. — Demnach lässt sich sagen, wie der Erzähler die verführenden Worte der Schlange an das Weib verstanden haben mag: diese Worte selber sind allerdings Wahrheit; aber die Schlange fügt nicht hinzu, dass der Mensch, in diesem einen Stücke Gott ähnlich geworden, in allen andern Gott weit überlegen bleibt und, wenn er sich vergeht, Gottes schweres Strafgericht zu fürchten hat. So »betrügt« die Schlange das Weib schändlich, indem sie ihm die Wahrheit, aber freilich nur einen Teil der Wahrheit sagt. Man wird zugeben, dass diese Art des Betruges höchst geistvoll erzählt ist.

b) Ferner denkt der Mythus nach über das Geschick des Menschengeschlechtes. Den Menschen stellt er sich als Bauern vor — andere Berufe kennt er nicht —, das Weib aber als Gebärerin. Nun betrachtet der Mythus die schwere Mühsal, die beide haben: Mühsal der Gebärenden, Mühsal des Landmanns. Und das empfindet auch der Antike mit tiefem Schmerz. In den erschütternden, schauerlichen Worten des Fluches schildert er das Geschick der Menschen: es ist Not und Elend und zuletzt der Tod. Und dies Geschick ist ohne Hoffnung: solange es Menschen giebt, werden Weiber mit Schmerzen gebären, und Männer im Schweisse ihres Angesichts ihr Brot essen.

c) Der Mythus hat beide Beobachtungen zusammengestellt: er hat damit das Fazit des menschlichen Lebens gezogen und zugleich seine Beobachtung wiedergegeben, dass diese beiden Seiten des menschlichen Lebens zusammengehören. Wir dürfen, um seine Gedanken zu erkennen, das Beispiel vom Leben der Kinder, das ihm an einer Stelle deutlich vorschwebt, fortführen. Wie anders ist das Leben der Kinder als das der Erwachsenen! Sie kennen die Not des Lebens noch nicht: man sieht es ja: sie spielen und lachen auf der Strasse. Aber freilich, sie haben auch noch nicht die Vernunft: man sieht es ja: sie laufen nackend umher. Wenn der Mensch aber zu Jahren kommt und vernünftig wird und Kleider anzieht, da schickt man den Jüngling aufs Feld und das Mädchen in die Kammer; da ists aus mit dem Lachen. — Wie kommt das? Wie ist es zu erklären, dass die Vernunft und die Not des Lebens zusammenstehen?

II. Der Mythus antwortet auf diese Frage.

a) Er setzt ein, indem er von einer Urzeit erzählt, wo die Menschen die Mühsal der Gegenwart noch nicht kannten: damals war der Acker, auf dem der Mensch lebt, noch nicht so störrisch wie jetzt, sondern er brachte herrliche Bäume hervor mit köstlichen Früchten. Damals wohnten die Menschen im Paradiese; da war vieles vieles Wasser. Da war gut leben und leicht arbeiten. Von diesem Paradiese erzählt sich der hebräische Bauer mit Freude und Begeisterung; wie der Araber entzückt ist, wenn er an die reich bewässerte, grüne Flur von Damaskus kommt. — Dies Paradies aber — so lässt die Erzählung hindurchschimmern — war der Garten Gottes selbst. Das aber ist ein Zug, der aus der alten orientalischen Tradition vom Paradiese nur noch verloren nachklingt; der Erzähler legt nicht den Nachdruck darauf, dass der Mensch damals in Gemeinschaft mit Gott gelebt habe; wenn er das hätte sagen wollen, so würde er es irgendwie anschaulich gemacht haben. Auch hier muss man sich also vor Modernisierungen hüten: wir dürfen in diese Erzählung nicht eine tiefe Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft hineinlesen. Nicht das ist dem Mythus die Hauptsache, dass der Mensch damals Gott nahe, sondern dies, dass er damals glücklich gewesen ist »wie die seligen Götter«. Vgl. auch zu 5 29. — Anderseits aber waren die Menschen damals noch Kinder, unreif, »dumm«, sie gingen nackend und schämten sich nicht. — So schaut man auf das Paradies zurück: mit Sehnsucht denkt der Alte jener schönen Zeit, die jetzt unwiederbringlich verloren ist; aber freilich fühlt er sich den Menschen jener Tage überlegen.

b) Dann erzählt der Mythus weiter, wie es kam, dass die Menschen die Er-

kenntnis erlangten, aber dass sie aus dem Garten vertrieben, und dass sie zur Mühsal des Lebens verurteilt wurden. Der moderne Denker würde die Mündigkeit und das Elend, die die Menschen zu gleicher Zeit erlangt haben, innerlich mit einander verbinden; er würde darstellen, dass die Vernunft selber dem Menschen nicht nur ein Gut, sondern auch ein Fluch ist, dass die Erkenntnis selber elend macht. (Dies z. B. bei Reuss S. 207). »Erkenntnisbaum ist nicht der Baum des Lebens«. »Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen, Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen; dafür ist mir auch alle Freud entrissen«. Von solchen Gedanken ist der antike Mythus weit entfernt. Ebensowenig aber handelt es sich hier um eine geschichtliche Betrachtung, dass die Menschen, zu geschichtlicher Kultur gelangt, den Wert der Götter empfinden, die sie dagegen aufgeopfert, gegen Wellhausen Prolegomena[4] S. 307f. Aber die »Erkenntnis« ist nicht die Kultur vgl. oben S. 11f., und die Bekleidung (das Einzige, was man im Mythus allenfalls »Kultur« nennen könnte), ist doch nicht etwas, was den Menschen unglücklich macht? Vielmehr verbindet der Mythus die Vernunft und das Elend nicht innerlich, sondern äusserlich: das Erwachen zur Mündigkeit ist durch eine Sünde wider Jahve geschehen: der Mensch hat sie sich geraubt, wider Jahves Willen, der ihm den Baum ausdrücklich verboten hatte; Gott aber hat diesen Frevel bestraft, indem er durch seinen Fluch das Elend auf die Menschen herabrief. — Will man eine Analogie haben, die dem Geiste des Mythus gerecht wird, und die dem Erzähler vorgeschwebt haben kann, so denke man an die Stimmung, mit der die halbwüchsigen Kinder von geschlechtlichen Dingen hören: es ist ein verbotenes, aber umsomehr reizendes Wissen, dass die heranwachsenden Kinder ahnen und begehren, und die Erwachsenen ihnen versagen, so lange es geht.

c) Warum aber musste das Gewinnen der Vernunft ein Frevel sein? Warum hat Gott dem Menschen die Vernunft nicht von sich aus gegeben? — Auf diese Frage pflegt man zu antworten: dies Verbot habe nur erziehliche Bedeutung gehabt; es sei gegeben, um den Menschen zum Gehorsam zu erziehen; wie hätte auch Gott dem Menschen im Ernst die Erkenntnis versagen können! Nein vielmehr der Zweck dieses Verbotes sei gerade gewesen, den Menschen für die Erkenntnis zu entwickeln (Dillmann S. 45. 47. 66; ähnlich auch Budde S. 72f.). Solche Gedanken mögen dem modernen christlichen Leser wohl nahe liegen; aber sie sind in der alten Erzählung mit keinem Worte ausgesprochen. Vielmehr erzählt der Mythus, dass Gott dem Menschen den Baum mit starken Worten verboten, und dass er ihn verflucht hat, als er von ihm gegessen hatte; der Mythus sagt damit aufs klarste, dass Gott nicht gewollt hat, dass der Mensch vom Baume ässe und die Erkenntnis bekomme. — Nun liegt es zwar in der Art der alten Erzählungen begründet, dass sie eine solche Frage wie diese, weshalb Gott das nicht gewollt habe, nicht ausdrücklich beantworten vgl. die Einleitung; doch haben beide Erzähler Andeutungen darüber fallen lassen, die ihren Zeitgenossen vollauf verständlich waren: die Erkenntnis macht Gott ähnlich, und Gott will nicht, dass der Mensch ihm ähnlich werde 3 5. 22. Dies Motiv ist uns sehr fremd geworden und scheint uns Gottes wohl gar unwürdig zu sein; es spielt aber in der Antike auch der Hebräer eine grosse Rolle. Als einmal die Gottessöhne Menschentöchter heirateten und mit ihnen Giganten erzeugten, hat Gott, um das Menschengeschlecht nicht zu gross werden zu lassen, die Lebensdauer der Menschen verkürzt 6 1—4; als die Menschen in gemeinsamer Arbeit einen Turm bis in den Himmel bauen wollten, sich zu ewigem Namen, hat Gott ihre Kraft gebrochen, indem er sie zerstreute 11 1—9. Ähnliches nicht selten bei den Propheten: Gott will nicht, dass irgend etwas in der Welt ausser ihm selber hoch und herrlich sei Jes 2; wer Übermenschliches begehrt und Gott gleich werden möchte an Reichtum, Weisheit, Macht, der frevelt wider Gottes Majestät, den trifft der Blitz aus der Höhe Jes 10 13f. 37 24 14 12ff. u. a. Denn zwischen Gottheit und Menschheit besteht eine Schranke, und Gott will nicht, dass der Mensch diese Grenzen überschreite. So hatte Gott ursprünglich die Erkenntnis für sich allein vorbehalten. Als aber der Mensch sie wider seinen Willen erlangt hat, hat er dafür gesorgt, dass die Bäume nicht

in den Himmel wachsen, und ihm das Paradies genommen. Daher also kommt es, dass der Mensch die Vernunft und zugleich ein so schweres Los auf Erden hat.

4. Die Stimmung des Mythus ist traurig. Wenn man Gewinn und Verlust abmisst, so kann man nicht schwanken: der Mythus redet von der Vernunft ohne Pathos, aber mit tiefer Trauer von dem elenden Geschick des Menschen. Das Glück der Menschen ist unwiederbringlich verloren; der Kerub steht vor der Pforte des Paradieses. — Aber diese Trauer des Mythus um das verlorene Glück hat doch nicht das volle Pathos der Tragödie. Mehrere Erwägungen beweisen das. Neben dem Schmerz klingt deutlich die Resignation durch; eine Art resignierenden Trostes ist der Todesankündigung hinzugefügt: denn Staub bist du und zum Staube kehrst du zurück. Dem Menschen geschieht, wenn er stirbt, nichts Fremdes. »Scheue nicht den Tod, dein Geschick; denk, dass Vorwelt und Nachwelt sterben wie du! Das ist nun einmal das Loos allen Fleisches von Gott. Was sträubst du dich wider des Höchsten Satzung?« JSir 41 3f. Ewiges Leben ist ein Gut, dass Gott sich selber allein vorbehalten hat; begehre du nichts Unmögliches!

Auf dasselbe führt eine andere Erwägung. Die Tragödie, die das Elend des Menschen aufs tiefste empfindet, würde es motivieren durch eine ungeheure Schuld; sie würde darstellen, wie der Mensch im Übermut des Titanen sich gegen Gott erhebt, und wie ihn dann der Zorn des beleidigten Gottes hinabschleudert. Aber ganz anders der Mythus: der Mensch hat nicht mit vollem Bewusstsein von der Bedeutung der Sache einen entsetzlichen Frevel begangen: sondern er ist verführt worden, er hat eine Kindersünde getan, naschhaft, harmlos; er ahnte nicht die ungeheueren Folgen seiner Tat. Das ist keine Tragödie, welche den Menschen erhebt, wenn sie den Menschen zermalmt; sondern das sind die jammervollen Folgen eines törichten Kinderstreichs.

Besonders schwierig ist es, die religiöse Stimmung der Erzählung zu erfassen. Wir sind so sehr gewöhnt, hier die religiösen Gedanken, die uns die tiefsten scheinen, zu finden, dass es uns sehr schwer wird, die antike Frömmigkeit, die sich hier unbefangen ausspricht, richtig zu erkennen. Diejenige Eigenschaft Gottes, die für den Mythus in erster Linie in Betracht kommt, ist die, dass er die Schranke zwischen Gottheit und Menschheit aufrecht erhält. Von dieser Eigenschaft aber kann in sehr verschiedener Stimmung gesprochen werden; man kann darin — wie es die Griechen getan haben — einen Neid der Gottheit sehen, und sich gegen diesen misgünstigen Gott, der die Menschen ins Elend gebracht habe, mit offenem Trotz oder mit heimlichem Murren auflehnen. Dieselbe Eigenschaft aber kann man auch im Staube anbetend verehren: die Propheten feiern in gewaltigen Schilderungen den herrlichen, majestätischen Gott, der den Übermütigen, der ihm gleich zu sein begehrt, in den Staub zurückwirft. Beide Stimmungen finden sich in unserm Mythus nicht. Von Auflehnung gegen Gott ist keine Spur; auch nicht von Murren; vielmehr der Mythus ist überzeugt, dass Gott im Recht und der Mensch im Unrecht gewesen ist. Es wird ausdrücklich versichert, dass der Mensch mit Recht verflucht worden ist. Die Sünde, die der Mensch getan hat, wird zwar, wo ihre psychologische Entstehung geschildert wird, als eine Kindersünde dargestellt; aber bei der Verfluchung heisst es doch mit grossem Ernste, dass es eine Übertretung gewesen ist: ich hatte dir verboten, von dem Baume zu essen! Der Mensch wusste, dass er gegen Gottes Gebot handelte; und Gott hatte den Tod darauf gesetzt. Ja Gott hat noch Gnade walten lassen und seine ursprüngliche Drohung nicht einmal vollzogen; wenn er gewollt hätte, hätte er ihn auch sofort töten können. — Anderseits aber ist der Mythus auch weit entfernt von der hinreissenden Begeisterung der Propheten; wie anders schildern diese den ungeheueren Frevel, der den ungeheueren Zorn Gottes zu wecken vermag. — Die Stimmung des Mythus ist also zwischen diesen beiden Extremen zu suchen. Man darf sie sich deutlich machen, indem man an das Verhältnis des israelitischen Bauern zu seinem Knechte erinnert, ein Verhältnis, das im alten Israel mit dem religiösen so oft verglichen wird. Der Bauer giebt seinem Knechte Unterhalt und Schutz;

dafür muss der Knecht ihm dienen; zwischen gutem Herrn und gutem Knecht besteht ein freundliches Verhältnis; aber es besteht auch zwischen beiden ein Unterschied, und dieser Unterschied ist in der Ordnung und soll so bleiben. Der Herr denkt nicht daran, den Knecht zu sich heraufzuheben und ihn als seines Gleichen zu behandeln Lk 17 8; wird der Knecht übermütig, so bekommt er Schläge JSir 30 33ff.; wenn aber ein Knecht durch die törichte Gutmütigkeit seines Herrn verzärtelt wird, so wird er zuletzt dem Herrn sich gleichstellen wollen. Und das soll er nicht! Er soll dem Herrn nicht gleich werden, sondern ihn fürchten. — So denkt sich der Hebräer auch sein Verhältnis zu Gott. Gott ist gut und gnädig; aber er erlaubt nicht, dass der Mensch sich ihm gleichstelle; denn der Mensch soll Gott fürchten. Dies Verhalten der Gottheit aber findet der Hebräer ganz in Ordnung. Er selber will, dass Gott von jedermann gefürchtet werde. Es ist ihm ein Ärgernis, wenn etwa ein Mensch über die Grenze des Menschlichen hinausgeht. Wenn also Gott im Mythus die Erkenntnis dem Menschen vorenthalten will, so giebt der Erzähler selbst Gott dabei durchaus Recht; Gott hatte es ja so gut mit dem Menschen gemeint und ihn in das herrliche Paradies versetzt, nur freilich dass er ihn auch unter seiner Hand behalten wollte. Der Erzähler billigt die giftigen Gedanken der Schlange, die in dem Verbot eine Misgunst Gottes sehen mag, nicht. Was die Schlange gesagt hat, war »Täuschung«, »Verführung« 3 13. Und wenn der Mensch dann trotzdem sich an dem Baume vergriffen hat und dadurch an einem Punkte der Gottheit gleich geworden ist, so hat Gott darin ganz recht, wenn er ihn dafür gründlich bestraft hat.

Schliesslich beachte man, welche Stellung die Sünde, die in dieser Geschichte begangen wird, im ganzen Organismus der Geschichte einnimmt. Es ist herkömmlich, diese Erzählung »den Sündenfall« zu nennen. Aber diese zentrale Stellung hat der Sündenfall in der alten Erzählung keineswegs. Die Hauptsache steht vielmehr, wie in den alten Erzählungen stets, am Ende; und diese Hauptsache ist also die Austreibung aus dem Paradiese. Die begangene Sünde ist demnach ein sekundärer Zug, der erklären soll, wie es gekommen ist, dass der Mensch zwar die Erkenntnis besitzt, aber das Paradies verloren hat.

Diese Gedanken und Stimmungen des Mythus sind freilich arm und gering, wenn wir sie mit denen vergleichen, die uns Christen zugänglich sind. Kein historisch Gebildeter wird daran Anstoss nehmen: die vielen Propheten und Denker und Dichter, die seit dieser uralten Erzählung gelebt haben, haben nicht umsonst gelebt. Dennoch ziemt es sich, »die kleinen Anfänge nicht zu verachten«.

5. Israelitische Varianten zur Paradieseserzählung. Job 15 7f.: »Bist du als Erster der Menschen geboren und vor den Hügeln gekreist? Hörtest du zu in Gottes Rat und stahlest dir Weisheit?« Dass in diesen Worten eine Anspielung an eine Rezension der Paradiesesgeschichte gegeben ist, ist in »Schöpfung und Chaos« S. 148 gezeigt worden; Ähnliches sagt schon Dillmann im Hiobkommentar. Eliphaz will 7a dem Zusammenhang nach zu Hiob sagen: bist du wirklich so superklug, wie du zu sein glaubst? Er sagt dafür höhnisch: bist du wirklich der Urmensch? Dies Wort setzt voraus, dass der Urmensch als Muster aller Weisheit galt. Es muss also eine Geschichte vom Urmenschen gegeben haben, in der von seiner wunderbaren Weisheit erzählt wurde; und diese Geschichte muss den Zeitgenossen des Dichters ganz bekannt gewesen sein. Das folgende 7b ist kaum anders als nur als Fortführung der Anspielung zu verstehen: »Bist du vor den Hügeln gekreist?« Was soll diese Frage in diesem Zusammenhange bedeuten, und wie kann Eliphaz das den Hiob überhaupt fragen, wenn nicht eben von dem Urmenschen erzählt wurde, dass er »vor den Hügeln gekreist« sei? Es ist demnach so, wie wenn man im Deutschen fragte: bist du der Dr. Faust und hast mit dem Teufel einen Bund geschlossen? Dass auch 8 zu dieser Anspielung gehört, zeigt besonders das Wort תִּגְרַע »du stahlest«, »unterschlugest«; Hiob wird also nicht etwa mit einem Propheten verglichen, dem Gott den Eintritt in den himmlischen Rat verstattet (Budde),

sondern mit einem Wesen, das wider Gottes Willen in seinen Rat eindringt und sich Weisheit stiehlt. Wie aber soll der Dichter auf diese Vorstellung gekommen sein, wenn man nicht eben dies vom Urmenschen erzählte? — Die gegenwärtige Exegese, die vielfach zu sehr auf die Schriftsteller und auf die Bücher sieht und zu wenig auf die nicht litterarisch bezeugte Vorgeschichte der Stoffe achtet, pflegt bei solchen Stellen die Anspielungen an uns unbekannte Stoffe zu übersehen und alles aus litterarischen Beziehungen oder aus der freischaffenden Phantasie der Schriftsteller zu erklären: so Budde, der (wenn auch mit Vorsicht) auf Prv 8 22ff. und Jer 23 18. 22 verweist, und neuerdings wieder Frankenberg GGA 1901 S. 682. — Der vorausgesetzte Mythus erzählte also, dass der »erste Mensch«, der vor der Welt gekreisst worden ist, im himmlischen Rat zugehört und sich so Weisheit gestohlen hat. Demnach hat der erste Mensch ganz ähnlich wie in der Paradiesesgeschichte Gen 2f. einen Frevel begangen, durch den er sich verborgene göttliche Weisheit angeeignet hat.

Ez 28 1—19 beschreibt den Untergang des Königs von Tyrus. Diese Schilderung aber enthält viele Züge, die man unmöglich so verstehen kann, als ob sie der Prophet für den tyrischen König erfunden habe: heisst es doch u. a., dass er in ‘Eden, dem Garten Gottes, gewohnt habe, aber vom Berge Gottes seines Frevels wegen auf die Erde heruntergeworfen sei. Diese fremdartigen Züge häufen sich in 12—19, aber klingen, wenn auch weniger auffallend, schon in 1—10 an. Diese Züge sind mit solchen, die sich deutlich auf den König von Tyrus beziehen (z. B. Anspielungen auf den Reichtum und Handel von Tyrus), vom Propheten gemischt, heben sich aber sehr stark von ihnen ab. Stellt man die fremdartigen Züge zusammen, so erhält man eine ganze, in sich wohl zusammenhängende (wenn auch natürlich nicht vollständig erhaltene) Geschichte; und eben dieser innere Zusammenhang der einzelnen Züge ist ein deutlicher Beweis dafür, dass sie auch abgesehen von der Ausnutzung durch Ezechiel zusammengehören. Diese Geschichte aber ist ihrer Natur nach ein Mythus. Es ist also anzunehmen, dass Ezechiel hier einen Mythus benutzt und auf den König von Tyrus gedeutet habe. Vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 148. Über solche »allegorisierte Stoffe« vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 74. Auch sonst ist Ezechiels Buch von solchen mythischen Stoffen voll, und überall ist die Deutung, die der Prophet hinzufügt, beigemischt. — Sämtliche neuere Exegeten Ezechiels erkennen die Ähnlichkeit des Stückes mit Gen 3 an; aber die meisten Kommentare erklären das Stück als eine »Improvisation« »mit bewusster Anlehnung« an Gen 3 (Smend, Bertholet, Kraetzschmar), nur Cornill erklärt, dass »Ezechiel die Paradiesessage in einer reicheren und weiteren Fassung gekannt habe, als sie uns in der Genesis vorliegt«. — Der vorausgesetzte Mythus, der 12—19 durchklingt, mag von einem wundervollen und weisen Geschöpfe Gottes erzählt haben, das von den 12 (LXX) Edelsteinen bedeckt war, das in ‘Eden, dem Gottesgarten, auf dem heiligen Berge, in Mitten feuriger Steine gewandelt hat. Ohne Fehl war es vom Tag seiner Schöpfung an, bis ein Frevel an ihm erfunden ward. Ob seiner glänzenden Schönheit, trotz seiner Weisheit überhob sich sein Herz; da ward es aus dem Berge Gottes verstossen, aus den feurigen Steinen durch den Kerub vertrieben und auf die Erde herabgeworfen. — Aus 28 1—10 erhalten wir einige parallele Züge: ein Wesen, weise und prächtig, ist hochmütig gewesen und hat sich Gott selber gleichsetzen wollen: ein Gott bin ich, in Gottes Wohnung wohne ich! Da aber ist ihm von Gott bewiesen worden, dass er ein Mensch sei und nicht ein Gott; es ward entweiht, heruntergestossen, dem Tode preisgegeben. — Die Verstossung aus dem Paradiese, die dieser Mythus erzählt hat, ist der Genesiserzählung so nahe verwandt, dass wir sie für eine Variante derselben halten dürfen. — Leider ist der Text von 12—19 so stark korrumpiert, dass sich über dies Stück noch nicht ganz Sicheres sagen lässt. Frankenberg (GGA 1901 S. 682) bestreitet die allgemein angenommene Beziehung auf den Urmenschen und meint, es handle sich um einen köstlichen Siegelring Gottes, der von einem Schatzhüter (Kerub) bewacht wäre. Manche seiner Aufstellungen sind sehr verführerisch, aber kann man von einem Ringe sagen, dass Gott ihn »geschaffen« (ברא 13)

habe, und wie kommt der Prophet dazu, vom tyrischen König zu sagen, er sei »unsträflich gewesen vom Tage seiner Schöpfung an« 15, u. a. Auch bleiben die Anspielungen von 1—10 übrig. Daher muss es zunächst bei der obigen Auslegung bleiben.

Nun weichen aber beide Varianten von der Paradiesesgeschichte der Genesis im Einzelnen wie im ganzen Ton sehr stark ab: der erste Mensch ist danach eine Art Halbgott gewesen, der einst mit göttlichen Wesen in Gottes Wohnsitz gewohnt hat und selber ein Gott zu sein wähnen konnte. Diese Wohnung aber, das Paradies, liegt auf Gottes Berge. Beide Rezensionen der Erzählung sind also bei weitem mythologischer als die von Gen 2f. Nun ist zwar nicht die mythologischere Vorstellung in der Geschichte der Religion notwendig die ältere; aber da wir in der Religionsgeschichte Israels, speziell in der Genesis, den Prozess der Abblassung des Mythologischen mehrfach sehen (vgl. die Einleitung), so dürfen wir auch hier die mythologischen Traditionen für die älteren halten.

Zugleich macht auch Gen 2f. selber deutlich den Eindruck, dass es auf weit mythologischere Tradition zurückgeht. Solche älteren hindurchschimmernden Züge sind der Garten 'Eden, ursprünglich Gottes Wohnung, in dem Zauberbäume mit geheimen göttlichen Kräften stehen; die Schlange, die ursprünglich ein Dämon gewesen sein mag; die vielen Anthropomorphismen der Erzählung, die ihr vor den meisten Sagen der Genesis eine besonders altertümliche Färbung geben vgl. Wellhausen Prolegomena[4] S. 309f. Manche Fragen, die aus der gegenwärtigen Rezension kaum zu beantworten sind, können ihre Beantwortung aus älterer Relation finden: warum hat Gott die beiden Bäume, deren Genuss er doch den Menschen nicht verstatten wollte, überhaupt ins Paradies gesetzt? warum hat er vor allem die bösartige Schlange im Paradies zugelassen? Diese Frage aber könnte aus einer anzunehmenden heidnischen Rezension so beantwortet werden: dass diese Bäume ihrer Natur nach in die Wohnung der Götter gehören, damit die Götter davon essen und das ewige Leben haben; ferner dass die Schlange, ursprünglich selber ein Gott, im Paradies ebenso ihre Wohnung habe wie die anderen Götter. Auch der eigentümliche Umstand, dass die Schlange Gottes Worte geradezu Lügen straft, und damit scheinbar schliesslich Recht behält, dürfte sich letztlich nur daraus erklären, dass der betreffende heidnische Gott in der ältesten Rezension die Unwahrheit und die Schlange die Wahrheit gesagt hat: der Gott hat, um den Menschen fernzuhalten, behauptet, der Baum sei ein Giftbaum, aber die Schlange hat ihn über die wahre Natur des Baumes aufgeklärt.

6. Varianten zur Vorstellung vom Paradiese. Während sich demnach im AT. nur wenige Anspielungen an die Austreibung finden, ist um so häufiger vom Gottesgarten in 'Eden die Rede. Der Garten 'Eden gilt als Ideal eines köstlichen reichbewässerten Landes Gen 13 10, wo die herrlichsten Bäume stehn Ez 31 8, wo Freude und Wonne herrscht Jes 51 3: der stärkste Gegensatz zur Wüstenei Ez 36 35 Jes 51 3 Jo 2 3; eine mythologischere Schilderung Ez 28, wonach der Gottesgarten auf dem heiligen Gottesberge hoch über der Erde gelegen hat vgl. oben. — Nun ist zu beachten, dass von dem Paradiese, das nach dem Mythus der Ursitz der Menschheit gewesen ist, in einigen Stellen, die von der Endzeit handeln, gesprochen wird: nach Ez 36 35 soll das verwüstete Kanaan, nach Jes 51 3 Zions Wüstenei wie der Jahvegarten werden. Dass diese Anspielung aber nicht etwa ein zufällig gewähltes Bild ist, sondern vielmehr auf einem Glauben beruht, lehren die Schilderungen des Dtjes., wonach in der letzten Zeit, wenn Jahve selber sich offenbart, in der Wüste wunderbare Wasser hervorbrechen und herrliche Bäume aufspriessen sollen Jes 41 18f. 43 19 49 10f. (Bar 5 8 Ps Sal 11 6f.) zur Freude und Wonne Israels vgl. besonders Jes 35. Wir sehen demnach denselben Glauben an das Paradies als eschatologische Grösse hier nachwirken, der dann später in den Apokalypsen oft ausdrücklich ausgesprochen wird vgl. Aeth Henoch 25 4f. Ap Joh 2 7 22 2 IV Esr 8 52 Test Levi 18 u. a. Eine Grösse der Urzeit ist hier also in die Endzeit übertragen: andere Beispiele für diesen merkwürdigen religionsgeschichtlichen Vorgang findet man in

Schöpfung und Chaos«, vgl. besonders S. 87. 111. 367—371. — Nun hören wir mehrfach bei den Propheten, dass in der letzten Zeit vom heiligen Berge ab sich Wasser ergiessen werden Ez 47 1—12 Jo 4 18 Zch 14 8 Ap Joh 22 1f.: es sind »lebendige« (d. h. natürlich zunächst »frischquellende«) Wasser Zch 14 8, die die Wasser des toten Meeres »heilen«, dass das Getier darin leben kann (»es lebt alles, wohin der Fluss kommt«), Ez 47 9, an deren Ufern Bäume mit nie verschwindenden Früchten und nie welkendem Laube stehen, deren Blätter als Heilmittel dienen Ez 47 12. Was diese, an sich so sonderbare Vorstellung, die ja in keiner Weise zu den wirklichen Wasserverhältnissen Jerusalems passt und also auch daher nicht entnommen sein kann, eigentlich zu bedeuten hat, erfahren wir aus Ap Joh 22 1f.: danach ist es ein Strom vom Lebenswasser, der vom Throne Gottes im neuen Jerusalem ausgeht, und Lebensbäume sind es, die zu beiden Seiten stehen. Die Weissagung, dass vom Heiligtum grosse fliessende Wasser ausgehen sollen, rührt also daher, dass man behauptete, Zion solle einst der wahre Sitz Gottes, das Paradies werden. Vgl. Bertholet zu Ez 47 12. Dieselbe Verbindung von Gottesstadt und Paradies findet sich Jes 51 3 (Aeth. Henoch 25 5 Ap Joh 22 2 vgl. IV Esr 8 52 Ap Bar 4 6). Demnach verstehen wir auch, wenn es Ps 46 5 in einer eschatologischen Schilderung heisst: »ein Strom, seine Arme erfreuen die Gottesstadt, die heiligste der Wohnungen des Höchsten«; dieser mehrarmige Strom, der Zion »erfreut«, ist der wundervolle Paradiesesstrom, der Leben und Freude ergiesst. Auf dasselbe spielt Jes 33 21 an, wo Jahves Schutz über Zion in der Endzeit mit gewaltigen Strömen verglichen wird, und Ps 36 9f., das Zions Herrlichkeit schildert: »sie laben sich am Fett deines Hauses, mit dem Strom deiner Wonne tränkst du sie; denn bei dir ist der Lebensquell, in deinem Lichte schauen sie Licht«; der נַחַל עֲדָנֶיךָ ist eine geistreiche Anspielung an den Strom von עדן (vgl. Duhm zur Stelle). — Eine Parallele zu diesem Glauben ist die Weissagung, dass der Zionsberg in der Endzeit der höchste Berg der Welt werden solle Jes 2 2 Mch 4 1 vgl. Ez 40 2 Zch 14 10 Ap Joh 21 10. Wir können dies Dogma aus Ps 48 3 erklären; dort heisst Zion im eschatologischen Hymnus »der äusserste Nord, des grossen Königs Stadt«; »der äusserste Nord« aber ist Name des Götterberges, wo hoch über den Gottessternen der Thron des höchsten Gottes steht Jes 14 13. Wenn Zion einst, wie man glaubt, der würdige Sitz des höchsten Gottes werden soll, so muss es der Götterberg, der höchste Berg der Welt werden. (Man vergleiche hierzu die babylonische Tradition, die Anu am Nordpol lokalisiert, Jensen Kosmologie der Babylonier S. 19 ff. 23; ähnliches auch bei den Mandäern vgl. Jensen ebenda.)

Nun ist bemerkenswert, dass an einigen Stellen dieser Glaube von Zions einstiger Erhabenheit und die Weissagung von den Wassern, die sich von Zion ergiessen werden, zusammen auftreten Zch 14 8—10 Ez 40 2 47 1ff. Ap Joh 21 10 22 1. Dass dies kein Spiel des Zufalls ist, lehrt die Rezension von Ez 28, wonach das Paradies auf dem Gottesberge gelegen hat. Ferner führt auf ebendieselbe Anschauung Gen 2 10—14 selber: denn wenn die vier Hauptströme der Welt von ʿEden aus sich über alle Welt ergiessen, so muss ʿEden hoch über aller Welt liegen. Dass aber diese Meinung nicht eine späte Kombination verschiedener Dinge, sondern vielmehr uralt ist, zeigt besonders die Rezension Ez 28, die sehr alte Farben zu tragen scheint. Auch darf man an dieser Stelle an die Sagen der Eranier vom Garten des Jima, des Herrschers der goldenen Zeit, erinnern: dieser Garten lag auf dem Berge Hukairya, von wo das Wasser des Lebens, von dem alle Fruchtbarkeit auf Erden herrührt, herabfliesst; dort stehen allerlei Zauberbäume, darunter auch der Baum des Lebens; und von dem Gebirge Hara-berezaiti, zu dem dieser Berg gehört, fliessen zwei Hauptströme und viele andere Flüsse herab vgl. Spiegel Erânische Altertumskunde I S. 191 ff. S. 462 ff. (Auch in babylonischer Tradition giebt es am Throne Anu's im Himmel Lebenswasser und Lebensbrot vgl. den Adapa-Mythus im folgenden. Man vergleiche auch im babyl. Gilgameš-Epos den Zedernberg im Osten Babyloniens, einem heiligen Bezirk der Ištar mit der einen hohen, von Ḫumbaba bewachten Zeder vgl. KB VI 1 S. 441 f.)

Hienach lässt sich auch sagen, wo eine sehr alte Vorstellung den Garten gesucht hat. Der Gottesberg, höher als die Gottessterne, der höchste Sitz der Welt, ist ein Ort im Himmel, und ursprünglich, wie sein Name sagt, an den »Enden des Nordens« gelegen d. h. der Nordpol. Dort, im Himmel, liegt »der Wohnsitz Gottes«, der »Gottesgarten«, das Paradies. Wenn also das spätere Judentum uns so vielfach sagt, dass das Paradies im Himmel liege, so beruht diese Vorstellung nicht auf willkürlicher Phantasie der Späteren, sondern es ist eine in Israel seit den Propheten belegbare, ihrer Art nach uralte Überlieferung. Und zwar wird der Gottesberg ebenso wie der Gottesgarten und nicht anders als die himmlische Gottesstadt (das obere Jerusalem) eine mythologische Vorstellung vom Himmel sein; und eben aus dieser Urverwandtschaft dieser Vorstellungen wird es zu erklären sein, dass sie so häufig kombiniert erscheinen. — Hienach darf man auch eine Aussage über die Lage der Ströme wagen, die vom Paradiese ausgehen. Wir haben mancherlei Beschreibungen dieser Ströme: ungenauere Nachrichten sprechen von einem Strom, genauere von einem Strom mit mehreren Armen Ps 46$_5$; dieser Arme sind nach Zch 14$_8$ zwei, die nach beiden Seiten vom Heiligtum ab fliessen; nach den genauesten Nachrichten hat der Strom vier Arme Gen 2$_{10-14}$; zwei Quellen, so heisst es Slav Henoch 8, gehen vom himmlischen Paradiese aus, die sich in vier Flüsse teilen und in das irdische Paradies herabfliessen. Eine Variante zu diesem Paradiesesstrom ist der Feuerstrom, der von Gottes Thron ausgeht Dan 7$_{10}$ Aeth Henoch 14$_{19}$. Ein Blick auf den Nachthimmel lehrt, was das für ein himmlischer Strom mit den vier Armen ist, der von der Höhe des Himmels auf die Erde sich ergiesst; es ist — die Milchstrasse. Auch die Babylonier haben wahrscheinlich die beiden Milchstrassenarme zwischen Schütz und Skorpion Tigris und Euphrat genannt, Hommel Aufsätze und Abhandlungen S. 241. Die Mandäer reden von einem himmlischen Jordan, der nach Brandt Mand. Rel. S. 186 die Milchstrasse ist. — Der Umstand, dass der Glaube vom eschatologischen Paradies bei den Propheten nur in Anspielungen, bei den Apokalypsen aber in voller Deutlichkeit auftritt, dass also die Propheten in diesem Punkte aus den Apokalypsen zu verstehen sind, ist nicht — wie man vielleicht denken mag — ganz seltsam und in sich unmöglich, sondern vielmehr — wie an anderem Ort gezeigt werden soll — ganz natürlich und in ähnlichen Fällen die Regel vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 87.

Doch ist nicht nötig, dass diese Anschauung vom himmlischen Paradiese der Ursprung der ganzen Vorstellung sei (was in der 1. Aufl. angenommen war); vielmehr kann man annehmen, dass »der Garten in der Steppe« eine selbständige Vorstellung und mit der andern zusammengeflossen ist; diese ganze komplizierte Vorgeschichte werden wir mit unserm Material kaum enträtseln können.

7. Herkunft der Erzählung. Der Mythus ist ausserisraelitischen Ursprungs; so gegenwärtig wohl die meisten Forscher. Dies beweisen die vielen mythologischen Züge, die er ursprünglich besessen haben muss, und von denen er einen Teil noch jetzt besitzt; besonders spricht dafür, dass der Mythus die eigentliche Wohnung Gottes in weiter Ferne sucht. — Auf fremdländischen Ursprung weisen auch die eranischen und babylonischen Parallelen zur Paradiesesvorstellung vgl. oben. Auch griechisch-römische Traditionen erzählen vom Glück der Menschen in der goldenen Zeit, das jetzt verloren ist vgl. Dillmann S. 47. 79. Eine persische Sage erzählt von Meschia und Meschiane, die zuerst nur von Früchten leben, aber von Ahriman verführt, den guten Gott verleugnen, ihre ursprüngliche Reinheit verlieren, Bäume umhaun, Tiere töten und alles Böse tun lernen; eine andere Sage berichtet, wie Jima, der König der goldenen Zeit, unter dem es weder Krankheit noch Tod, weder Hunger noch Durst gab, sich dem Hochmut hingiebt und so sein Reich an den Dahâka verliert; eine andere Tradition behauptet, dass Jima mit den Seinigen noch lebt, in einen seligen Garten entrückt, und einst am Ende der Zeiten mit seinen Getreuen wieder hervorkommen wird vgl. Spiegel Erânische Altertumskunde I S. 473ff. 522ff., weitere Litteratur bei Dillmann S. 48ff. Der Schluss, dass die hebräische Paradiesessage demnach eranischen Ursprungs sei, würde freilich bei weitem zu vor-

schnell sein; viel wahrscheinlicher würde es sein, dass derartige Traditionen gemeinsames Gut des ganzen Kulturkreises gewesen seien. Darf man raten, so würde man am leichtesten auf Mesopotamien als den Ursitz der Tradition schliessen, von wo diese Überlieferungen nach Ost und West ausgegangen sein können. Ob gerade Babylonien dieser Ursitz gewesen ist, muss fraglich erscheinen: denn die dem Mythus vom Paradiese vorangestellte Geschichte, wonach die gegenwärtige »Welt« aus dem Trocknen entstanden ist und ihre Fruchtbarkeit aus dem Regen empfängt, stimmt nicht zum babylonischen Klima. Da ferner nach babylonischer Tradition (vgl. zu Gen 1) die Welt aus dem Feuchten geschaffen ist, so möchten wir für Gen 2f. lieber an Nordmesopotamien denken, ohne indess einstweilen irgend etwas Sicheres oder Wahrscheinliches sagen zu können. Es giebt eine babylonische Gemme, auf der zwei Gestalten, bekleidet, sitzend dargestellt sind, die nach einem Baum, der zwischen ihnen steht, die Hand ausstrecken; hinter der einen scheint eine Schlange angebracht zu sein: vgl. die Abbildung Riehms Hwb Art. Schlangen S. 1406. Ob diese Darstellung irgendwie mit dem Paradiesesmythus zusammenhängt, ist einstweilen schwerlich zu sagen. — Schliesslich ist an dieser Stelle der babylonische Adapamythus zu erwähnen, dessen Text der Leser »Schöpfung und Chaos« S. 420ff. von Zimmern und KB VI 1 S. 92ff. von Jensen übersetzt findet. Adapa, der Allweise, der Sehr-Gescheite (atrahasîs), der Gesalbte, war von Ea geschaffen. Auch Weisheit, aber nicht ewiges Leben ist ihm von Ea verliehen, an dem Heiligtum Ea's in Eridu liegt er den geistlichen Funktionen ob. Wegen einer von ihm verübten Gewalttat wird er vor den Thron des Himmelsgottes Anu vorgefordert. Daselbst gelingt es ihm durch den weisen Rat seines Vaters den Zorn Anu's zu wenden, aber als Anu ihm gnädig Brot des Lebens und Wasser des Lebens bietet, schlägt er es auf Ea's Rat hin aus, weil er Gift fürchtet: die Pointe der Erzählung ist also, dass Adapa einmal dicht daran gewesen ist, unsterblich zu werden, dass er aber durch allzugrosse Weisheit die Unsterblichkeit verscherzt hat. Man ist durch mancherlei Ähnlichkeiten dieser Erzählung und der biblischen Traditionen, namentlich der oben erwähnten poetischen, überrascht: auch hier hat der Heros ursprünglich im Himmel Zutritt; auch hier gilt er als sehr weise: Ea hat ihm das Innerste Himmels und der Erden gezeigt; auch hier ist er einmal der Himmelsspeise, die Unsterblichkeit verleiht, nahe gewesen: aber er hat dem Rat eines Gottes (Ea hierin also ‖ der biblischen »Schlange«) zu seinem Schaden gehorcht, u. a. m. Aber anderseits sind doch auch die Verschiedenheiten so gross, dass man deutlich erkennt, es handle sich hier nicht etwa um verschiedene Rezensionen derselben Geschichte, sondern um zwei, in Einzelheiten verwandte, aber sonst verschiedene Erzählungen. — Jedenfalls stammt der biblische Mythus in der Form, in der wir ihn haben, aus einem Volk, das Ackerbau treibt; identifiziert doch der Mythus den Menschen und den Bauern.

8. **Stellung von Gen 2f. innerhalb der Tradition.** In Gen 2f. liegt der Mythus in stark hebraisierter Gestalt vor; er enthält spezifisch-hebräische Etymologien: 'išša von 'iš, 'adam von 'adama (dagegen ist der Name ḥawwa kaum hebräisch). Zugleich ist das Mythologische stark abgeblasst (Wellhausen Prolegomena[4] S. 310). Der Urmensch, ursprünglich ein Halbgott, ist jetzt nur noch ein gewöhnlicher Mensch, der Schlangendämon ist jetzt eine Schlange; das Paradies, nach der einen Vorstellung davon ursprünglich im Himmel, ist jetzt auf die Erde herniedergekommen. Mit dieser Herunterstimmung der Orte und Personen wird natürlich eine starke Dämpfung der ganzen Erzählung stattgefunden haben. Ferner werden in Israel religiöse Gedanken und Stimmungen hinzugekommen sein; welche das sind, und wie sie an die Stelle der älteren Gedanken des Mythus getreten sind, lässt sich ja leider aus Mangel an Stoff nicht zeigen; ob z. B. der Baum der Erkenntnis, wie neuerdings behauptet wird (Budde S. 79), wirklich spezifisch-hebräisch sei, ist ganz problematisch: aber wenn wir erst einmal eine gut erhaltene ursprünglichere Form des Mythus kennen, so würde sich gewiss ebenso wie bei Gen 1 und bei der Sintflutsage ergeben, dass Gen 2f. den verwandten heidnischen Mythen religiös unendlich überlegen ist.

9. Geschichte der Erzählung in Israel. Der Mythus muss in sehr alter Zeit in Israel eingewandert sein; er trägt noch jetzt höchst altertümliche Züge in sich. Die Annahme, er sei erst in exilischer oder nachexilischer Zeit aus einem babylonischen Original geflossen (Frd. Delitzsch Wo lag das Paradies? S. 93f.), ist also aus inneren Gründen ganz unmöglich. Ebenso wenig haltbar ist Stades Meinung (Geschichte Israels I S. 631f.), der Mythus sei in der Periode des assyrisch-babylonischen Einflusses unter Manasse in Israel eingewandert. Diese Vermutung Stades ist aus der Zeit vor Entdeckung der Tel-Amarna-Briefe wohl verständlich; jetzt aber, da wir aus eben diesen Briefen wissen, dass der babylonische Einfluss schon in vorisraelitischen Zeiten in Kanaan sehr stark gewesen ist, und dass damals mythologische babylonische Texte bis selbst nach Ägypten gekommen sind, fällt diese Vermutung dahin; die Paradiesgeschichte ist samt den andern Urgeschichten in J nicht etwa — wie Stade vermutet hat — eine jüngere Zutat, sondern sie gehört dem Geist nach zu den allerältesten Geschichten des J. Anderseits kann der Mythus, der den Menschen mit dem Bauern identifiziert, nicht vor der Einwanderung in Kanaan in Israel erzählt worden sein. Vgl. die Ansetzung der Sintflutgeschichte im Folgenden. — Ursprünglich, und auch in Israel wird der Mythus poetische Form gehabt haben; Reste davon sind die poetischen Rezensionen. — In Israel muss der Mythus sehr beliebt gewesen sein: wir wissen von vier Rezensionen der Erzählung, ausserdem haben wir eine grosse Fülle von Anspielungen an den Gottesgarten in ʻEden, an die grossen Wasser ʻEdens, an den Lebensbaum und an die Schöpfung des Menschen aus Staub. — Anderseits darf man die Bedeutung der Erzählung für die alte Zeit nicht überschätzen: der Mythus war damals eine alte Erzählung neben vielen andern; Grundlage der AT.lichen Frömmigkeit, am wenigsten der der Propheten oder der Psalmisten, ist die Geschichte vom Sündenfall und der Austreibung durchaus nicht; das alte Israel war viel zu praktisch gerichtet, als dass Theorien über den Ursprung der Dinge sein Handeln wesentlich bestimmt hätten. Und nur der Glaube an ein wiederkehrendes Paradies ist bei den spätern Propheten von gewisser (hier nicht abzuschätzender) Bedeutung. Gerade das, was uns die Hauptsache am Mythus ist, die religiösen Gedanken von c. 3, hat, soweit wir wissen, überhaupt nicht gewirkt. — Erst im späteren Judentum, in einer Zeit, da die Spekulation ganz andere Bedeutung innerhalb der Religion erlangt hatte, wo diese Capitel im Anfang der heiligen Schrift standen und also besonders häufig und mit besonderm Respekt gelesen wurden, und wo zugleich Urmensch-Spekulationen aufs Neue aus der Fremde eindrangen, in dieser Zeit ist auf diese alte Erzählung ein ungeheuerer Nachdruck gefallen. Im Anschluss an diese Erzählung und an die Exegese davon sind die jüdisch-christlichen Dogmen vom Urstand, Sündenfall und von der Erbsünde erwachsen; die christlichen Theologen aller Zeiten haben die jeweilig herrschende Anthropologie in Gen 2f. hineingedeutet; und nicht viel besser ist der Mythus bei den Philosophen weggekommen; fast überall, wohin man auch sieht, dasselbe Schauspiel: immer wieder die als selbstverständlich auftretende Überzeugung, der Mythus müsse doch die »richtigen Gedanken« (Dillmann) enthalten, und sehr selten eine historische Exegese, die sich selbst und ihre Zeit vergisst und selbstentsagend die alte Erzählung aus der alten Zeit verstehen will. So hat der Mythus eine ungeheuere Geschichte der Erklärung erlebt, die bis auf diesen Tag andauert: nach der Lehre der Kirche ist diese Erzählung die wichtigste Begebenheit der menschlichen Geschichte, bis auf die Erlösung durch Christus. Die Erklärungsart ist dabei natürlich mehr oder weniger die allegorische gewesen; diese Erklärungsweise, im Prinzip von unserer Wissenschaft abgetan, hat sich hier, auch vielfach bei den wissenschaftlichen Forschern, bis auf die Gegenwart erhalten (so z. B. selbst bei Dillmann). Aber auch da, wo man mit der traditionellen Exegese bewusst gebrochen hat, ist die Erkärung des Mythus oft recht unglücklich gewesen: neben manchen Ansätzen zum Richtigen finden sich nur allzuviele modernisierende Eintragungen, von denen oben nur ganz wenige Proben gegeben worden sind. Ja selbst das, was niemand je hätte bestreiten sollen, dass unsere Erzählung eine wahre Geschichte sein will (wie jeder Mythus

und jede Sage!), haben moderne Erklärer geleugnet (so selbst der feinsinnige Reuss S. 208, dessen sonstige Deutung des Mythus, wenn auch im einzelnen stark modernisierend, doch im ganzen annehmbar ist, und schliesslich auch Dillmann S. 42f.). Demnach lässt sich die Geschichte der Exegese von Gen 2f. höchst verschieden beurteilen: als historisches Faktum genommen ist sie ein Hymnus, der von der ungeheueren Gewalt erzählt, die dieser Mythus auf die Gemüter der Menschen bis heute ausübt; die Einzelerklärungen sind vielfach im hohen Grade geistreich und für die Dogmengeschichte oft von fundamentaler Bedeutung; und nur Eins ist dabei zu kurz gekommen und bis heute sehr selten hervorgetreten, das was der Exegese die Hauptsache ist oder sein sollte: der historische Sinn. Über die exegetische Litteratur vgl. bei Dillmann und Tuch[2] S. 43ff.

Quellenkritik von cap. 4.

Die Quelle von 4 ist J. Beweis: יהוה 3 u. a., auch 26; לְבִלְתִּי 15, אָרוּר 11, יָלַד »zeugen« 18, הָיָה »zu etwas werden« 20. 21 vgl. Budde Urgeschichte S. 216ff.; in 4 1—16 treten eine Reihe intimer Beziehungen zur Paradiesgeschichte hervor; worüber am Schluss der Sage von Qain und Abel.

Mit dieser Angabe ist aber das Quellenproblem des Cap. noch nicht gelöst. Vielmehr treten in diesem Cap. eine Fülle von inneren Widersprüchen hervor, die sich innerhalb derselben Quelle nicht verstehen lassen. Von Qain, der sich vor dem Morde fürchtet 14 und der siebenfach gerächt werden soll 15, kann nicht an dieser Stelle, als dem Sohne des ersten Menschen, gesprochen werden. Der unstäte, vom Ackerboden vertriebene Qain ist ein anderer als der Städtegründer Qain: wer Städte gründet, ist sesshaft. Der Hirt Jabal, nach dem Zusammenhange der erste Hirt, widerstreitet dem Hirten Abel. Und wenn erst von Jabal die Viehzucht erfunden wird, so kann nicht schon vom Urahnherrn Qain eine Stadt erbaut worden sein; die natürliche Reihenfolge ist die umgekehrte: erst Herdenzucht, dann viele Geschlechter später der Städtebau. Weiter befremdet, dass, nachdem die Qainlinie bereits viele Geschlechter weit verfolgt ist, in 25f. noch eine neue Linie von Adam über Seth einsetzt. Ferner hat nach 26 erst Enoš den Namen Jahve angerufen, aber schon im Vorhergehenden wird dieser Name unbefangen gebraucht. Schliesslich darf man auch darauf hinweisen, dass eine Motivierung des Namens Abels 2 fehlt, während Qain 1 erklärt wird: auch hier scheinen zwei Hände beteiligt zu sein. — Man kann eine solche Wirrnis nicht einer Hand zutrauen, auch wenn man diese Hand sich nur als sammelnd vorstellt: ein erster Sammler würde auf bessere Ordnung gehalten haben. Der Faden, der aus diesem Labyrinth führt, ist die Beobachtung, dass die Sethlinie 25f., die gegenwärtig mit dem dritten Gliede abbricht, ursprünglich als ein selbstständiger Stammbaum gedacht ist. Dies plötzliche Abbrechen ist um P willen geschehen, der in 5, derselben Tradition folgend, einen Sethstammbaum liefert. Dieser Sethstammbaum ist ursprünglich von dem Qainstammbaum vollständig unabhängig und erst durch einen Späteren mit diesem zusammengefügt worden; von diesem Red. stammt עוֹד 25 und אַחֵר תַּחַת הֶבֶל כִּי הֲרָגוֹ קָיִן, wodurch eine leidliche Verbindung geschaffen worden ist vgl. Budde Urgeschichte S. 155ff. Dass hier also zwei Quellen zu Grunde liegen, befremdet um so weniger, als wir auch in der Paradiesesgeschichte zwei Urquellen gefunden haben. Nun enthält der Sethstammbaum die wichtige Notiz, dass Enoš zum ersten Male den Namen Jahve nannte; danach gehört der Sethstammbaum zu jener Quelle, die in der Paradiesgeschichte »Gott« sagt (J^e), und demnach der Qainstammbaum zu der Quelle J^j. — Hierdurch sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst; zu diesem Qainstammbaum passt nicht die Geschichte von Qains Brudermord und die Städtegründung Qains, diese Stücke können erst nachträglich hinzugekommen sein, vielleicht durch denselben Sammler, der J^e und J^j zusammengestellt hat. Demnach ist das Resultat: Sethstammbaum J^e 25. 26, Qainstammbaum J^j 17a. 18—24 (hierzu darf man als Anfang 1 nehmen vgl.

חַוָּה wie 3₂₀ J^j); andere Traditionen erzählten von Qains Brudermord 2—16 (auch hier wird Qains Geburt berichtet worden sein) — auch diese Geschichte wird der Sammler bereits schriftlich vorgefunden haben (J_r) — und von der Stadt Henoch 17b. Der Sammler hat alles dies in eine leidliche Einheit zusammengefasst, indem er Seth als den Ersatz Qains auffasste. — Einen andern Vorschlag macht Steuernagel Allg. Einl. in den Hexateuch S. 269 A. 1: er stellt 4₂₅.₂₆ hinter 4₁ und erklärt 4₁₉—₂₄ für späteren Zusatz.

2. Qain und Abel 4 1—16 J^r.

[1] Der Mensch aber erkannte sein Weib Eva, da ward sie schwanger und gebar den Qain; sie sprach: einen Sohn habe ich erlangt, 'den ich mir wünschte'. [2] Dann gebar sie nochmals, den Hebel (Abel), seinen Bruder. Abel ward ein Schafhirt, Qain aber ward ein Ackerbauer. — [3] Nun begab es sich nach geraumer Zeit, dass Qain Früchte des Ackers Jahve zum Opfer brachte; [4] und auch Abel brachte Erstgeburten seiner Herde dar und das

---

Qain nnd Abel 4 (1) 2—16 J^r. **1** חַוָּה vgl. 3₂₀. — ידע erkennen, Bekanntschaft machen, euphemistischer Ausdruck für geschlechtliche Gemeinschaft, besonders, wie hier, vom ersten Beischlaf. Im Paradiese, wo die Menschen noch nichts von Mann und Weib wussten, gab es keine geschlechtliche Gemeinschaft. — Die Worte, die Eva nach der Entbindung spricht, sollen den Namen des Kindes motivieren. Solche Namenserklärungen werden in der Genesis bei allen wichtigeren Personen gegeben vgl. darüber die Einleitung. — Die Mutter ist es, die das Kind nennt, wie fast überall bei J; in P dagegen giebt der Vater den Namen. Der Unterschied ist für die Kulturgeschichte bedeutsam. Namen giebt, wer das Eigentumsrecht hat. Wir erkennen demnach zwei Kulturperioden in Israel: die eine, in J noch nachwirkende, wonach das Kind der Mutter gehört, die andere, in P ausgeprägte, wonach es Eigentum des Vaters ist vgl. auch Benzinger S. 134. — Die Worte der Eva sind ein Freudenruf. Freude über den Erstgeborenen ist auch bei den Hebräern sprichwörtlich Jer 20₁₅. Besonders aber freut sich das Weib, wenn sie »einem Manne« (Job 3₃) das Leben gegeben, vgl. Hanna I Sam 1, Sara und Hagar Gen 16 u. a. — Der Name קַיִן wird naiv erklärt durch das Wort קָנִיתִי, das sie sprach; über den wissenschaftlichen Wert solcher Volksetymologien vgl. die Einleitung. — את־יהוה ist sehr schwierig. Eine ältere Exegese erklärte diese Stelle so, dass hier Eva im ersten Mutterglück bereits den verheissenen Erlöser zu besitzen glaube, über dessen beide Naturen sie die korrekte Lehre (er ist איש und יהוה zugleich) ausgesprochen habe. LXX διὰ τοῦ θεοῦ, Vulg per deum lesen den überlieferten Text. Die Fassung »mit Jahve« d. h. »mit seiner Hülfe« ist nicht belegbar. Die Konjektur מֵאֵת (nach Onkelos) ist kaum richtig. Es scheint ein stärkerer Eingriff nötig zu sein; vielleicht ist אִוִּיתִי Hithp $\sqrt{}$ אוה zu lesen. — **2** Die Geburt des Abel wird sehr kurz erzählt; es fehlt eine Angabe, dass Eva wiederum schwanger ward; ähnliche Kürze aber Gen 38₅. Eigentümlich ist, dass Abel hier, wo es doch selbstverständlich ist, und im weiteren Verlauf der Erzählung stets »Qains Bruder« genannt wird; demnach scheint Abel die weniger bekannte Gestalt gewesen zu sein und den ständigen Beinamen »Bruder Qains« getragen zu haben. — Der Hebräer wird aus dem Namen Hebel das nomen appell. הֶבֶל »Hauch, Nichtigkeit« herausgehört haben: ein für den früh Dahingegangenen gut passender Name; dies ist aber sicherlich nicht der Ursinn des Namens. — Dass Abel Viehzucht treibt, stimmt nicht ganz zur Paradiesesgeschichte, wonach der Mensch für den Ackerbau und nur für ihn bestimmt ist, ein Zeichen dafür, dass diese Geschichte nicht von Anfang an als Fortsetzung des Paradiesesmythus gedacht ist. — **3. 4a** Dass die ersten Menschen Jahve Opfer darbringen, erscheint dem alten Israel selbstverständlich: denn wo gäbe es Menschen ohne Religion, und wo Religion ohne Opferdienst? Ebenso gilt als selbst-

Fett davon. Jahve aber schaute gnädig auf Abel und sein Opfer, [5]aber auf Qain und dessen Opfer schaute er nicht. Da ergrimmte Qain gewaltig und liess sein Antlitz hängen. [6]Aber Jahve sprach zu Qain: warum ergrimmst

---

verständlich, dass jeder der Gottheit das Beste von dem, was er hat, darbringt: der Bauer von den Früchten des Feldes, der Hirt von seinen Tieren. Unter den Tieren (wie Menschen) ist das Beste das Erstgeborene, »der Erstling der Kraft« Gen 49 3, und gehört daher nach alter Sitte der Gottheit Ex 34 19. Unter den verschiedenen Tierstücken sind nach hebräischem Geschmack das Beste die Fettstücke. Diese Opfersitten werden hier ohne jede Reflexion in die Urzeit übertragen. Man beachte auch, dass das Opfern (und Geniessen) von Tieren hier völlig harmlos erzählt wird; anders P vgl. zu 1 29f. — Wo Qain und Abel opferten? natürlich auf einem Altar; wo sonst? Der Altar wird hier als völlig selbstverständlich vorausgesetzt (gegen Dillmann). — מִפְּרִי einen Teil der Früchte, nach dem Zusammenhange natürlich das Beste davon. חֶלְבֵהֶן sollte richtiger חֶלְבָּהֶן punktiert sein; die Masora umgeht durch die im Text stehende Punktation die Anerkennung des Suffixes הֶן am Sg, § 91c. וּמֵחֶלְבֵהֶן »und zwar von ihrem Fett« § 154 A. 1b. — מִנְחָה, hier (wie auch sonst mehrfach in alter Zeit) »Opfergabe« überhaupt, ist im offiziellen Sprachgebrauch des jerusalemischen Tempels (Jes 1 13 und später bei P) das »Mehlopfer«. Auch הֵבִיא ist Kultusterminus, »hineinbringen« (in den heiligen Bereich) = darbringen. Die Art der Darbringung wird nicht beschrieben, sondern als bekannt vorausgesetzt; so in der Genesis überhaupt mit Ausnahme der abnormen Fälle 15 und 22. — **4**b. **5**a שָׁעָה »hinsehen« (hier »gnädig ansehen«) ein höchst bezeichnender Ausdruck: wer sich über ein Geschenk freut, sieht es an; wer es nicht gern hat, mag es garnicht ansehen. — Weshalb hat Gott Abels Opfer angesehen und Qains verschmäht? Hierüber von Alters her allerlei Grübeleien. Die gewöhnliche Meinung, Gott habe auf die Gesinnung der Opfernden gesehen (so schon Hbr 11 4), wird von der Sage nicht geteilt: von Abels grösserer Frömmigkeit ist bisher kein Wort gesagt worden. Vielmehr haben sich beide Brüder gleichermassen um Gottes Gunst bemüht. Der alte Erzähler hat aber den wirklichen Grund so deutlich angegeben, als es ihm nur möglich war. Der Erzähler hat von Abel bisher n u r gesagt, dass er Hirt gewesen sei und Fleisch geopfert habe, von Qain, dass er Bauer gewesen sei und Feldfrüchte geopfert habe. Jahve aber — so fährt er jetzt fort — verschmäht Qain und seine Gabe und zieht Abel und seine Gabe vor. Damit sagt die alte Erzählung: Jahve liebt den Schafhirten und das Fleischopfer, aber er will nichts wissen von dem Bauern und dem Opfer von Früchten. — Woran hat nun Qain die Ungnade Gottes erkannt? Sicherlich ist hier ursprünglich an irgend ein Zeichen der Opferschau gedacht; auf solche Zeichen wurde ja im Altertum überall beim Schlachten und Darbringen geachtet. Einen für den Verlauf der Handlung so wichtigen Punkt kann aber ein guter Erzähler nicht der Phantasie des Lesers überlassen, sondern muss ihn anschaulich machen. Demnach scheint hier etwas zu fehlen. — **5**b Heiss werden = ergrimmen; der alte Israelit von rechtem Schlage ist heissblütig = zornmütig. Das Antlitz senken = finster brüten. — Dass die Eifersucht um Gottes Gnade zum Zorn und schliesslich zum Morde führt, ist ein der Wirklichkeit abgelauschter Zug; die Sage kennt das menschliche Herz. — **6** Das plötzliche Auftreten Jahves befremdet sehr: während in den alten guten Erzählungen (so fast immer bei J) bei Gottes Reden stets vorher das »Wo« und »Wie« berichtet wird z. T. höchst anschaulich 3 8ff. 16 7ff. 18. 19 15 17 21 17 22 11 32 27 21 6 25 23 15 1 20 3ff. 28 13 46 2, ist es die Art der späteren Einsätze und Bearbeitungen (besonders von P) mit ganz blasser Einleitung 17 1 35 9 oder gar ohne jedes einleitende Wort 6 13 8 15 9 1 13 14 Gott redend einzuführen. Man erkennt an diesem höchst charakteristischen Unterschiede, wie der Sinn für gutes anschauliches Erzählen je länger je mehr abgenommen hat. Wo solche blasse Einführungen schon bei J vorliegen, darf man gewöhnlich auf eine — irgend wodurch — entstandene Lücke oder Ab-

**du so und lässt dein Antlitz hängen? 7 Ists nicht also? wenn du Gutes vor-
hast, ‘kannst du es frei erheben’; wenn du aber nicht Gutes vorhast, ‘lässt
du es hängen’! ——— ——— ——— du solltest aber ‘Frieden mit ihm
halten’! 8 Qain aber ‘begann Streit’ gegen seinen Bruder Abel, und als sie
einmal zusammen auf dem Felde waren, erhub sich Qain wider seinen Bruder
Abel und schlug ihn tot. — 9 Da sprach Jahve zu Qain: wo ist dein Bruder
Abel? Er sprach: ich weiss es nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein?
10 Er sprach: was hast du getan! Das Blut deines Bruders schreit zu mir**

---

blassung schliessen, so besonders deutlich 63 116 (auch bei 126), auch wohl bei 71, wohl nicht bei 121 (und 351 E). So scheint auch hier — aus religiösen Bedenken? — Jahves Erscheinung fortgefallen zu sein; man darf vermuten, dass Jahve ursprünglich an der heiligen Stätte (an der sich Qain ja gerade befand) erschienen sei. — **7** Der hebr. Text lautet wörtlich: nicht wahr? wenn du Gutes tun willst, Erheben (man ergänzt nach Jer 312 Job 1115 u. a.: des Antlitzes; aber der Inf. ist höchst ungeschickt; so stammelt der Hebräer nicht; die Übersetzung: »wenn du Gutes darbringst« ist nicht viel besser); wenn du aber nicht Gutes tun willst, so lauert die Sünde nach der Thür hin (aber lauert ein wildes Tier, mit dem die Sünde hier verglichen wird, so ganz gewöhnlich an den Thüren? und vor welcher Thür lauert hier die Sünde? Ferner ist der Gedanke: »wenn du Böses vorhast, lauert die Sünde auf dich« idem per idem) und auf dich geht ihre Gier (aber חַטָּאת ist fem.) und du sollst über sie herrschen (7b ganz || 316). Holzinger schlägt für 7a vor: »nicht wahr, wenn du Gutes tust, Vergeben; wenn du nicht Gutes tust, so ruht die Sünde (unvergeben) auf (vor) der Thür«; welche Sünde hat Qain aber begangen? und was für sonderbare Ausdrücke! Der Text ist offenbar gänzlich verderbt (Olshausen Monatsberichte d. Berl. Akad. 1870 S. 380f.). Der Sinn der Verse 6f. mag etwa gewesen sein: Jahve, der Herzenskündiger, erkennt, was in Qain im Geheimen vorgeht; er liest es seinem Antlitz ab, so wie er die erste Sünde aus den Worten Adams sofort erraten hat. Er sagt ihm wie damals dem Adam 311 die Sünde auf den Kopf zu: man sieht ja an deinem Gesichte, was du denkst; und ermahnt ihn zugleich väterlich, jetzt, wo es noch nicht zu spät ist, umzukehren. Für שׂאת mag man חַשָּׂא, für לפת ח wohl חַפֵּל lesen; für תמשל vielleicht תַשְׁלֵם; das übrige scheint ganz unheilbar. Die totale Korruption der Stelle ist so zu erklären, dass der Text des Verses durch Verwischen oder dgl. unleserlich geworden und dann durch einen Abschreiber (in Anlehnung an 316), so gut es ging, wiederhergestellt worden ist. — **8** Zu dem überlieferten Text: »Qain sprach zu Abel« scheint die Fortsetzung zu fehlen; daher setzen Sam LXX Vulg Peš hinzu: נֵלְכָה הַשָּׂדֶה »lasst uns aufs Feld gehen«; doch liegt die Annahme nahe, dass diese Worte erst nachträglich ergänzt, und dass einfach für וַיֹּאמֶר zu lesen ist וַיָּמֶר Impf Hiph √ מרה hadern, Streit anfangen; das Wort wird sonst mit dem Acc., mit ב oder עִם konstruiert; oder vielleicht ist וַיֵּמַר √ מרר »er ward bitter, zornig« zu lesen. Das Motiv des Brudermords wiederholt sich in der Weltlitteratur mehrfach: Romulus und Remus, Eteocles und Polydeuces; dies Sagenmotiv hat die Phantasie gereizt: die sich am meisten lieben sollten, sind in verderblichstem Streit gegen einander entbrannt. — **9ff.** Gottes Fluch über den Mörder. Der in der Erzählung ausgesprochene Fluch ist dasjenige, worin die Geschichte nachgewirkt hat, darum der eigentliche Zweck, dem die Erzählung zustrebt, für uns der Punkt, von dem wir rückschauend die Erzählung verstehen müssen vgl. die Einleitung und zu 314ff. — **9** Die Einführung Gottes geschieht so abrupt wie in v. 6. — Die forschende Frage Gottes ähnlich wie 39, hier gerade in ihrer Kürze höchst eindrucksvoll. — Qain leugnet dreist und frech; aber vor Gott besteht keine Lüge. »Soll ich Hüter meines Bruders sein?« ist ein höhnischer Witz über Abels Beruf, (die Herde) zu hüten. — **10** »Was hast du getan« (ganz wie 313): Jahve fährt den Mörder mächtig an. מֶה vor Guttural § 37d. — Konstruktion: »Die Stimme des Blutes deines Bruders, das zu

auf vom Acker. 11 So sei denn verflucht, hinweg von dem Acker, der seinen
Mund auftun musste, zu empfangen von deiner Hand deines Bruders Blut!
12 Wenn du den Acker bebauen willst, soll er dir seine Kraft nicht mehr
geben; unstät und flüchtig musst du auf Erden sein. 13 Da sprach Qain zu
Jahve: meine Strafe ist grösser, denn dass ich sie tragen könnte. 14 Du
hast mich ja heute vom Acker vertrieben und vor deinen Augen soll ich mich

---

mir schreit«. — Das vergossene Blut denkt sich der Hebräer als eine Mehrheit (דָּמִים Plur.). — Nach uralter hebräischer Vorstellung erhebt vergossenes Blut die צְעָקָה (term. techn. der »Klage« des Vergewaltigten um Hilfe), es schreit nach Rache an dem Mörder; wenn Menschen nicht rächen können oder wollen, schreit es zu Jahve, und dann übernimmt Jahve selber die Blutrache vgl. die Geschichte Naboths I Reg 21; in diesem Glauben zeigt sich schön das tiefe Rechtsgefühl des Hebräers. Diese Vorstellung ist dem Hebräer mehr als ein Bild; er glaubt, dass solches gemordetes Blut, wenn es mit Erde zugedeckt werde, verstumme Job 16 18 Ez 24 7f. Jes 26 21. Der Gedanke des Textes ist also, dass Jahve eben durch diese Klage des Blutes von dem Morde vernommen habe. Dies Wort vom klagenden Blute macht auf die Phantasie des Antiken einen mächtigen, grausenvollen Eindruck. Von nun an steigt die Geschichte gewaltig in die Höhe. — **11** f. Die Fluchworte Gottes in grossartiger erschütternder Sprache, aber nicht in strenger rhythmischer Form. — **11** Qain hat dem Acker den furchtbaren Trank des Bruderblutes geboten. Darum wird er jetzt »hinweg vom Acker« (vgl. 3 14) verflucht. In anderer Form könnte der Gedanke etwa so ausgedrückt werden, dass das Land, das Qain durch Bruderblut verunreinigt hat Num 35 33, ihn ausspeit Lev 18 25. — »Der seinen Rachen aufgesperrt hat«, wie ein grosses Tier; dasselbe Bild von der Sᵉ'ol Jes 5 14. — Im Zusammenhange des J besagt dieses Wort: wie Adam aus dem Garten zum Acker, so wird Qain weiter vom Acker zur Wüste fortgeflucht (nach Wellhausen Composition² S. 10). Man beachte das feinsinnige Spiel des Erzählers mit dem Worte אֲדָמָה: den Acker hat Qain bebaut, des Ackers Früchte dargebracht, dem Acker Bruderblut zu trinken gegeben: aber vom Acker her klagt das Blut wider ihn, darum verweigert der Acker ihm seine Frucht, so wird er vom Acker verbannt; dergl. liebt die alte Erzählungskunst. Ein anderes Beispiel das mehrmalige הָרַג 8. 14. 15. — **12** Sollte aber Qain den Fluch misachten und den Acker bebauen wollen, so wird der ihm seine »Kraft« (poetischer Ausdruck für »seinen Ertrag« Job 31 39) versagen. Bliebe er also daselbst, so müsste er verhungern; so muss er also fort. Damit wird er »unstät und flüchtig«. Dies ruhelose Leben, zu dem er jetzt verflucht wird, ist keineswegs durch das böse Gewissen des Mörders bedingt, das ihn nicht ruhen lasse, sondern ist, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, durch seine Entfernung vom Acker gegeben; wer die Scholle bebaut, sitzt ruhig auf derselben Stelle; wem aber der Acker die Brotfrucht versagt, muss ruhelos die weite Welt durchstreifen, um seine Nahrung zu suchen, Budde S. 191. — לֹא־תֹסֵף, beim Jussiv steht gewöhnlich אַל, nicht לֹא § 109c. d; vielleicht ist תֹּסִף Impf. zu lesen. תֵּת mit Infinitiv ohne לְ § 114m. נָע וָנָד eindrucksvoll schauriger Stabreim. — **13** f. Durch den furchtbaren Fluch erdrückt bittet Qain um Milderung. Dieser Schmerzensschrei Qains, wie die vorhergehende Rede Jahves in gewaltiger, poetischer Sprache, macht einen erschütternden Eindruck. — **13** עָוֹן je nach dem Zusammenhange: Schuld, Verbrechen, Strafe. Die Schuld wird als eine schwere Last vorgestellt, die der Verbrecher unter Mühsal und Schmerzen tragen muss Ps 38 5 Jes 24 20. — Eine früher gebräuchliche Übersetzung war: »meine Sünde ist zu gross, als dass sie vergeben werden könne«; wonach also Qain Typus desjenigen Sünders ist, der nicht zur Versöhnung kommen kann, weil er die Vergebung der Sünden für unmöglich hält; diese Erklärung stimmt indess nicht zu v. 14, worin Qain nur von seiner Strafe redet und diese für zu schwer erklärt. — מִנְּשֹׂא »hinweg vom Tragen«, »so dass ich sie nicht tragen kann« § 133c. — **14** »Vor deinen Augen

**verbergen; unstät und flüchtig muss ich auf Erden sein: so wirds mir gehen,
dass mich totschlägt, wer mich findet. 15 Aber Jahve sprach zu ihm: darum
wer Qain totschlägt, das wird siebenfach gerochen!
Und Jahve verlieh Qain ein Zeichen, dass ihn nicht, wer ihn finde, totschlüge.
16 So ging Qain aus Jahves Augen; und Qain blieb im Lande Nod** östlich von ʿEden.

---

soll ich mich verbergen«; hiervon hat Jahve bisher nicht geredet; dies muss also in den Worten Jahves v. 12 indirekt mitgegeben sein. Demnach ist die Voraussetzung der Worte, dass, wer vom Ackerboden fortgeht, damit auch aus Jahves Gegenwart scheidet (Wellhausen Composition[2] S. 11). Die allgemeine Anschauung, die Qains Worten zu Grunde liegt, ist also: Jahve wohnt im Fruchtlande, wo Schafhirt und Bauer wohnt. Draussen aber in der weiten Welt herrschen andere Gewalten. Diese Verbindung Jahves und des Ackerbodens entspricht dem Glauben Israels, seitdem es in Kanaan sesshaft geworden war: Jahve wohnt in Kanaan; wer aus Kanaan scheiden muss, scheidet damit aus Jahves Bereich und begiebt sich in Länder, wo andere Gewalten herrschen I Sam 26 19 Jon 1 3 vgl. besonders das uralte Ritual des Versöhnungstages, das Jahve, den Gott Kanaans, und Azazel, den Dämon der Wüste, einander gegenüberstellt Lev 16 7—10. Weiteres über Jahve und die אֲדָמָה im Folgenden S. 42. — Dieser Gedanke, dass Qain jetzt Jahve verlassen muss, wird vom Erzähler dadurch besonders betont, dass er ihn auch 16 wiederholt. Demnach scheint hier doch mehr als eine zufällige Redewendung vorzuliegen. Wir dürfen uns den Zug so deutlich machen, dass Qain sich um Jahves Gnade bemüht hat, ja sogar seinen Bruder deshalb erschlagen hat; jetzt aber bestraft ihn Jahve, indem er das Band zwischen sich und Qain zerschneidet. Hier scheint also vielleicht eine religiöse Stimmung durchzuklingen: der Verbrecher erschrickt vor dem Gedanken der Verstossung durch Gott; und Qain, der zuerst nur als ein Typus erschien, erhält hier persönliches Leben. — »Und jeder, der mich findet, wird mich töten«; Qain fürchtet nicht — wie man gewöhnlich meint — den Bluträcher d. h. die Verwandten des Gemordeten; sondern er fürchtet jedermann. Die Voraussetzung des Wortes: der sesshafte Bauer hat Schutz, durch Familie, Geschlecht, Stamm, Staat, vgl. II Reg 4 13, im letzten Grunde durch Jahve selbst, der diese Verbände schützt; aber draussen in der Wüstenei ist jeder des Andern Feind, da wird der Bauer, der die sichere Heimat hat aufgeben müssen, vogelfrei. — Aber vor wem fürchtet sich Qain? Vor reissenden Tieren, antwortet Josephus; vor Adams späteren Söhnen, d. h. also vor seinen noch ungeborenen Brüdern, sagen Andere, auch Delitzsch; oder man hat an Praeadamiten gedacht, natürlich durchaus im Widerspruche zu cap. 1—3; die einzig mögliche Antwort ist, dass diese Sage Qain gar nicht als Sohn des ersten Menschen denkt; dieser Qain lebte zu einer Zeit, als es schon überall auf Erden Menschen gab. — **15** Auf Qains Bitte ermässigt Jahve den Fluch. Diese Milde Jahves gegen den Brudermörder ist nicht aus der Situation zu verstehen und erklärt sich nur, wenn der Erzähler hier durch einen Tatbestand gebunden war vgl. das folgende. Die Worte scheinen ein Vers zu sein. »Darum« d. h. wegen Qains Bitte, »wer immer Qain mordet, das wird siebenfach gerächt«; über den Casus pendens des Participiums § 116w. Der Sinn ist: sieben aus der Familie des Mörders sollen für den Mord an dem einen Qain sterben. (Stade ZAW 1894 S. 297). Die Voraussetzung des Wortes ist die antike Anschauung von der Zusammengehörigkeit und Verantwortlichkeit der Familie, eine Anschauung, die besonders bei der Blutrache gilt vgl. besonders II Sam 21. Im konkreten Leben vollziehen eine solche »Rache« die Verwandten des Gemordeten; wer im Falle des Mordes Qains die Rache übernehmen soll, wird aus der Erzählung nicht deutlich. — Das Zeichen, das Jahve Qain giebt, ist natürlich an Qains Leibe gewesen. Es war nach dem Zusammenhange nicht, wie die populäre Anschauung lautet, ein Zeichen, das Qain als Mörder kennzeichnen sollte (also etwa der verstörte Ausdruck des Mörders), sondern ein Zeichen, das ihn vor Mord

schützen sollte, Dillmann. Welches das Zeichen gewesen sei, sagt die Sage nicht. — את, nicht Suffix § 117e; zur Reihenfolge Objekt — Subjekt § 115k. — **16a** Mit diesem Schutze vor Ermordung hat Qain Acker und Jahve verlassen. — **16b** Die Notiz über Qains Verbleiben gehört wegen des Anklangs נוד an נָד 14 wohl noch zur Qain-Abel-Sage. Der Name ist trotz dieses Anklanges kaum Erfindung der Sage, sondern Tradition; ursprünglich wird נָד 14 als etymologische Erklärung von נוד gedacht sein. Wo נוד liegt, ist nicht zu sagen. — Der Ausdruck יָשַׁב ist vom unstäten Qain nicht unpassend (gegen Stade ZAW 1894 S. 282); er kann auch »weilen« bedeuten. Wenn die Qain-Abel-Sage ursprünglich nicht hinter die Paradiesgeschichte gehört, so wird »östlich von 'Eden« ein Zusatz sein.

Allgemeines.

1. Der ursprüngliche Sinn der Erzählung. Aus der Furcht Qains vor dem Morde draussen in der Welt ebenso wie aus der siebenfachen Rache, die Qains Mörder treffen soll, ist deutlich zu sehen, dass die Sage nach ihrem ursprünglichen Sinne unter Qain nicht den Sohn des ersten Menschen denkt. Wer ist aber dieser Qain? Dieser Qain ist der Ahnherr eines Volkes. Dies folgt zunächst aus dem Wort, dass Qains Ermordung siebenfach gerächt werden soll; dies Wort hat keinen Sinn, wenn Qain nichts als ein einzelner landflüchtiger Bauer ist, dessen auf dem Acker zurückgebliebene Verwandte ihn ja eben nicht rächen können, sondern nur dann, wenn Qain gerade in der Steppe einen Anhang von Menschen hat, die seinen Tod rächen. Verständlich wird das Wort also erst, wenn wir es als einen poetischen Ausdruck für den prosaischen Sinn fassen: jeder Sohn Qains wird — von seinen Brüdern — siebenfach gerächt. Ja, man darf sich vorstellen, dass diese Worte ein Volksreim gewesen sind, in dem sich die Leute von Qain ihrer heldenhaften, grausamen Blutrache drohend und stolz rühmen (vgl. Stade ZAW 1894 S. 296ff.). Demnach ist also Qain ein Volk. Dass nun Völker von der Sage als einzelne Personen aufgefasst werden, hat in der Vätersage der Genesis viele Parallelen vgl. darüber die Einleitung. Dabei ist es dann auch sonst belegt, dass hie und da die poetische Einkleidung fällt, und ein Wort wie das zitierte durchklingt, wonach der Stammvater in Wirklichkeit das Volk selber ist vgl. die Einleitung.

Hierfür spricht auch, dass dieser Qain ein Zeichen an seinem Leibe trägt. Wir wissen, dass es gerade Völker sind, die solche Zeichen tragen: so trägt Israel die Beschneidung, Qedar geschorene Haarecken, Ismael goldene Ohrringe usw. Solche Stammeszeichen sind ursprünglich religiöser Natur; was auch hier durchklingt: Jahve hat dem Qain sein Zeichen gegeben. Dass solche Stammeszeichen, an denen der Einzelne als Angehöriger seines Volkes erkannt wird, zugleich sein Schutz vor Mord sind, liegt in der Natur der Sache; vgl. über das Qainzeichen Stade ZAW 1894 S. 299ff. — Wenn aber Qain, so ist wohl auch Abel ursprünglich ein Volk gewesen. Beide sind Brüder, d. h. also wohl Brüdervölker. Dies Brüderpaar von Völkern mit verschiedener Lebensart ist zu vergleichen mit dem Brüderpaar Esau dem Jäger und Jaqob dem Hirten, die gleichfalls eigentlich Völker sind. — Nun setzt die Sage voraus, dass beide Brüder ursprünglich zusammen, in demselben Lande gewohnt haben; auch das ist von Völkern wohl vorstellbar: der Ackerbau treibende Stamm wohnt in den besseren Lagen, nicht weit von ihm die Schafzüchter, die letzteren sind nicht als Nomaden zu denken; beide leben in friedlichem Einvernehmen, der Schwächere etwa von dem Stärkeren beschützt und ausgebeutet (vgl. Stade ZAW 1894 S. 290ff.); so haben noch im historischen Israel Bauern und Schafhirten z. B. in Juda neben einander gelebt. — Die Sage erzählt also wohl, wie der Bauernstamm Qain über den Hirtenstamm Abel hergefallen ist. Aber dieser Brudermord ist an ihm bitter gerächt worden: Qain ist aus dem Lande vertrieben worden und muss jetzt unstät umherschweifen. Wovon Qain gegenwärtig lebt, sagt die Sage nicht: Bauer ist er nicht mehr; aber auch Schafhirt ist er sicherlich nicht, denn das ist ja der von Gott geliebte Beruf Abels. Wir dürfen ihn uns vorstellen als Räuber oder Jäger, viel-

leicht auch als Kameelnomaden. Es scheinen also historische Begebenheiten in der Sage nachzuklingen. Aber diese Nachklänge sind doch sehr undeutlich: wie das Land heisst, in dem Qain und Abel zusammen gewohnt haben, erfahren wir nicht; wir hören nur den Namen des Landes, in dem Qain gegenwärtig weilt; aber »Nod« ist für uns nicht lokalisierbar. »Östlich von ‘Eden« wird ein Zusatz sein von der Hand dessen, der die Geschichte hinter die Paradiesgeschichte eingestellt hat; aber wir entnehmen doch aus diesem Zusatz, dass man in jener Zeit nur eine sehr dunkele Vorstellung von der Lage jenes Landes hatte. Wir können also hiernach nicht einmal sagen, wo das Land, in dem die Geschichte ursprünglich spielte, eigentlich gelegen habe. — Ebenso ist nicht zu sagen, in welchem Volke man sich diese Sage ursprünglich erzählt habe; in Abel sicherlich nicht, denn Abel gilt der Sage als tot, ebensowenig in Qain, denn Qain ist der gottverfluchte Brudermörder. Jedenfalls stammt die Sage aus einem Volke, das selber Schafzucht trieb und diesen Beruf für den eigentlichen gottwohlgefälligen hielt, und das im Fruchtland lebte: durch die Sage klingt das Grauen vor den furchtbaren Einöden da draussen und vor den wilden Stämmen, die in der Wildnis ihr unstätes und blutiges Wesen treiben: durch Brudermord und Gottesfluch musste Qain — so war der friedliche und halbsesshafte Hirt überzeugt — zu seinem schaurigen Leben gekommen sein. — Da uns aus der israelitischen Geschichte ein Wüstenstamm Qain bezeugt ist, so lag es nahe, den Qain unserer Erzählung mit diesen Qenitern zu identifizieren; diese Vermutung ist von Wellhausen Composition S. 11 ausgesprochen und von Stade ZAW 1894 S. 250ff. in einer interessanten und lehrreichen Abhandlung weiter ausgeführt worden: die Sage schildere vom Standpunkt des in Kanaan ansässigen Bauernvolkes Israel das armselige Leben der qenitischen Nomaden. Allein diese so verführerische Kombination ist doch unhaltbar: denn die Qeniter sind — wie allgemein zugegeben wird — Schafzüchter gewesen Ex 3 1; nach der Sage aber ist nicht Qain, sondern gerade Abel Schafzüchter, vielmehr ist Qain der Bauer, der wegen eines Frevels an den Hirten aus dem Lande muss; auch spricht die Sage zwar vom Standpunkte der אֲדָמָה, aber nicht des Bauern, sondern des Hirten. Demnach handelt die Sage nicht von den Qenitern, und redet nicht vom Standpunkte des Bauernvolkes Israel. Und nicht einmal dies, dass »das Ackerland« Qains und Abels Kanaan sei, lässt sich behaupten; die Verbindung, die in der gegenwärtigen Gestalt der Sage zwischen Jahve und »dem Acker« besteht, braucht nicht ursprünglich zu sein, sondern der Name Jahve wird in diese Sage nachträglich hineingekommen sein, ebenso wie Jahve nachträglich zum Garten ‘Eden, zu Noah, zum babylonischen Turme bei J eine Beziehung erhalten hat. — Plausibler dagegen ist es, Qain und Abel mit den Brüdern Jabal dem Hirt und Tubal-qain dem Schmied 20ff. zu vergleichen; freilich sind auch diese uns nicht durchsichtig. — Dass wir von den Völkern Qain und Abel sonst nichts wissen, ist nicht verwunderlich; es werden (für Israel) prähistorische Völker sein, ebenso wie Ismael, Jaqob und Esau, von denen auch aus der Geschichte nichts bekannt ist. Ebendies dürfen wir auch aus der Kombination mit Jabal und Tubal-qain schliessen. Der Grundfehler der Auffassung Stades aber ist die, wie es scheint, gegenwärtig weit verbreitete Annahme, dass die Sagen der Genesis aus den Verhältnissen des historischen Israel erklärt werden müssten. Aber viel näher liegt es anzunehmen, dass auch diese Erzählung wie so manche andere der Genesis nicht israelitischen Ursprungs, sondern erst nachträglich israelitisiert worden ist. Man darf aber annehmen, dass die israelitische Tradition den Qain der Sage auf das Israel bekannte Volk Qain gedeutet hat, wie sie Esau auf Edom und Jaqob auf Israel deutete.

2. Gegenwärtiger Zustand der Sage. Die Erzählung ist im gegenwärtigen Zustande sehr stark verdunkelt: dass Qain und Abel eigentlich Völker sind, ist vergessen; der Erzähler hält sie für einzelne Personen. Und nur weil man den Ursinn der Geschichte nicht mehr verstand, ist es möglich gewesen, die Erzählung an dieser Stelle einzuschieben. Auch im Übrigen sind viele Einzelzüge undeutlich geworden: woran Qain die Verschmähung seines Opfers erkannt hat, wann, wo und wie Gott zu Qain gesprochen

hat, was das Zeichen Qains gewesen sei, was seine gegenwärtige Lebensart sei, alles dies ist dem Erzähler nicht mehr deutlich. Auch dass die Furcht Qains (er fürchtet sich vor den Mördern der Wüste) und seine Flucht (er flieht aus dem Acker, weil der ihm keine Frucht mehr bringt) verschieden motiviert sind, ist kaum ursprünglich; vielmehr wird die älteste Rezension für beides dasselbe Motiv gezeigt haben: Qain fürchtet sich und flieht vor der Blutrache. Andere Stücke dagegen sind stark ausgeführt, so besonders die Reden. Demnach macht die Sage in gegenwärtiger Gestalt einen nicht ganz einheitlichen Eindruck. Der Erzähler hat es verstanden, mit grossem erschütterndem Ernst darzustellen, wie Gott das vergossene Blut an dem Mörder rächt; so ist Qain für alle Zeiten der Typus des Mörders geworden, den die göttliche Rache verfolgt. So stellt der Erzähler allerdings grosse Urwahrheiten des menschlichen Geschlechtes dar; anderseits hat er sicherlich nicht beabsichtigt, ein »Lehrstück« (Dillmann) zu schreiben. — Der Erzähler, von dem wir die Sage in der vorliegenden Gestalt haben, scheint 2. 3 gekannt zu haben und, wohl unbewusst, davon abhängig zu sein vgl. 4 11 ‖ 3 17, 4 9 ‖ 3 9, 4 10 ‖ 3 13; die Ähnlichkeit zwischen 4 7 und 3 16 beruht auf Korruption. Der Spruch über Qains Rache 4 15 begegnet wiederum im Lamechliede 4 24; die Annahme Wellhausens (Composition S. 10) 4 15 sei durch Misverständnis aus 4 24 entstanden, ist wenig wahrscheinlich; vielmehr trägt der Spruch auch in der Fassung 4 15 urältestes Gepräge. — Budde Urgeschichte S. 183 ff. hat, Andeutungen Wellhausens folgend, die Symptome uralter Sage in dieser Erzählung nicht bemerkt und die Sage daher als spätes Machwerk, als eine Redaktorenklammer zu deuten versucht. Budde erklärt so aus allerlei »künstlichen«, »überfeinen« Reflexionen und willkürlicher Erfindung, was aus dichterischer Anschauung uralter Völkerverhältnisse hätte verstanden werden müssen. Doch hält Budde schliesslich die Möglichkeit noch offen, der Erzähler habe für seine Erdichtung irgend eine Tradition »von einem Brudermord«, die aber kaum den Namen Qain geführt habe, benutzt.

---

3. Qains Stammbaum 4 1. 17—24 J[j].

Qains Stammbaum gehört nach dem Obigen zu Jj. — Das Stück enthält I. eine Genealogie II. einzelne Notizen über einige der Genannten.

1. Über den Stammbaum. Wie ist solcher Stammbaum zu beurteilen? Die Sage existiert ursprünglich als einzelne Geschichte, in der wenige der Phantasie deutliche Gestalten auftreten: da handelt es sich etwa um Vater und Sohn (22), Mutter und Sohn (21) oder sonstige Beziehungen. Eine spätere Periode schliesst dann die Einzelsagen zum Sagenkreise zusammen und verbindet die verschiedenen Gestalten zu einem ganzen Stammbaum. Je mehr Sagen so zusammenfliessen, je länger wird auch der Stammbaum; man vergleiche z. B. die Genealogie der Heracliden. Ein solcher ausgeführter Stammbaum, wie diese Qainitengenealogie, setzt also verhältnismässig viele Sagen über die Einzelnen voraus. Später aber kann es geschehen, dass die Geschichten selber vergessen werden, und dass nichts anderes übrig bleibt als das Gerippe. So ist es hier. Etwa, wie wenn uns aus den ganzen Sagen der Väter Israels nichts überliefert wäre, als der Stammbaum: Abraham, Isaaq, Jaqob und seine zwölf Söhne! Wir haben hier also nicht alte Sage selber, sondern letzten Nachklang der Sagen. Sammler, die die ganze Tradition, die sie kennen, zusammenfassen wollen, nehmen solche Stammbäume auf, um die Zeiträume zu überbrücken vgl. Wellhausen Prolegomena[4] S. 337 f. — Die Namen dieses Stammbaumes sind also nicht jüngste Erdichtungen, sondern vielmehr uralte Überlieferungen. — Seit Buttmann Mythologus I S. 170 f. weiss man, dass wir diesen Urväterstammbaum in doppelter Tradition haben: die Namen des Sethstammbaumes, die P in 5 mitteilt, sind letztlich dieselben wie die des J in 4. P: Adam Seth Enoš Qainan Mah^a^lal'el Jered Henoch Methušelah Lamech Noah; J: Adam Qain Henoch 'Irad M^e^huja'el (LXX u. a. *Μαλελεηλ*) M^e^thuša'el (LXX *Μαθουσαλα*) Lamech. Über die

Namensformen in LXX vgl. Lagarde Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wissenschaften XXVI. P weicht darin von J ab, dass er im Anfang Seth und Enoš mehr hat, dass in der Mitte Mahalal'el und Henoch vertauscht sind, dass am Ende Noah hinzugekommen ist; ferner in einzelnen Namensformen. Auch darin stimmen beide Genealogien überein, dass am Schluss je drei Söhne stehen, in denen sich die Menschheit teilt (ebenso schliesst der Stammbaum Sems 11 26). Welche der beiden Genealogien die ältere ist, vermögen wir aus hebräischer Tradition allein nicht zu sagen. Da Enoš dasselbe wie Adam bedeutet, so könnte man versucht sein, den siebengliedrigen Stammbaum des J für älter zu halten als den zehngliedrigen des P. Indess könnte das auch auf anderem Wege zu erklären sein, und auch die babylonische Tradition spricht von zehn Urkönigen; über diese Tradition und ihr Verhältnis zur biblischen vgl. zu 5. — Die Namen schwanken mehrfach in der Überlieferung vgl. oben; so steht im hebr. neben Mehija'el (LXX *Μαιηλ*) auch Mehuja'el (LXX *Μαουιαηλ*). Für einzelne der Namen mag man Etymologien aufstellen: חֲנוֹךְ würde der Hebräer mit חָנַךְ »einweihen« zusammenbringen; bei ‘Ada würde er an עֲדִי Schmuck, bei Silla an צֵל Schatten denken, Na‘ama von √נעם »lieblich sein« ableiten u. a. Aber es fragt sich, ob wir hier überhaupt hebräische, oder nicht vielmehr fremde und nur hebraisierte Namen vor uns haben (Dillmann). מְתוּשָׁאֵל = bab. mutu-ša-ili (Lenormant Origines I S. 262f.). Aber aus solchen, meist sehr zweifelhaften Etymologien ergründen zu wollen, was jene Gestalten eigentlich gewesen, oder wie sie von der hebr. Tradition aufgefasst worden sind, das wäre so verkehrt, wie wenn man aus den Etymologien von Siegfried Hagen Kriemhild das Nibelungenlied rekonstruieren wollte. Mehrere der Namen sind auch sonst nachweisbar: Qain als Name des Nomadenvolkes Qain, Henoch ein Geschlecht in Ruben 46 9 und in Midian 25 4 (חנך auch als sabäisches Geschlecht vgl. Gesenius-Buhl), Jered ein Geschlecht in Juda I Chr 4 18, Mahalal'el ein Geschlecht in Juda Neh 11 4; Tubal ein Volk südöstlich vom schwarzen Meere, die Tibarener, das Tabal der Keilinschriften, durch Erzarbeiten berühmt Ez 27 13; Na‘ama kommt als israelitischer Personen- und Stadtname vor, ‘Ada als Weib Esaus 36 2. Wie diese Gleichungen zu erklären sind, muss völlig im Dunkeln bleiben.

II. Hinzugefügt sind einige Notizen:

1) 17b: Qain wurde ein (erster) Gründer einer Stadt und nannte die Stadt wie seinen Sohn Henoch. Zu Grunde liegt die Tradition von einer alten Stadt Henoch, deren Lage uns und wohl schon dem Sammler selbst nicht bekannt ist, vgl. aber zu 5 21ff. Der Mann Henoch mag ursprünglich der Schutzgott dieser Stadt gewesen sein, wie Assur Schutzgott der Stadt Assur ist. Warum erzählt wird, dass nicht Henoch selbst, sondern sein Vater Qain diese Stadt gebaut habe, vermögen wir nicht zu sagen. Budde Urgeschichte S. 120ff. vermutet, dass ursprünglich Henoch selbst diese Stadt gebaut habe; aber solche Änderungen bei einem Material, das uns nur in Bruchstücken erhalten ist, sind sehr bedenklich. — Der Städtebau fällt an dieser Stelle auf, da der Bau einer Stadt doch die Existenz vieler Menschen voraussetzt, und da erst am Schluss des Stammbaumes Herdenzucht entsteht. Wenn wir dem Sammler dieses Stückes Überlegung zutrauen, so müssen wir mit Holzinger S. 56 annehmen, dass diese Notiz vom Städtebau erst nachträglich hinzugekommen sei. Möglich aber auch, dass er ohne viel nachzudenken das Verschiedenartige, was er wusste, zusammengestellt hat.

2) Notizen über Lamechs Familie 19—22. Lamech hat zwei Weiber: dies ist nach israelitischen Begriffen nichts Schlimmes; werden doch vom Propheten selbst Jahve zwei Weiber zugeschrieben. Die drei Söhne heissen mit Paronomasie Jabal Jubal Tubal-qain. Letzterer ein Doppelname, scheint auf Identifizierung zweier Gestalten zu beruhen: das Ursprüngliche scheint an dieser Stelle, des Gleichklanges wegen, Tubal zu sein; oder ist qain (nach dem Arab. und Syr.) in der Bedeutung »Schmied« als Beiname Tubals zu fassen (Wellhausen Komposition S. 305)? Von diesen drei Brüdern leitet die Notiz das Zeltleben, die Musik und die Schmiedekunst ab. Charakteristisch ist diese Zusammenstellung: es sind die drei Stände der Wüste; »noch jetzt bilden die Schmiede der syri-

chen Wüste und Arabiens eine Kaste« Stade ZAW 1894 S. 255. Charakteristisch ist auch dies, dass die ersten Erfinder zugleich als Urahnherren des Kreises gelten, in dem die Erfindung gegenwärtig besteht; das ist antike Anschauung: Gewerbe, Kunst und Beruf erbt sich in der Familie fort. — Eigentlich verträgt sich diese Tradition nicht mit der grossen Katastrophe, die in der Sintflut über die Erde gekommen ist; aber den Sammler hat dies nicht verhindert, beide Traditionen zu kombinieren. — Diese Notiz gehört inhaltlich mit manchen anderen in der Urgeschichte zusammen, die sich mit der Erfindung der menschlichen Künste beschäftigen: Nahrung von Baumfrüchten 2 15, Schürzen aus Blättern 3 7, Röcke aus Fellen 3 21, Ackerbau 3 23, Städtebau 4 17, Hirten, Schmiede, Musikanten 4 20—22, Jahveanrufung 4 26, Ackerbau und Weinzucht 9 20, Entstehung der Völker 10, Ziegelformen, Städtebau, Entstehung der Völker und Sprachen 11—9. Man sieht also, dass auch die israelitische Antike über die Entstehung der menschlichen Kultur nachgedacht hat; wie jedes antike Kulturvolk, so ist auch Israel überzeugt, dass alles dies in längst vergangener Urzeit entstanden sei; was die Gegenwart daran etwa hinzugefügt haben mag, ist so gering, dass es nicht in Betracht kommt. Die Antike giebt darin also den ganz richtigen Eindruck von dem unvordenklichen Alter menschlicher Kultur wieder. Charakteristisch für Israel aber ist daran, dass Alles dies nicht Israeliten zugeschrieben wird, sondern in eine Zeit lange vor Entstehung des Volkes Israel gesetzt wird. Auch hierin wirkt ein historischer Eindruck nach: Israel ist ein sehr junges Volk. — Man hat sich nun Gedanken über die Reihenfolge menschlicher Fertigkeiten gemacht; so haben wir aus phönizischer Tradition ganze Systeme solcher »Kulturgeschichte« und zwar in Form eines Stammbaums (bei Euseb. praep. ev. 1 10 aus Philo Byblius vgl. Dillmann S. 6f.). In der Genesis ist uns weder in einer Einzelsage noch in einer Ursammlung ein solches ganzes System erhalten; wir haben nur einzelne Bruchstücke solcher Systeme. Ein derartiges Bruchstück ist 4 20—22. Man wird aber nicht behaupten können, dass der ganze mitgeteilte Qainstammbaum »die Nachweisung des Kulturfortschritts als leitenden Gesichtspunkt« habe (so die meisten Modernen), sondern nur, dass der Sammler eine oder zwei Notizen darüber bei Gelegenheit dieses Stammbaumes aufgenommen hat. Auch wollte der Sammler sicherlich nicht sagen, dass das Nomadentum die höchste Stufe menschlicher Gesittung sei; vielmehr giebt er hier, wo es sich um die ältesten Menschen handelt, die ältesten, primitivsten Erfindungen, nicht die spätesten und höchsten. Anders Budde S. 146, wonach dieser Stammbaum »das Zelt- und Steppenleben als die Blume der Kulturentwicklung« preisen will; aber sollten sich Nomaden erzählt haben, dass ihr ältester Ahnherr ein Bauer 2 und dessen Sohn ein Städtegründer 17 gewesen sei? Dass dies aber der Stammbaum des Stammes Qain gewesen sei (Holzinger), ist ein wunderlicher Einfall: »Qain« steht ja am Anfang, nicht am Ende dieser Genealogie. — Tubals Schwester Na'ama, von der wir nichts als den Namen haben, ist sicherlich eine alte Sagengestalt.

3) In eine ganz andere Welt versetzt uns das Lamechlied, vielleicht vom selben Sammler, vielleicht von einer späteren Hand hinzugefügt. Das Lied steht mit den Erfindungen aus Lamechs Hause in keinem Zusammenhang. Man nennt es Lamechs Schwertlied, als ob es durch Tubals Erfindung der Schmiedekunst veranlasst sei. Aber bei Tubals Erfindung wird nicht speziell vom Schmieden der Waffen und im Lamechlied nicht vom Schwert gesprochen; dieser vermeintliche Zusammenhang ist also lediglich eingetragen. »Man muss sich jedoch hüten, diese Trümmer aus dem [gegenwärtigen] Zusammenhange zu verstehen« vgl. Wellhausen Composition S. 305. Anders Budde S. 132ff., der das Lied aus dem Zusammenhange verstehen will und diesen Zusammenhang so umändert, dass Lamech selber, nicht Tubal, der erste Schmied gewesen sei; damit aber wird die Analogie von Jabal Jubal Tubal, die alle drei ein Handwerk erfunden haben, zerstört; auch die Notiz über Na'ama will er aus dem Text entfernen! Das aber sind Vergewaltigungen der Tradition. — Das Lied atmet grimmige Rachsucht. Keine Spur davon aber im Liede selbst, dass solche schreckliche Blutrache misbilligt

**4 [1]Der Mensch aber erkannte sein Weib Eva, da ward sie schwanger
und gebar den Qain; sie sprach: einen Sohn habe ich erlangt, 'den
ich mir wünschte'. [17]Qain aber erkannte sein Weib; da ward sie
schwanger und gebar den Henoch; und er wurde ein Städtebauer und
nannte die Stadt nach seinem Sohne Henoch. [18]Dem Henoch wurde 'Irad
geboren, und 'Irad zeugte Mᵉḥuja'el; Mᵉḥuja'el aber zeugte Mᵉthuša'el und
Mᵉthuša'el zeugte Lamech. — [19]Lamech aber nahm zwei Weiber: der
Name der einen war 'Ada, der Name der andern Ṣilla. [20]'Ada gebar
den Jabal, der ist der Vater derer, die in Zelten und bei Herden
wohnen; [21]der Name seines Bruders war Jubal, der ist der Vater aller
derer, die Zither und Flöte spielen. [22]Aber auch Ṣilla gebar, den
Tubal-qain** Schmied, **'der ist der Vater' aller derer, die Erz und Eisen**

---

würde. Im Gegenteil, Lamech rühmt sich dieser Rache: er ist ein gewaltiger stolzer Kämpe, der sich nicht antasten lässt, und der den Gegner nicht fürchtet. Ein ähnlicher Klang aus alter Zeit ist die Szene der Gideongeschichte Jud 8 18ff., wo die Midianiterfürsten stolz den Tod erwarten, und Gideons Knabe die Blutrache lernen soll. Die älteste Zeit, aus der dies Lamechlied stammt, empfindet dabei nicht Entsetzen über die wilde Grausamkeit, sondern Entzücken über die herrliche Kraft des Helden. Ist doch Jahve nach ältester israelitischer Religion, die noch lange in Israel nachgewirkt hat, selber ein gewaltiger Held, der, eifersüchtig auf seine Ehre bedacht, sich nichts gefallen lässt, »seine Ehre keinem andern giebt« und schreckliche Rache nimmt an seinen Feinden. — Die Gegenüberstellung Qains mit Lamech zeigt, dass in dem Liede Qain nicht als Urahnherr Lamechs gedacht ist; ein solches Rühmen gegenüber dem Ahnherrn wäre dem Antiken ganz undenkbar gewesen; vielmehr ist Qain ein Fremder, Gleichzeitiger, vielleicht ein Rivale, jedenfalls ein grimmiger Recke, dessen Blutrache berühmt ist. Über die Situation des Liedes wissen wir nichts; wie wenn uns aus der ganzen Saul- und Davidgeschichte nichts erhalten wäre, als der Vers: Saul hat seine Tausende geschlagen, aber David seine Zehntausende. Dass aber dies Lamechlied eine bestimmte Situation voraussetzt, sollte man nicht leugnen (gegen Wellhausen Composition S. 305). Wir dürfen annehmen, dass es gesungen ist bei der Rückkehr vom Kampf; man stelle sich vor, um das Lied sich anschaulich zu machen, wie der Recke, mit Blut bespritzt, hoch aufgerichtet vor seinen Weibern steht, und ihnen stolz verkündet, was er getan hat. Da Qain nach 4 2—16 ursprünglich ein Stamm ist, so mag auch Lamech ein Stamm gewesen sein; sicher aber ist das keineswegs. — Der Sammler aber, der in sanfterer und gesitteterer Zeit lebt, wird das Lamechlied an diesen Ort gestellt haben als ein Zeichen furchtbarer Verderbnis des menschlichen Geschlechtes, über das dann die gerechte Strafe der Sintflut kommt.

Über **1** vgl. die vorhergehende Geschichte. **17** Woher Qain sein Weib nimmt, sagt der Erzähler nicht; er würde, wenn befragt, jedenfalls geantwortet haben, es sei seine Schwester gewesen. — **18** Zur Cstr. וַיִּוָּלֵד אֶת § 121 b. — **20** »Der in Zelten und [bei] Herden wohnt«; es ist nicht nötig anzunehmen, dass vor וּמִקְנֶה eine Part. ausgefallen ist § 117 bb. Für den überlieferten Text sprechen die Analogien »der Zither und Schalmei handhabt« 21, »der Erz und Eisen schmiedet« 22. — **21** Über diese Instrumente vgl. Benzinger Archäologie S. 273—276, Nowack I S. 270 ff. — **22** Der Text ist in Unordnung. Es scheint, dass לֹטֵשׁ eine Erklärung von קַיִן »Schmied« sein soll; vor כָּל־ fehlt הוּא הָיָה אֲבִי, Holzinger. Die Voranstellung des Erzes vor das Eisen ist vielleicht ein Rest von Tradition; das »Bronzezeitalter« geht dem »Eisenzeitalter« voraus, Dillmann. — **23a** Feierliche Introduktion, wie sie hebräische Poesie liebt 49 2 Jes 28 23 32 9. — »Ihr Weiber Lamechs« mit hohem Stolz nennt der Recke hier und im folgenden sich selber

chmieden; und die Schwester Tubal-qains war Na'ama. — 23 Lamech aber sprach zu seinen Weibern:

'Ada und Silla, höret mein Wort!
Lamechs Weiber, vernehmt meinen Spruch;
Einen Mann erschlug ich für eine Wunde,
einen Knaben für eine Strieme!
24 Mag sich Qain siebenmal rächen,
aber Lamech siebenzig und siebenmal!

---

ei Namen. שְׁמַעַן § 46f. — **23b** כִּי zur Einführung der Rede § 157b. — הָרַגְתִּי ist vielleicht von einer einmaligen Handlung zu verstehen, die soeben geschehen ist: der Feind hatte ihn nur geschlagen, er aber hat den Beleidiger getötet. Vielleicht aber soll es heissen: ich pflege zu erschlagen § 106k. — Ob der אִישׁ und der יֶלֶד identisch sind, oder ob es heissen soll, dass die Rache auch das Kind des Beleidigers treffe, ist nicht zu sagen, da wir den Zusammenhang des Wortes nicht kennen. — **24a** כִּי »wenn« § 159bb. יֻקַּם (§ 29g), besser wol יֻקָּם, Budde S. 133. Auch dies, wie Qain in diesen Zusammenhang hineinkommt, wissen wir nicht. — **24b** Eine gigantische Renommage!

Was diese Personen des Stammbaums ursprünglich gewesen sind, darüber ist kaum eine Vermutung möglich. Vielleicht verklungene Götter? Wie z. B. in der phönizischen Urgenealogie Samemrumos Ὑψουράνιος = שמי מרום ursprünglich ein Gott ist. Diese Frage darf man besonders für Henoch aufwerfen vgl. zu 5 23f. Auch Ἀδά ist nach Hesychius Name der babylonischen Hera; Na'ama ist bei den Phöniziern Name einer Göttin, קין bei den Sabäern Name eines Gottes vgl. Baethgen Beiträge S. 150. 152. Das Paar Tubal und Na'ama liesse sich mit Hephaistos und Aphrodite vergleichen (Dillmann). — Oder sind diese Figuren ursprünglich die Heroes eponymi von Völkern oder Städten? Dies ist für Henoch in der Quelle bezeugt, für Tubal von Modernen vermutet worden. Sicher ist, dass der Sammler diese Personen für Menschen, und zwar der urältesten Zeit, nicht für Ahnherren von Völkern gehalten hat.

Später, als der Qainstammbaum mit dem Sethstammbaum zusammengewoben war, hat man die Qainiten als die Gottlosen, die Sethiten als die Frommen verstanden; dies ist nicht der ursprüngliche Sinn der Genealogien vgl. auch zu 5; möglicher Weise aber schon Meinung jenes Sammlers.

Über »Qain« haben wir nach allem Obigen eine Reihe verschiedenartiger Traditionen: 1) Er ist der Sohn des ersten Menschen 4 1. Variante zu diesem Qain ist Qainan 5 12ff. Was er in der Sage bedeutet haben mag, ist nicht bekannt. 2) Er ist Bruder und Mörder Abels, durch Blutrache berühmt, ursprünglich ein Bauernvolk, das vom Acker vertrieben ist. Wohnsitz Nod unbekannt. Variante zu diesem Qain ist Tubal-qain, Bruder des Jabal. 3) Er ist Vater des Henoch und Gründer der gleichnamigen Stadt. Lage der Stadt unbekannt. Die in 4 zusammengetragene Tradition über Qain ist also sehr bunt und uns zum grössten Teil ganz dunkel. 4) Dazu kommt noch das Israel befreundete Nomadenvolk Qain. — Wie sich diese verschiedenen »Qain« zu einander verhalten, ist nicht zu sagen.

4. Sethstammbaum 4 25. 26. — — — 5 29 J^{e}.

Der Sethstammbaum, ursprünglich eine Variante zum Qainstammbaum, ist mit diesem durch den Sammler verbunden; diese Verbindung wird hergestellt durch die Worte עוֹד, das noch in LXX fehlt, אַחֵר, das ziemlich ungeschickt ist, und תַּחַת הֶבֶל כִּי

4 [25]Adam erkannte sein Weib **nochmals**, da gebar sie einen Sohn und nannte seinen Namen Šeth (Seth), denn [so sprach sie] Gott hat mir **einen anderen** Samen gegeben, **für Abel, weil ihn Qain totgeschlagen hat.** [26]Und auch Seth wurde ein Sohn geboren, dessen Name nannte er Enoš; 'der war der Erste, der' den Namen Jahve anrief. — — — — — — — — — 5 [28]— — — einen Sohn; [29]dessen Namen nannte er Noah, denn er sprach: der wird uns trösten in unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände durch eben den Acker, den Jahve verflucht hat.

הֲרָגוֹ קָיִן, Worte, die in dieser Ausführlichkeit im Munde der Mutter wenig passend sind. Seth ist also nach dieser Tradition der erste und einzige Sohn Adams gewesen; ebenso bei P 5 3. Dies nach Budde Urgeschichte S. 154ff. — Vom Sethstammbaum des J sind nur zwei Bruchstücke erhalten; wir dürfen uns die fehlenden Glieder etwa nach dem Sethstammbaum des P 5 ergänzen. — Auch dieser Stammbaum hat wie der Qainstammbaum ausser den Namen noch einige Notizen erhalten, von denen uns noch drei überliefert sind:

1) Die Etymologie von שֵׁת 4 25. Schwierigkeit macht der Name Adam 25, während es sonst in J הָאָדָם heisst (vgl. auch zu 2 17. 21); nur P hat »Adam« 5 1. Vielleicht hat auch 4 25 ursprünglich הָאָדָם gestanden? Nach der Natur der Sache sollte man erwarten, dass die Quellen in diesen Stammbäumen entweder »Adam und Eva« oder »der Mensch und sein Weib« sagen; diese Erwartung aber erfüllt sich nicht.

2) Eine Notiz über den Beginn der Jahveverehrung. Diese Notiz ist inhaltlich denen verwandt, die über solche Anfänge handeln, wie 4 20—22 9 20 11 3. 4 u. a. Die Stiftung der Religion gehört nach antiker Anschauung in die uralteste Vorzeit: dergl. auch in der phönizischen Sage Euseb. praep. ev. I 10. Religionsgeschichtlich ist diese Notiz überaus interessant; denn sie widerspricht, wenigstens dem Wortlaut nach, der gewöhnlichen Angabe Ex 3 14 6 12, wonach Mose den Jahvenamen gebracht hat: welcher Grund dafür vorlag, den Jahvenamen gerade mit Enoš in Beziehung zu setzen, können wir nicht sagen. Wir haben hier älteste Reflexion über das Alter des Jahvedienstes, und sicherlich ist der Eindruck, den diese Notiz wiedergiebt, dass der Name Jahve in die Urzeit zurückgeht und älter ist als Mose und das Volk Israel, richtig; dies unvordenkliche Alter des Namens Jahve schliesst aber nicht aus, dass erst Mose diesen Gott als Nationalgott Israels offenbart hat. Ferner ist diese Theorie für die Quellenkritik wichtig, denn ebendeshalb sagt diese Quelle vor Enoš (vgl. 3 1. 3 4 25) אלהים; eben darum kann auch die Qain-Abel-Sage, in der von יהוה erzählt wird, nicht in dieser Quelle gestanden haben vgl. Budde Urgeschichte S. 227f. — Für אָז הוּחַל nach LXX Jubil. זֶה הֵחֵל. — Die »Anrufung des Namens« eines Gottes ist Terminus der Gottesverehrung überhaupt. Denn da es nach ältester Vorstellung »viele Götter und viele Herren« giebt, ist das Ausrufen des Namens, wodurch man den betreffenden Gott herbeiruft (zitiert), der Anfang jeden Gebetes (vgl. die Psalmenanfänge Ps 3 2 4 2 5 2 6 2 7 2 u. s. w.; so selbst noch in unseren Gebeten) und ein Hauptstück beim Opfer. Über Namenanrufung vgl. Giesebrecht Gottesnamen S. 97.

3) Eine Etymologie von נֹחַ 5 29: er heisst »Noah«, weil sein Vater weissagend gesprochen hat: יְנַחֲמֵנוּ: »er wird uns Trost bringen«. In wiefern bringt Noah Trost? Sicher hat der alte Erzähler dabei nicht an die Sintflut gedacht (Dillmann), aus der zwar Noah überblieb, aber in der doch die ganze Menschheit untergeht: das wäre doch ein sonderbarer Trost! Vielmehr denkt der Erzähler an Noahs Weinbau: Jahve hat den Acker verflucht, mit saurer Mühe muss ihn der Mensch bebauen: aber nun wird ein Knabe geboren, der dem geplagten Bauer aus ebendiesem Acker einen Trost verschafft: das ist der Wein, der des Menschen Herz erfreut Ps 104 15 Jdc 9 13, dass der Elende trinke und seines Leids vergesse Prv 31 6f. So ist die antike Betrachtung des Weines:

war es doch israelitische Trauersitte, dem Leidtragenden den Trostesbecher zu reichen, um ihn zu trösten לְנַחֲמוֹ über den Todesfall Jer 16 7. So Böhmer das erste Buch der Thora S. 140f. und Budde S. 307ff. — Dies Wort über den Wein ist wertvoll für das Verständnis der Paradiesgeschichte: der Wein ist der Trost über Jahves Fluch: man sieht daraus, dass der Erzähler bei der Austreibung aus dem Paradiese nicht sowohl an das Religiöse, die Entfremdung von Gott, gedacht hat, sondern viel einfacher und realistischer an die schwere Plage, die der Mensch von nun an am Acker hat vgl. S. 25. — Auch für die Quellenkritik ist dies Wort über Noah wichtig. Es bezieht sich dem Inhalt und Wortlaut nach (מִן, אֲדָמָה, עִצָּבוֹן) auf 3 17 Je zurück, muss also selber zu Je gehören. Demnach ergiebt sich, dass Je 1) eine Paradiesgeschichte 2) den Sethstammbaum 3) die Geschichte von Noahs Weinbau enthalten hat. Anderseits kann der Verfasser von 5 29, noch dazu im unmittelbar folgenden, nicht die Sintflut erzählt haben: von Noah soll Trost, nicht Verderben kommen; demnach muss die Sintflutgeschichte zur anderen Quelle, Jj, gehören vgl. S. 2. — Möglich, ja wahrscheinlich ist, dass der Sethstammbaum auch noch eine Notiz über Henoch, analog der des P 5 24 besessen hat.

---

5. Die Engelehen 6 1—6 Jj.

[1]Als nun die Menschen viel zu werden begannen auf der Fläche des Erdbodens, und ihnen Töchter geboren wurden, [2]da sahen die Gottessöhne die Schönheit der Menschentöchter und nahmen sich zu Weibern alle, die ihnen gefielen.

Quellenkritik am Schluss.

1 וַיְהִי כִּי »es geschah, als« wie 26 8 u. a. — הָאָדָם kollektiv, Menschheit; der einzelne Mensch בֶּן־אָדָם. — 2 Nachsatz »sie sahen, dass sie schön waren«; Cstr. wie 1 4. — מִכֹּל אֲשֶׁר quascunque § 119 w A. 1. Das Wort macht deutlich, dass die Göttersöhne nach ihrer überlegenen Macht mit den Menschentöchtern ganz nach ihrem Gutdünken verfuhren. — בְּנֵי הָאֱלֹהִים (oder בְּנֵי אֱלֹהִים, בְּנֵי אֵלִים, auch בְּנֵי עֶלְיוֹן) »die Gottessöhne, Göttersöhne« ist Terminus göttlicher Wesen, die nach ATlichem Glauben Jahven an Wesen und Macht ähnlich, aber untergeordnet sind; solche Wesen bilden seinen himmlischen Hofstaat, beraten mit Jahve die Angelegenheiten seines Reiches als eine himmlische Ratsversammlung סוֹד, preisen und singen Jahves Macht und Herrlichkeit, richten seine Botschaften und Befehle aus u. s. w. vgl. Job 1 6 2 1 Ps 29 1 89 7 Dan 3 25. 28. Den »Göttersöhnen« parallel oder mit denselben Funktionen erscheinen »Sterne« (Job 38 7, vgl. Ps 82 mit Jes 24 21 und Dtn 32 8 LXX mit Dtn 4 19), »das Heer des Himmels« (vgl. I Reg 22 19 mit Job 1 6), »Götter« (Ps 82 1. 6), מַלְאָכִים ἄγγελοι »Engel« (vgl. Gen 28 12 mit 35 7, vgl. auch Dan 3 25. 28, LXX zu Ps 8 6 97 7 138 1 und Gen 6 2 LXX A) u. a. Diese wie andere Erwägungen erweisen, dass der Engelglaube in Israel als Rest und Nachwirkung älterer polytheistischer Religionen zu verstehen ist. Dabei ist besonders zu beachten, dass diese Wesen niemals Jahvesöhne, sondern immer nur Gottes- oder Göttersöhne heissen: Jahve selber hat nicht Weib noch Kind. Hieraus folgt, dass der Glaube an solche Wesen ursprünglich nichts mit der Jahvereligion zu tun, sondern seinen eigentlichen Sitz in der Fremde hat. Israel behauptet von diesen Gestalten, die die Heiden für Götter halte, dass sie Jahven weit untergeordnet seien, und nennt sie deshalb nicht sowohl אֱלֹהִים, als »Göttersöhne«, d. h. zur Gattung אֱלֹהִים gehörige Wesen, wohl mit dem Nebengedanken, dass der Sohn weniger sei als der Vater: Göttersöhne bedeutet also »Halbgötter«. — Erzählungen, die von Göttersöhnen handeln, sind ihrer Art nach mythologisch, ihrem Ursprung nach wahrscheinlich ausserisraelitisch. Echt mythologisch ist denn auch 2: Die Halbgötter nahmen sich irdische Mädchen zu Weibern: viele Par-

3 Jahve sprach:
nicht soll mein Geist im Menschen
für immer bestehen (?),
dieweil er ja auch (?) nur Fleisch ist!
so soll sein Leben nur 120 Jahre dauern!

---

allelen hiefür bei den Griechen. Aus Israel haben wir von dergl. Erzählungen nur dies eine Bruchstück; die Weiterentwicklung der Religion hat in Israel die Mythologie verdrängt und nur ganz geringe Reste wie Meilensteine des zurückgelegten Weges stehen lassen. Aus dieser Erwägung geht das hohe Alter dieser Sage hervor. — Die vorgetragene Erklärung dieser Verse ist noch dem späteren Judentume bekannt: in dieser Zeit hat beim erneuten Eindringen einer mythologischen Stimmung und vieler mythologischer Elemente auch Gen 6 1—3 die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist häufig behandelt worden vgl. Aeth. Hen 6ff. 19. 86 Slav. Hen 7. 18 Jubil 5 Judae 6 II Pt 2 4 u. a. Die christliche Lehre vom »Fall der Engel« ist aus solcher Exegese von Gen 6 entsprungen. Doch ist Gen 6 so hochmythologisch, dass es vielen Erklärern alter und neuer Zeit Bedenken erregt hat und sich daher Umdeutungen hat gefallen lassen müssen. Hauptumdeutungen: 1) Gottessöhne = Söhne vornehmer Leute, die Mädchen niederen Standes zur Ehe nehmen (so die altrabbinische Erklärung), 2) Gottessöhne = fromme Menschen, hier speziell als die Sethiten verstanden, die sich mit kainitischen Mädchen vermischen (so die Kirchenväter u. a.); aber »Gottessöhne« bedeutet niemals »Vornehme«, auch nicht בְּנֵי עֶלְיוֹן Ps 82 6, oder »Fromme«: Israel wird von Jahve — diesem bestimmten Gotte — des Ehrennamens »Sohn« Ex 4 22 Hos 11 1 u. a., die einzelnen Israeliten oder Frommen des Namens »Söhne« Dtn 14 1 32 5 u. a. gewürdigt; aber solche Worte finden sich nur in besonders hoher Diktion, nicht in einfacher Erzählung; auch wird der Ausdruck »Gottessohn« oder »Gottessöhne« für Israel oder die Israeliten vermieden; vielmehr bedeutet בני אלהים nur »Engel«. Da schliesslich האדם 1 sicher die ganze Menschheit bedeutet, so kann auch v. 2 der Sinn des Wortes kein anderer sein. Litteratur bei Dillmann S. 120 und Delitzsch S. 146f. — **3** setzt in hohem Grade abrupt ein; wann, wo, zu wem diese Worte gesprochen sind, wird nicht gesagt (Budde S. 36). v. 3 steht also hier in lockerem Zusammenhange, ein Umstand, der uns lehrt, dass diese Erzählung uns hier in stark verkürzter Gestalt vorliegt, der uns aber die Erklärung von v. 3 in hohem Grade erschwert. Es fehlt eine Bestrafung der Gottessöhne, die doch in erster Linie die Schuldigen sind; sicherlich nicht darum, weil die Sage diese Wesen sich als Naturgeister ohne sittliche Verantwortlichkeit denke (Schultz ATliche Theologie[4] S. 649), eher, weil Jahves Macht nicht so weit reicht (Holzinger); oder ist vielleicht hier allzu Mythologisches ausgemerzt worden? — Wie ist die Bestrafung der Menschen innerlich motiviert? Eine sittliche Schuld der Menschen liegt nicht vor; von einer Verführung der Gottessöhne durch die Weiber wird mit keinem Worte geredet. Gott schreitet gegen die Menschen ein aus demselben Motiv wie 3 22 und 11 6—8: durch die Vermischung mit den Gottessöhnen hat die Menschheit Anteil an der göttlichen Natur bekommen: nach v. 4 sind die Kinder jener Ehen Riesen; ganz antik gehalten ist es auch, wenn die Gottessöhne nach Hen 8f. die Menschen allerlei Künste lehren. So erhält der Mensch grössere Macht, als ihm nach Jahves Willen gebührt. Darum muss Jahve auf Mittel sinnen, um diesen Gewinn wett zu machen, Wellhausen Prolegomena[4] S. 320f., Composition[2] S. 308. Das Mittel aber, das Gott in seiner Weisheit findet, um die Menschheit im Zaume zu halten, ist, dass er ihre Lebenszeit verkürzt. — Die Strafsentenz Jahves hat wahrscheinlich, wie 3 14—19 und sonstige Fluch- und Segensworte, poetische Form. Die Erklärung des Einzelnen ist schwierig. — לא . . . לעולם 1) nimmermehr 2) nicht für immer; hier das Letztere. — יָדוֹן Jussiv von דון ἁπ. λεγ.; 1) √דין med. י = »richten«, eine Bedeutung, die nicht in den Zusammenhang passt, weshalb 2)

4 Die Riesen waren auf Erden in jenen Zeiten und auch hernachmals, **da sich die Gottessöhne zu den Menschentöchtern gesellten, und sie**

Budde u. a. dem Worte die Bedeutung »walten« zuschreiben; 3) Gesenius, Dillmann u. a. übersetzen nach dem arabischen dâna med. ו »er soll sich erniedrigen«; 4) Buhl nach ägyptisch-arabischem dâna, jadânu »er soll bleiben«; die sub 2) — 4) genannten Bedeutungen sind aus dem Hebräischen nicht nachzuweisen. Die Übersetzer (LXX *καταμείνῃ*) lasen vielleicht יִכּוֹן Jussiv Niph √כון (Ball); dies scheint auch der Sinn des Wortes gewesen zu sein. — Der göttliche Geist, der nicht für ewig im Menschen bleiben soll, ist, wie es scheint, in diesem stark mythologischen Zusammenhange nicht der von Gott den Menschen verliehene Lebensgeist (Dillmann), sondern der Götterstoff, den Jahve mit den Göttersöhnen gemeinsam hat, und an dem jetzt auch die Menschheit, wider Jahves Willen, Anteil bekommt, Wellhausen Composition[2] S. 306. — Der zweite Halbvers fügt dem ersten (dem Dekret) einen Grund hinzu. — »Fleisch« bezeichnet die ohnmächtige, sterbliche Natur des Menschen (und der Tiere) im Gegensatz zu dem machtvollen, ewigen »Geiste« Gottes Jes 31 3 Ps 56 5 Job 10 4f. »Er ist Fleisch« kann demnach im Zusammenhang von v. 3 nichts anderes bedeuten, als dies: weil der Mensch nur F l e i s c h d. h. ein geringes, ohnmächtiges, irdisches Wesen ist, v e r d i e n t er auch gar nicht, ewig zu leben vgl. die schlagende Parallele 3 19. — בשגם vielgedeutet vgl. Budde Urgeschichte S. 14ff., gehört, wie es scheint, dem Rhythmus nach zum folgenden; auch syntaktisch würde es, zum Vorhergehenden genommen, unangenehm nachhinken. Die gewöhnlichen Texte punktieren בְּשַׁגָּם, Inf. Qal √שגג mit ב und Suffix, »bei ihrer Verirrung ist er Fleisch«; aber der Wechsel des Numerus ist unerträglich; ferner kann kaum von einer Verirrung der Menschentöchter, geschweige denn der ganzen Menschheit gesprochen werden; schliesslich ist auch der Gedanke, der Mensch sei Fleisch, weil er gesündigt habe, kaum möglich: vielmehr ist umgekehrt der Mensch, weil er Fleisch ist, zum Sündigen geneigt. Auch die Beziehung des Suffixes in בשגם auf die Engel giebt keinen genügenden Sinn vgl. Dillmann S. 122. Daher ist die Aussprache בְּשַׁגַּם (so Baer) vorzuziehen; בְּשַׁגַּם = ב + ־שֶׁ relativum + גם »auch«; ־בְּשֶׁ = בַּאֲשֶׁר »dieweil«. Das Relativum ־שֶׁ, im späteren Hebräisch geläufig, tritt auch schon in alten Liedern auf vgl. Jdc 5 7 Gen 49 10 (vgl. zur Stelle) und kann also auch hier nicht für ganz unmöglich gelten. בְּשַׁגַּם »dieweil auch« (LXX Peš Onk Vulg »dieweil«). גם gehört hier, wie es scheint, zum ganzen Satze § 153: »Dieweil auch — er Fleisch ist«. Der Gedanke ist wohl: Gott hat aus gewissen Gründen den Tod über die Menschheit beschlossen; diesen Gründen fügt das zweite Glied einen neuen hinzu: auch, er ist ja nur Fleisch. Also beklage der Mensch sich nicht, als ob ihm etwas Fremdes widerführe; der Tod entspricht ja seiner Natur. Eine völlig befriedigende Erklärung ist freilich auch dies nicht. — »So seien denn (infolge davon) seine Tage 120 Jahr«. Der Satz ist nach dem Zusammenhang nur von den Lebenstagen der e i n z e l n e n Menschen zu verstehen; darnach sind 120 Jahre ein Maximum menschlicher Lebenszeit, eine auch sonst, freilich nicht im AT, aber in orientalischen Traditionen bezeugte Annahme vgl. Herodot 3 23. Der Zusammenhang ist: damit die Vermischung zwischen göttlicher und menschlicher Substanz nicht ewig dauere, verkürzt Gott die Lebenszeit der Menschen: so sterben die Riesen aus. Da diese Zahl indess mit den folgenden, z. T. weit grösseren Lebenszahlen des P nicht übereinstimmt, so hat man in alter und neuer Zeit die Ausrede versucht, es handle sich hier um eine Gnadenfrist bis zur Sintflut — unmethodische Vermischung verschiedener, ursprünglich selbständiger Traditionen. Wellhausen Composition[2] S. 306 entfernt v. 3b als eine »missverstehende Glosse«; doch ist eine solche grössere kritische Operation an einem so dunkelen Texte höchst bedenklich. — 4a ist dem Vorhergehenden, wie eine beiläufige Notiz, ohne inneren Zusammenhang hinzugefügt vgl. 12 6 13 7. Man sollte diese Bemerkung eigentlich hinter v. 2 erwarten. הַנְּפִלִים, Terminus wie »Giganten« und »Titanen«;

ihnen Kinder gebaren: das sind die Helden der Urzeit, die hochberühmten.

»die Riesen« gelten hier als bekannte Grössen. — בּוֹא אֶל euphemistisch, ergänze: in die Kammer. — Der Verfasser, ängstlich bemüht, das Bedenkliche zu mildern, erzählt nur die Gleichzeitigkeit jener Engelehen und der Riesen; aber man muss sehr naiv sein, um hier nicht zwischen den Zeilen zu lesen, dass nach der ursprünglichen Tradition, die der Verfasser aber wiederzugeben sich scheut, die Riesen eben jene Engelkinder gewesen sind. — Das nachklappende und den Zusammenhang störende »hernachmals« ist wohl der Zusatz eines ängstlichen Lesers, dem die Existenz von Riesen auch in späterer Zeit bekannt war vgl. Num 13 33, und der ihre Erwähnung hier vermisste (Budde S. 34). וְיָלְדוּ, Pf. cons., ist Fortsetzung von יָבֹאוּ § 112e; Subjektwechsel. — Der eigentümlich schwerfällige Satzbau erklärt sich aus der Verlegenheit des Schriftstellers, Dinge sagen zu müssen, die er am liebsten verschweigen möchte. Gruppe ZAW 1889 S. 145 und Holzinger suchen auch hier durch Textoperationen zu helfen. — 4b soll den zur Zeit des Verfassers veralteten Ausdruck נְפִלִים durch den gewöhnlicheren, weniger mythologischen גִּבֹּרִים erklären. — Der Hinweis auf die Berühmtheit jener Riesen ist uns sehr wichtig; wir haben im AT Riesensagen nur in Fragmenten vgl. Gen 29 10 32 23ff., Reste der Nimrodsage Gen 10 8ff., die Namen der Riesenvölker אֵימִים בְּנֵי עֲנָק רְפָאִים, die zugleich als Ureinwohner gelten, eine Tradition von Og, König von Basan, dessen Sarg gezeigt wurde Dtn 3 11, Einzelnes in der Simsonsage Jdc 15 17 16 3. Dem späteren Judentum, in dem die Riesensagen wieder auflebten, galten diese Riesen der Urzeit als Beispiel der Unvernunft (vis consilii expers) Baruch 3 26—28, des übermütigen Frevels wider Gott Sap Sal 14 6 III Mak 2 4 JSir 16 7 und des plötzlichen Verderbens; eine andere Tradition über die »Nephilim« Aeth. Henoch 15. Riesensagen auch bei Arabern und bei Phöniziern Euseb. praep. ev. I 10.

Traditions- und Litterarkritik der Erzählung von den Engelehen.

Das Stück ist ein Torso. Es ist kaum eine Geschichte zu nennen; das Ganze besteht aus drei Sätzen (v. 1. 2; v. 3; v. 4), die ohne genaueren Zusammenhang neben einander stehen. Die ursprüngliche Erzählung muss viel reicher gewesen sein; es ist kaum denkbar, dass es überhaupt jemals eine Geschichte von den Engelehen und Riesen gegeben hätte, wenn sie nur dieses Wenige hätte erzählen können. Besonders deutlich weist der Terminus Nephilim (vgl. zu solchen Termini der Sagen S. 59f. und die Einleitung) und Vers 4b auf uraltes, schon zur Zeit des Erzählers halbverschollenes Material hin. — Die gegenwärtige Verstümmelung erklärt sich aus dem hochmythologischen Inhalt der Tradition, der dem Erzähler Anstoss erregte, so dass er nur Weniges und auch dies nur höchst vorsichtig (vgl. v. 4) mitteilen mochte; vielleicht haben auch noch Spätere am Texte gearbeitet, Dillmann. — Verfehlt ist der Versuch Budde's (Urgeschichte S. 1ff. 46ff.), diesen aus der Geschichte der Tradition zu verstehenden Tatbestand durch »kräftige Eingriffe« in den Text zu heilen.

Die Verse stammen aus J: יהוה, הָאָדָם, הָאֲדָמָה עַל־פְּנֵי 1, הַנְּפִלִים, גִּבּוֹר 4 und der Satzbau von v. 2f. vgl. Budde S. 6—9, 39 A. 1.

Die Verse sind gegenwärtig in J eine Einleitung zur Sintflutgeschichte: sie sind vor diese Geschichte gesetzt, um an einem Beispiele die in der Sintflutgeschichte vorausgesetzte Verderbtheit des menschlichen Geschlechtes zu illustrieren. Ursprünglich hat indess diese Tradition von Engelehen und Riesen nichts mit der Sintflutgeschichte zu tun, wie denn auch der babylonische Sintflutbericht davon nichts weiss; auch blickt 6 1—4 nicht auf die Sintflut hin, und deutlich setzt die Sintflutsage erst mit 6 5ff. ein (so schon Reuss). Welcher der beiden Sammlungen in J, J^j oder J^e, wir dies Bruchstück verdanken, ist eine Frage von sehr untergeordnetem Wert. In J^e, bei dem nach 5 29 auf

den Sethitenstammbaum sofort die Sage von Noahs Weinbau gefolgt sein muss, kann das Stück nicht gestanden haben. Dagegen wäre es bei Jj als Einleitung zur Sintflutsage wohl denkbar. Möglicher Weise aber kann es auch erst später eingesetzt worden sein.

---

6. Sintflutsage bei Jj 65-8. — — — 71. 2. 3b. 4. 5. 10. 7*. 16b. 12. 17b. 23aα. 22. 23b. 86a. 2b. 3a. — — — 6b. 7—12. 13b. — — — 20—22.

6 5Jahve sah, dass der Menschen Bosheit gross war auf Erden, und alles Dichten und Trachten ihres Herzens immerfort nur böse

---

Sintflutsage bei J. Zur Quellenkritik: Die Sintflutsage ist uns aus J und P überliefert. Beide Berichte sind sehr eng zusammengearbeitet. Die oben gegebene Ausscheidung der zu J gehörigen Bestandteile ruht auf einer Arbeit ganzer Generationen von Gelehrten. Für J beweist יהוה 65. 8 71. 5. 16b 820. 21 bis, יֵצֶר 65 821 (nicht bei P), הִתְעַצֵּב 66, מָצָא חֵן 68 (bei J häufig). Die Erzählung macht einen sehr einheitlichen Eindruck: Jahve beschliesst, »die Menschen von der Fläche des Erdbodens abzuwischen« 67, diesen Entschluss teilt er mit denselben Worten Noah mit 74 und vollzieht ihn 723. Jahve kündigt einen Regen von 40 Tagen an, der nach 7 Tagen kommen soll 74, dies geschieht 710. 12; dieser Art und Chronologie des Kommens der Flut entspricht dann die Art 82b und Chronologie des Schwindens der Wasser (vgl. unten S. 56). Die reinen Tiere, von denen 72 spricht, werden beim Opfer 820 gebraucht. Eine Rede Jahves beginnt die Geschichte, und eine Jahverede schliesst sie; in beiden Reden die Rücksicht auf die menschliche Sündhaftigkeit 65ff. 821f. — Der Text des J ist gegenwärtig nur lückenhaft erhalten, dazu in kleine Stücke zerschnitten und noch mehrfach glossiert; dass er überhaupt herzustellen ist, erklärt sich aus seiner grossen Einheitlichkeit und der ganz frappanten Verschiedenheit vom Bericht des P. Innerhalb des J gehört der Flutbericht zu Jj vgl. zu 529. Weiteres über die Quellenkritik beim Bericht des P, woselbst auch eine Übersetzung des ganzen Stückes.

6, 5—7 Jahves Beschluss, die Menschen zu vernichten. Das Stück ist nicht etwa mit 61—4 zusammenzunehmen (Dillmann und Delitzsch), sondern gehört zur Sintflutgeschichte des J, deren Exposition es bildet. Nach Holzinger fehlt der Kopf der Geschichte, in dem die sittliche Entartung der Menschheit geschildert, und eine Mitteilung über Noah und seine Sonderstellung gegeben sei. Daran ist richtig, dass nach 8, wo Noah als bekannt vorausgesetzt wird, sein Name schon im Vorhergehenden genannt gewesen sein muss, wohl, ähnlich wie 528ff., am Ende eines Stammbaums. Dagegen hat der Erzähler von Noahs Gerechtigkeit sicherlich nicht gesprochen, denn diese soll im folgenden an einem charakteristischen Beispiel dargestellt werden: der alte Erzähler aber pflegt sich nicht selber die Pointe vorweg zu nehmen. Auch eine Schilderung von der Sünde der Menschheit ist nicht notwendig für das Vorhergehende anzunehmen; es genügt, dass Jahve diese Sünde sieht: was Jahve sieht, ist sicherlich auch vorhanden, denn Jahve irrt sich nicht beim Sehen. Vielmehr ist 65 ein besonders frischer Anfang, der gleich mitten in der Sache einsetzt. — **5** Eine tief pessimistische Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit liegt zugrunde: alles, was die Menschen sinnen, ist nichts als Bosheit, immerfort; sodass es Jahve herzlich leid tut, solche Wesen überhaupt geschaffen zu haben! So aber, meint der Erzähler, sind die Menschen noch jetzt 821: die Flut hat sie nicht gebessert. Aus der Polemik der Propheten gewinnt man den Eindruck, dass das Volk ihrer Zeit sehr selbstzufrieden gewesen sei; hier aber zeigt uns die alte Sage, dass die Klagen über die Sünde der Menschenkinder, die wir später bei den Propheten und Psalmisten hören, schon in alter Zeit laut geworden sind. — Charakteristisch ist hier, dass die Sündhaftigkeit zwar sehr tief empfunden, aber nicht, wie

war; 6da reute es Jahve, dass er die Menschen auf Erden geschaffen hatte, und es bekümmerte ihn tief. 7Darum sprach Jahve: ich will die Menschen von der Fläche des Erdbodens vertilgen, denn es reuet mich, dass ich sie geschaffen habe.

8Noah aber hatte Gnade vor Jahve gefunden. —

7 **1Dann sprach Jahve zu Noah: Geh du samt deinem ganzen**

---

es sonst die Sage liebt, an einem deutlichen Beispiel dargestellt wird: ein solches Beispiel enthielt offenbar der alte Sagenstoff nicht. Es fehlt auch in der keilinschriftlichen Sage. Später ist 6 1—4 in diese Lücke getreten. — **6** Die Art, wie von Gott gesprochen wird, ist stark anthropomorphisch: er empfindet Reue und bitteren Schmerz. Wie sollen wir solche Anthropomorphismen beurteilen? Man braucht sich ihrer nicht zu schämen, man soll sie aber auch nicht schelten oder verhöhnen; sie zeigen, dass Leben und Kraft in der alten Religion gewesen ist, und mehr Leben und Kraft als eine, zwar in der Erkenntnis höher stehende, aber zugleich lähmende und erkältende Reflexion. Und auch die stärksten Anthropomorphismen des AT sind bei weitem glimpflicher als etwa die Art, wie der Babylonier von seinen Göttern redet; man vgl. die keilinschriftliche Sintflutsage. Auch unsere Religion wird, wenn wir das Ungenügende solcher Ausdrucksweise auch noch so sehr einsehen, über Anthropomorphismen nie herauskommen. — Speziell gegen die »Reue« Jahves werden schon im AT Bedenken geäussert, wenn Gott dabei als wetterwendisch erscheinen sollte Num 23 19 I Sam 15 29, anderseits wird dieser Gedanke bejaht, und spielt bei den Propheten eine grosse Rolle, wenn er bedeutet, dass Gottes Walten kein ehernes Fatum ist, sondern dass Gott der freie Herr seiner Entschlüsse bleibt Jer 18 1—12. — ויתנחם wohl Anspielung an den Namen »Noah«. — Das Wort »er kränkte sich in sein Herz hinein,« ist besonders altertümlich. — **7** Der Beschluss selbst, in Form eines Selbstgespräches Jahves; auch dies inkonkret. Wodurch Jahve die Menschen vernichten will, sagt der Erzähler mit Willen noch nicht, der Spannung wegen. — אֲשֶׁר־בָּרָאתִי ist wohl Glosse; J sagt gewöhnlich עָשָׂה. Ebenso מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמָיִם, eine wunderliche Exegese zu הָאָדָם, im Stile des P 6 20 7 14. 21 u. a.: der pedantische Glossator vermisste hier die Tiere, die doch auch in der Flut umgekommen seien vgl. Budde S. 249ff. — **7, 1** ist nicht die unmittelbare Fortsetzung von 6 8: schon 7 1 spricht von »der Arche«; inzwischen muss also schon der Befehl Jahves an Noah, die Arche zu bauen, und der Archenbau selber erzählt worden sein. Anderseits kann Jahve von der bevorstehenden Flut noch nichts gesagt haben; denn diese wird 7 4 deutlich als etwas Neues angekündigt. Darnach hat Budde S. 256 A. 1 die Lücke höchst geistreich rekonstruiert: J hat von zwei Erscheinungen Jahves berichtet; als Jahve zum ersten Male Noah erschien, befahl er ihm ein ungeheueres Schiff zu bauen, ohne über den Grund dieses Baues ein Wort hinzuzufügen! Das war eine schwere Gehorsamsprobe für Noah: ein Schiff auf trocknem Land?! Vgl. Hbr 11 7. Noah aber bestand diese Probe und baute das Schiff. Da erschien ihm Jahve zum zweiten Male und belohnte seinen Gehorsam: dieses Schiff, das du so, scheinbar wider alle Vernunft, nur mir gehorchend, gebaut hast, bestimme ich jetzt, dich in der kommenden Flut zu erretten! Hienach lässt sich die Steigerung von 6 8 bis 7 1 erklären: weil Noah Jahve gefiel, beschloss er, ihm die Probe aufzuerlegen; als er sie aber so trefflich bestanden hatte, erklärte er ihm: dich habe ich (jetzt) für (einzig) gerecht befunden in diesem Geschlecht. — Der parallele Abschnitt bei P 6 13—22 ist ganz ähnlich disponiert: 1) Gott befiehlt Noah, die Arche zu bauen 14—16, und erst 2) redet er von ihrem Zweck und der Sintflut 17—22; diese wunderliche Disposition, die der Natur der Sache durchaus nicht entspricht, erklärt sich nur daraus, dass P hier den Gang der Erzählung aus seiner Vorlage übernommen hat; diese Vorlage muss also J sehr nahe verwandt gewesen sein.

**Hause in die Arche; denn dich habe ich als gerecht vor mir befunden
in diesem Geschlecht. [2]Von allen reinen Tieren nimm zu dir je sieben,
Männchen und Weibchen, und von den Tieren, die nicht rein sind, ‘je’
zwei, Männchen und Weibchen, [3b]auf dass Same lebendig bleibe auf
der Fläche der ganzen Erde. [4]Denn in noch sieben Tagen will ich es
regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte, und so alle
Wesen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Fläche des Erdbodens. — [5]Noah aber tat, ganz wie ihm Jahve befohlen hatte.**

**[10]Nach sieben Tagen aber kamen die Wasser der Sintflut über
die Erde. [7*]Da ging Noah in die Arche vor den Wassern der Sintflut;**

Über die Analogie im Babylonischen vgl. unten. — Auch über Stoff und Masse der Arche wird J, wie P 14—16, gesprochen haben. — **7, 1—5** Die zweite Jahveerscheinung. — **1** Die Erscheinung selbst wird nicht geschildert; Abblassung der Erzählung wie 46. — Der Ausdruck »dein ganzes Haus« zeigt die wohltuende Kürze des guten Erzählers gegenüber den weitläuftigen Aufzählungen des P 618 713 816. 18. — Aus diesem Worte folgt, dass auch von Noahs Haus, speziell von seinen Söhnen vor 65 gesprochen worden ist; analog 532 P. Voraussetzung des Wortes ist, dass Gott nicht nur den Mann selber wegen seiner Frömmigkeit belohnt, sondern seinetwegen zugleich seine Familie vgl. zu 1912. — אֹתְךָ vorangestellt, »dich allein«. — רָאִיתִי ganz analog ist עַתָּה יָדַעְתִּי 2212: jetzt hat sich Gott deutlich überzeugt. — צַדִּיק, ursprünglich ein Terminus des Rechtslebens: wer im Prozess Recht hat und Recht bekommt; dann allgemeiner: wer überhaupt im Leben, so oft man seine Sache untersuchen würde, Recht hat, der Unsträfliche, Gerechte, wackere Bürger; so auf das Religiöse übertragen: wer in Gottes Augen (לְפָנַי) Recht hat, der Fromme. Gott erkannte an Noahs Gehorsam, dass er ein wahrer Frommer sei. Auch sonst reden die Sagen gern von solchem Glaubensgehorsam der Väter, und wie Gott solchen Gehorsam ansieht und belohnt 12 15 22; vgl. weiter zu 156. — Noahs Gerechtigkeit als Exempel Ez 1414. 20. — **2** Ausser Noah und seiner Familie will Gott auch Tiere über die Flut retten: was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten. — טָהוֹר rein, d. h. was den bestimmten, durch den heiligen Brauch vorgeschriebenen Anforderungen entspricht; vom Tiere: opferbar und essbar; Gegensatz טָמֵא, vom Tiere, wenn es nicht geopfert und gegessen werden kann. Solche Speisevorschriften, in vielen antiken Religionen, Überlebsel uralter religiöser Betrachtung der Tiere, spielen im Leben des alten Israels von jeher eine grosse Rolle; der ursprüngliche Sinn solcher Sitten ist schon der ältesten, uns erreichbaren Zeit Israels nicht bekannt. J setzt sie schon für die Urzeit als selbstverständlich voraus; er könnte sich nicht vorstellen, dass es je Menschen gegeben hätte, die nicht Unrein und Rein unterschieden hätten. Dieser Eindruck vom Alter dieser Zeremonien entspricht dem religionsgechichtlichen Tatbestand jedenfalls viel besser als die Theorie des P, der sie erst von Mose ableitet. — Weshalb so viel mehr von reinen als von unreinen Tieren? weil der Mensch die reinen nötiger hat, von den unreinen braucht er weniger; das ist ein naiver menschlicher Egoismus. — »Je sieben« d. h. wegen des Zusatzes אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ sieben Paare, Dillmann. Ball nach Sam Peš LXX שְׁנַיִם שְׁנַיִם »je zwei«. — **3a** ist Glosse: זָכָר וּנְקֵבָה ist Sprachgebrauch des P; der alte knappe Erzähler spricht nur von בְּהֵמָה 2, worunter er auch die Vögel mit versteht; dem pedantischen Glossator, der sich an P's Vorbild hält, ist das nicht genau genug, Budde S. 257. Noch weitere Auffüllung in LXX Peš. — **3b** schliesst sehr gut an 2 an; vgl. 1932. — **4** מַמְטִיר »ich will regnen« § 116p. — **5** Wiederum äusserste Kürze. — **7—10**, Noahs Eingang in die Arche, muss dem Grundstock nach zu J gehören, da P dasselbe 11. 13—16a erzählt. Die Verse sind aber stark glossiert, Budde S. 258ff.: die weitläuftigen Aufzählungen der Familie Noahs 7 (vgl. zu 71) und der verschiedenen

16b und Jahve schloss hinter ihm zu. — 12 Der Regen aber strömte auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte; 17b und die Wasser stiegen und hoben die Arche empor, dass sie über der Erde schwamm. 23aα So vertilgte ‘Jahve’ alle Wesen auf der Fläche des Erdbodens; 22 alles, was Lebensodem in seiner Nase hat und auf dem Trocknen lebt, das starb; 23b nur Noah blieb übrig, und was bei ihm in der Arche war.

8 **6a Nach vierzig Tagen aber 2b ward dem Regen vom Himmel her gewehrt; 3a da verliefen sich die Wasser allmählich von der Erde.**

Tiere 8 (vgl. zu 67) entsprechen nicht dem Stil des J, sondern des P; charakteristisch für P ist der pleonastische Gebrauch von אֵת 7 bei Aufzählungen vgl. Holzinger Hexateuch S. 341, ferner dass von allen Tieren je zwei in die Arche gehn 9, die Ausdrücke זָכָר וּנְקֵבָה 9, אלהים 9 (wofür Targ Vulg יהוה u. a.; möglich indess, dass den Versen 8. 9 ein J-Text, der durch Red stark umgestaltet wäre, zugrunde liegt (Holzinger). Das für J Überbleibende ist in der Reihenfolge 10. 7* anzuordnen, woran sich 16b vortrefflich anschliesst: Jahve hat eine Frist von 7 Tagen gesteckt, nach denen die Flut kommen soll 4; diese Frist benutzt Noah, um nach Jahves Gebot seine Familie und die Tiere in die Arche zu bringen; als diese Frist um ist, kommt die Flut 10; Noah geht vor ihr als Letzter in die Arche 7*, und Jahve schliesst hinter ihm zu 16b. Vgl. Budde S. 258. R^{JP} hat J in kleinste Teile zerschnitten und in den Bericht des P eingestellt; dabei hat er 7 und 10 umgestellt, um die beiden chronologischen Notizen über den Anfang der Flut 10. 11 zusammen zu haben. — **16b** Jahve selbst schliesst in seiner Gnade die Thür, um Noah zu behüten; ein sehr alter anthropomorphischer Zug. Nach Klostermann (Pentateuch S. 40) soll יהוה 16 Glosse und das ursprüngliche Subjekt Noah sein: sehr wenig wahrscheinlich. — **12** schildert bei J die Dauer der ganzen Flut und muss also ursprünglich hinter 16b gestanden haben (Kautzsch-Socin); R^{JP} hat es hierher, an den Beginn der Flut gestellt, weil er harmonisierte: im Anfang der Flut habe es zunächst 40 Tage geregnet und dann — weiter. — An 12, die Dauer der Flut, schliesst sich **17b. 22. 23aα. b**, das Wachsen der Flut und der Untergang aller Wesen, wiederum ein lückenloser Zusammenhang. J meint, wenn es einmal vierzig Tage lang ununterbrochen heftig regne (גֶּשֶׁם 12 im Unterschiede von dem gewöhnlichen מָטָר), müsse eine so ungeheuere Flut entstehen, dass alle Wesen umkommen. — **22** Der wunderliche Ausdruck נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים ist zusammengesetzt aus נִשְׁמַת חַיִּים J (27) und רוּחַ חַיִּים P (715); da der ganze Vers wegen מות (‖ גוע P 721) und חָרָבָה (‖ יַבָּשָׁה P 19) zu J gehört, ist רוּחַ als Glosse zu entfernen, Budde S. 265. — **23aα** J vgl. 67 74; b gehört zu J wegen der Kürze des Ausdrucks; dagegen ist die weitläuftige und unnötige Spezifikation aβ im Stil des P von R hinzugefügt vgl. zu 67. Hinter וַיִּמַח (Qal) ist nach Budde S. 265f. das Subjekt יהוה einzusetzen; R hat, um den Zusammenhang zu erleichtern, יהוה gestrichen und וַיִּמָּח als Nifal lesen wollen. — Noch glatter würde der Text des J werden, wenn man umstellt: 23aα, wo die Handlung erzählt, 22, wo die resultierende Tatsache konstatiert wird.

8, 2b. 3a kann nicht die unmittelbare Fortsetzung des Vorhergehenden sein; sehr plausibel ist die Vermutung, dass die Zeitbestimmung **6a** ursprünglich vorangegangen ist, die dann von R dorthin versetzt worden ist, um die Chronologie von P und J einigermassen zu vereinigen, Wellhausen Composition S. 5. — **3a** J ‖ 3b. 5 P. — Zur Cstr. § 113u. — Es folgt nun bei J die hübsche Szene vom Aussenden der Vögel. Diese Szene indess hat zur Voraussetzung, dass die Arche nicht mehr schwimmt, sondern bereits festsitzt. Demnach muss inzwischen erzählt worden sein, dass die Arche beim Fallen der Wasser festsass, und auch der Ort — ein Berg — wird genannt worden sein, Wellhausen Composition S. 6. Aus 112 מִקֶּדֶם ist vielleicht zu schliessen, dass ein Berg im Osten (von Babylonien) genannt gewesen ist; das würde zur babylonischen Tradition passen vgl. unten. Da das folgende auffallend viele Worte von √ שלח hat 7. 8. 9. 10. 12,

— — — — — — 6b 'So wartete er sieben Tage', dann tat Noah das Fenster an der Arche, das er gemacht hatte, auf. 7 Und er schickte den Raben aus; der flog hin und her, bis das Wasser von der Erde ausgetrocknet war. 8 Und er schickte die Taube aus, um zu sehen, ob sich das Wasser von der Fläche des Erdbodens verlaufen hätte; 9 aber die Taube fand keinen Ort, da ihr Fuss ruhen konnte; so kam sie zu ihm in die Arche zurück, weil noch auf der Fläche der ganzen Erde Wasser war; da streckte er die Hand heraus, ergriff sie und nahm sie zu sich in die Arche. — 10 Hierauf wartete er nochmals sieben Tage, da schickte er abermals die Taube aus der Arche; 11 zur Abendzeit aber kam die Taube zu ihm zurück, und sieh da! sie hatte einen frischen Ölzweig im Schnabel. Daran erkannte Noah, dass sich das Wasser

---

könnte man als Namen des Landes etwa שֶׁלַח vermuten; שֶׁלַח Sohn Arpachšads 11 12. — Die folgende, liebevoll ausgeführte Szene 6b—12. 13b hat den Zweck, die überaus grosse Weisheit Noahs zu illustrieren: niemand in der Arche weiss, wo man sich befindet, und wie es draussen aussieht; und man wagt nicht, die Thür zu öffnen — dann könnte das Wasser vielleicht in grossen Strömen eindringen — oder das Dach abzunehmen — der Regen könnte ja wieder beginnen —; man sieht aus dem Fenster: aber von da sieht man nur den Himmel über sich. Was soll man nun tun? woran soll man erfahren, ob die Erde trocken ist? In dieser schwierigen Lage weiss der kluge Noah guten Rat: kann man nicht selber aussteigen, so kann man ja die Vögel auf Kundschaft senden. — Der folgende Zusammenhang wird durch die Aussendung des Raben 7 empfindlich gestört (Wellhausen Composition S. 15): 1) nach 8ff. hat Noah dreimal die Taube ausgeschickt: da handelt es sich um eine bestimmte Zahl und jedes Mal um dasselbe Tier (auch der keilschriftliche Text wie die Rezension des Berossus erzählen vom dreimaligen Aussenden von Vögeln); 2) dabei hat der Erzähler für eine schöne Steigerung gesorgt: das erste Mal kommt die Taube sofort zurück 8. 9; das zweite Mal kommt sie erst am Abend heim und mit einem Ölzweig 10f.; das dritte Mal kommt sie überhaupt nicht zurück 12. (Ähnliche Steigerungen auch in beiden babylonischen Traditionen.) In dies Schema fügt sich der Rabe, der hin und her fliegt, nicht ein. 3) Der Zweck der Aussendung, »um zu sehen, ob die Wasser abgenommen hätten«, wird erst 8, also nach Aussendung des Raben, angegeben. — Dieser Zug vom Raben stammt also nicht aus diesem J, aber aus einer verwandten Tradition; auch im keilschriftlichen Text wird u. a. ein Rabe ausgesandt. — Da Noah bei J vor dem zweiten Aussenden der Taube »noch sieben andere Tage wartet« 10, so muss er schon vorher, nach dem Aufsitzen der Arche, sieben Tage gewartet haben; eine Angabe darüber muss vor 6b gestanden haben und ist gegenwärtig durch 6a verdrängt, Dillmann. Diese ersten sieben Tage hat Noah sich also den Fall überlegt, bis er so weisen Rat fand. Die sieben Tage des Aufsitzens der Arche auch im Babylonischen. — 6b Vom Fenster wie vom Dach der Arche 13 muss J im Vorhergehenden, beim Befehl Gottes, die Arche zu bauen, gesprochen haben. — 7 »Der Rabe« d. h. der Rabe, der es gerade war § 126r. — Der Rabe flattert (in der Nähe der Arche) hin und her: er kann also schon ausserhalb der Arche existieren, aber hat noch keine sichere Stätte gefunden. Wie diese Variante weiter erzählt hat, ist nicht zu sagen. — 9 Daraus, dass die Taube sofort wiederkehrt, schliesst Noah, dass noch überall Wasser steht. Beachte die zierliche Schilderung, wie Noah die Taube einholt. מָנוֹחַ ist wohl eine Anspielung an den Namen נֹחַ; ebenso נִיחֹחַ 21 und וַתָּנַח 84 P. — 10 וַיָּחֶל, וַיִּיָּחֶל, 12; beide Male ist וַיְיַחֵל zu lesen, Olshausen. — 11 Zur Abendstunde, wo die Vögel sonst zu Neste fliegen, kommt die Taube zurück: also noch immer ist es ihr auf Erden nicht heimisch. Aber als sie kommt, sieh da (das Wort malt hübsch das freudige Erstaunen), da hat sie

von der Erde verlaufen hatte. — [12]Hierauf wartete er nochmals sieben Tage, da schickte er die Taube aus; dies Mal kam sie aber nicht wieder zu ihm. [13b]Da tat Noah das Dach vom Kasten und schaute aus, und sieh da! die Fläche des Erdbodens war trocken geworden!

— — — — — — — — — [20]Und Noah baute Jahve einen Altar und nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte Ganzopfer dar auf dem Altar. [21]Als Jahve aber den lieblichen Geruch roch, sprach Jahve bei sich selbst: ich will hinfort den Erdboden nicht mehr verfluchen um des Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist doch böse von Jugend auf. Ich

---

einen frischen Ölzweig im Schnabel: also schon ragen Bäume über das Wasser heraus. Der Ölzweig ist frisch, eben abgebrochen; sonst würde er ja nichts beweisen. — Warum gerade ein Ölzweig? Man darf vermuten, dass diese Taube mit dem Ölzweig im Schnabel ursprünglich noch mehr bedeutet, als aus dem Text des J erkenntlich ist: sie ist wohl Symbol eines Gottes; demnach würde der Zusammenhang hier ursprünglich etwa gewesen sein: der Gott giebt seinem Schützling so ein Zeichen, dass er nahe ist und für ihn sorgt. Bei den Griechen war der Ölzweig Symbol des Friedens. — **12** Zum dritten Mal ausgesandt kommt die Taube nicht wieder: demnach muss es draussen trocken geworden sein. Da wagt es Noah **13b** (J || 14 P) die Decke abzutun, um auszuschauen, und sieh da! welche Freude! Die Erde ist wirklich trocken! Er hat also richtig geraten! Ja, wer so klug wäre wie Vater Noah! Auch im Babylonischen wird die Klugheit des Helden der Sintflut verherrlicht. — Jetzt fehlt der Bericht darüber, wie Noah samt allen, die bei ihm sind, aus dem Kasten geht. Dann folgt **20—22**. Das Erste, was Noah nun tut, ist, dass er einen Altar baut und opfert. Das ist antik gedacht. Derselbe Zug in der babylonischen, griechischen und indischen Flutsage. Er opfert — wie das folgende zeigt —, weil der Gott, der bisher so schrecklich den Menschen gezürnt hat, auch ihm unheimlich ist, um so den Rest seines Zorns zu stillen. — Dass Noah auch einen Altar baut, ist ein nebensächlicher Zug; ohne Altar kann man nicht opfern. — Da es damals so wenig Tiere giebt, so ist sein Opfer von allen Tieren besonders wertvoll. Natürlich waren es nur reine Tiere, die Noah opfert: die israelitische Opfersitte wird von J als selbstverständlich, auch für die Urzeit vorausgesetzt. — Er opfert sie als עֹלֹת d. h. ganz, er selbst isst nichts davon; solches Ganzopfer bringt man bei ganz besonderen Gelegenheiten, z. B., wenn es sich um göttlichen Zorn handelt II Sam 24 25. Zu der Vertraulichkeit des זֶבַח, von dem Gott und Mensch gemeinsam essen, ist jetzt nicht die Zeit. — **21** Zur folgenden Szene vgl. den Schluss der babylonischen Sintflutsage vgl. unten. — Diese Schilderung der »Reue« d. h. des Stimmungswechsels Jahves ist höchst antik gedacht. Jahve — so dürfen wir das Ganze uns ausmalen — hat bisher furchtbar gezürnt und alle Menschen vernichtet; jetzt, da er seinen Zorn entladen hat, ist er für mildere Stimmungen zugänglich geworden. Nun dringt zur rechten Zeit »der Duft der Beruhigung« in seine Nase. Da weicht der Zorn, und er kommt auf gnädige Erwägungen: ich will es nicht wieder tun; denn es hilft doch nicht; der Mensch ist nun doch einmal böse von Jugend auf. Die Bosheit der Menschen, die ihn zu einem so furchtbaren Strafgericht entflammt hat, beschliesst er jetzt als unabänderlich zu ertragen oder wenigstens nicht mit so furchtbarem Gericht heimzusuchen. Diese Stelle ist also wichtig für das Verständnis des alten »Sühnopfers«. — Dass Gott das Opfer riecht, wird im AT nur hier erzählt. רֵיחַ הַנִּיחֹחַ ist noch in spätester Zeit Opferterminus. — »Ich will die Erde nicht wieder verfluchen« ein charakteristisch-antiker Ausdruck: Fluchen heisst durch (wirkende, Zauber-) Worte Böses antun; Jahve hatte die Flut durch sein Wort herbeigerufen, den Regen über die Erde hergeflucht. —

will hinfort nicht mehr alles Lebendige umbringen, wie ich getan habe. 22 Fortan sollen, so lange die Erde steht, nicht mehr aufhören

Säen und Ernten, Frost und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht!

Die Aussage über die menschliche Sündhaftigkeit enthält natürlich das Dogma von der Erbsünde nicht, aber spricht eine Betrachtung des menschlichen Lebens aus, die in einem späteren, tieferen und reflektierenderen Zeitalter zu diesem Dogma führen sollte. — 21b Der Ausdruck wird jetzt immer voller und poetischer und enthält in 22 deutlich erkennbare feste Rhythmen. Daher ist nicht wunderlich, dass 21b, wie es die hebräische Poesie liebt, im Ausdruck 21a parallel ist. Die Bedenken Holzingers gegen die Echtheit von 21a, das formell zu 21b, sachlich zu 22 Dublette sei, und in dem der Ausdruck קַלֵּל »übertreibend« und »ungenau« (nach Budde ZAW 1886 S. 37) sei, sind also nicht haltbar. — Der Verfasser meint nicht etwa, dass Jahve fortan gegen die Sünde der Menschheit gleichgültig sein wolle; aber er meint, ein allgemeines Weltgericht sei nicht wieder zu erwarten, und lässt dies durch Jahven selbst in der feierlichsten Weise aussprechen. Dieser Zug der Sage wird zitiert von Jes 54 9. Diese Anschauung vom Weltlauf ist von der prophetischen (und späteren apokalyptischen) eschatologischen Erwartung spezifisch verschieden. — **22** »Alle Tage der Erde« d. h. ewig. — Ball zieht für עֹד die Aussprache עַד vor. — קַיִץ Hochsommer, חֹרֶף Spätherbst, Winter. — In feierlichen Rhythmen klingt die Sage grossartig aus. Sonst pflegen die Sagen gewöhnlich nicht auf der Höhe der Empfindung, sondern in voller Ruhe und Gelassenheit zu schliessen; charakteristische Beispiele sind 22 19 21 22 und besonders der Schluss der Josephgeschichten 50. Ebenderselben Art aber wie dieser Schluss der Sintflutsage ist auch 9 25—27 und 15 18: solche Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel machen also auf den Hörer um so grösseren Eindruck. — Ein weiterer Schluss ist also nach diesen Worten nicht mehr zu erwarten; für Wellhausens (Prolegomena[4] S. 317) Vermutung, dass J (wie P 9 12ff.) jetzt noch das Zeichen des Regenbogens gehabt habe, spricht nichts; der Regenbogen fehlt auch im Babylonischen.

Über die Sintflutsage bei J.

1) Die Erzählung ist uns in J nicht in uralter Gestalt überliefert: die Jahveerscheinung 7 1 ist ganz inkonkret; ebenso die Schilderung der Sündhaftigkeit der Menschheit; besonders wird der Untergang alles Lebendigen recht farblos geschildert. Noah gilt, wie die späteren Sagen es lieben, als Ideal eines Frommen, hier speziell als Glaubensheld; aber von dieser Schilderung Noahs sticht die Szene vom Aussenden der Vögel eigentümlich ab, die Noahs Klugheit verherrlicht: beides, Noahs Glaubensgehorsam und seine Klugheit, will sich in den gegenwärtigen Traditionen nicht recht zu einem Gesamtbilde vereinigen. Ferner hat die älteste Tradition, wie wir aus 6 9 wissen, von dem vertrauten Umgang Gottes mit Noah geredet; das ist bei J ganz zurückgetreten. Ältere Tradition hat ferner die Flut mythologisch erklärt: die grosse Tiefe und die Fenster des Himmels taten sich auf 7 11; J dagegen erzählt viel nüchterner von einem 40 tägigen Platzregen. — Anderseits hat J auch einige uralte Züge: dass Jahve selber die Arche zuschliesst 7 16, dass Jahve durch den lieblichen Duft des Opfers sich umstimmen lässt 8 21f.; sehr alt ist auch die Szene vom Aussenden der Vögel, die sich durch ihre frische Anschaulichkeit von dem Übrigen stark unterscheidet, in die Komposition des Ganzen nicht recht passt (die Szene ist im Verhältnis zum Übrigen bei weitem zu lang) und einen anderen, viel weltlicheren Ton anschlägt. Ein Zeichen uralter Tradition ist es auch, dass die Sage einige Termini enthält, die speziell zu dieser Geschichte gehören: מַבּוּל »Sintflut« (wohl verwandt mit abûbu, dem term. techn. für die babylonische Sintflut) und תֵּבָה »Arche«; Beispiele ähnlicher Termini sind תְּהוֹם »Urmeer«, תֹהוּ וָבֹהוּ

»Chaos«; ברא schaffen«, אד 26 גַּן־עֵדֶן, הֲפֵכָה von Sodom und Gomorrha Gen 19 25, alles in uralten Traditionen.

Danach dürfen wir schliessen: a) dass die Tradition von der Sintflut in Israel uralt ist, und b) dass die gegenwärtige Gestalt der Sage in verhältnismässig jüngere Zeit gehört. c) Diese ältere Tradition aber dürfen wir uns nach Analogie der Szene vom Aussenden der Vögel viel weltlicher vorstellen; die beiden Prädikate Noahs, dass er klug, und dass er Liebling eines Gottes ist, werden dadurch ihre Einheit gefunden haben, dass der Gott eben wegen dieser Klugheit an Noah sein Wohlgefallen hat. Auch die plötzliche Umstimmung des Gottes, der im Anfange der Geschichte ganz anders denkt als beim Schlusse, wird dort besser motiviert gewesen sein. — Da eine Überschwemmungssage kaum aus kanaanäischem Klima zu erklären ist, und da anderseits die Tradition selbst die Sage im Osten lokalisiert (vgl. zu 8 4 11 2), so würden wir, auch ohne jedes andere Zeugnis, babylonischen Ursprung der Sage annehmen. Auch die Termini מַבּוּל und תֵּבָה, die beide wohl Fremdworte sind, führen auf fremdländische Herkunft der Erzählung.

2) Diese Schlüsse werden uns in wünschenswertester Weise durch die babylonische Tradition bestätigt, die wir aus Berossus (bei Eusebius Chronicon I S. 19ff. ed. Schoene, Fragm. hist. graec. II S. 501f.; vgl. Usener Sinthflutsagen S. 13f.) und neuerdings aus dem keilinschriftlichen Bericht kennen.

Berossus erzählt: Dem zehnten babylonischen Könige, Xisuthros, erschien Kronos im Schlafe und verkündigte ihm, dass die Menschen am 15. Daesius durch eine Flut zugrunde gehen würden. Er gebot ihm, alle heiligen Schriften, Anfang, Mitte und Ende, in der Sonnenstadt Sippara zu vergraben; dann solle er ein Schiff bauen und es mit seinen Angehörigen und nächsten Freunden besteigen; Speise und Trank hineintun, auch allerlei Tiere, geflügelte und vierfüssige. Werde er befragt, wohin er schiffe, solle er sagen: zu den Göttern, um sie zu bitten, den Menschen Gutes zu tun. — Er gehorchte und baute ein Schiff, 15 Stadien lang, 2 Stadien breit; brachte alles, wie ihm befohlen war, zusammen und bestieg es mit Weib, Kindern und nächsten Freunden. Als die Flut geschehen war und alsobald aufhörte, entliess Xisuthros einige Vögel. Die aber fanden weder Nahrung noch Rastort und kehrten wieder ins Schiff zurück. Nach einigen Tagen entliess Xisuthros wiederum Vögel; auch dies Mal kamen sie wieder zurück, aber mit Schlamm an den Füssen. Zum dritten Male ausgesandt, kehrten sie nicht wieder zurück. Daran erkannte Xisuthros, dass das Land wieder hervorgetreten sein müsse, und nahm einige der Fugen des Schiffes auseinander. Da sah er, dass das Schiff an einem Berge gestrandet war; stieg aus mit Frau, Tochter und Steuermann, küsste die Erde, baute einen Altar, opferte den Göttern und verschwand dann mitsamt den Ausgestiegenen. — Als er nicht wieder kam, stiegen auch die Andern aus, suchten ihn und riefen ihn bei Namen. Er zeigte sich ihnen nicht mehr; aber eine Stimme erscholl aus der Luft, die ihnen befahl, sie müssten Gottesfurcht üben; denn auch er gehe jetzt seiner Gottesfurcht wegen hin, um bei den Göttern zu wohnen; dieselbe Ehre sei auch seinem Weibe, seiner Tochter und dem Steuermann zu teil geworden. Weiter befahl er ihnen, sie sollten wieder nach Babylon gehen; die vergrabenen heiligen Schriften aus Sippara holen und den Menschen übergeben; das Land, da sie wären, sei ein Teil Armeniens. — Als sie das vernommen, opferten sie den Göttern und wanderten zu Fuss nach Babylon. Von dem Schiff ist noch ein Teil auf den kordyäischen Bergen von Armenien vorhanden; manche holen sich davon Asphalt, den sie davon abkratzen und als Amulett gebrauchen. Jene kamen nach Babylon, gruben die Schriften von Sippara aus, gründeten Städte, errichteten Heiligtümer und bauten Babylon aufs Neue.

Bei Abydenus, dessen Bericht auf Berossus zurückgeht, heisst der Held der Sintflut Sisithros (Fragm. hist. graec. IV S. 281; vgl. Usener S. 14f.).

Der keilinschriftliche Text, der aus der Bibliothek Assurbanipals stammt, ist durch George Smith 1872 entdeckt worden. Übersetzungen von Haupt bei Schrader KAT² S. 55ff., Jensen Kosmologie der Babylonier S. 367ff., A. Jeremias Izdubar-Nimrod,

eine altbabylonische Heldensage S. 32ff., in meinem Werke »Schöpfung und Chaos« S. 423 ff. von Zimmern und wieder von Jensen KB VI 1 S. 231ff. — Die Sintflutsage ist hier überliefert als eine lose eingefügte Episode des babylonischen Nationalepos von Gilgameš, Königs von Uruk (Erech). Gilgameš, von Ištar mit Krankheit geschlagen, sucht seinen Ahn UT-napištim (die phonetische Lesung des Ideogramms UT ist noch nicht sicher), mit Beinamen Atra-ḫasîs (der sehr Gescheite, d. i. wohl in der Umkehrung Ḫasîs-atra = Xisuthros bei Berossus) auf, der zu den Göttern entrückt, an der Mündung der Ströme wohnt, um von ihm zu erfahren, wie er Heilung gewinnen könne. Auf seine verwunderte Frage, warum er ihn, den Uralten, so jugendlich sehe, erzählt dieser ihm die Sintflutgeschichte: Einst hatten die Götter der Stadt Šurippak beschlossen, die Stadt durch eine Flut zu vernichten. Ea aber, der in ihrem Rate gesessen hatte, wollte seinen Liebling UT-napištim erretten, anderseits aber scheute er sich vor den Göttern, ihr Geheimnis einem Menschen zu offenbaren. Da fand »der Herr der Weisheit« klugen Rat: er erschien ihm in der Nacht, während der im Rohrhause schlief, und befahl — dem Rohrhause ein Schiff zu bauen!

Rohrhaus, Rohrhaus! Wand, Wand!
Rohrhaus höre! Wand vernimm!
Du Mann aus Šurripak, Sohn des Ubaratutu,
zimmre (?) ein Haus, baue ein Schiff,
verlass deine Habe, denke an dein Leben!
lass allen Besitz und rette dein Leben!

Auch über die Masse des Schiffes sagt er ein Wort und befiehlt, allerlei Lebenssamen auf das Schiff zu bringen. — Der Mensch aber, seines klugen Schutzgottes würdig und selber »sehr gescheit«, »versteht ihn wohl«. Auf seine Frage erhält er noch Bescheid, was er den Mitbürgern sagen soll: er sei Bêl, dem Gott der Erde, feind, und fahre deshalb jetzt zum Ozean herab, um bei Ea, seinem Herrn, zu wohnen; und, grausam genug, soll er hinzufügen, dann werde sie Bêl mit reichem Segen überschütten. — Am Morgen macht er sich an die Arbeit; die Arche wird 120 Ellen hoch (?) und 120 Ellen breit (?), in verschiedene Abteilungen geteilt und mit Ruder (?) versehen. Grosse Massen von Erdpech (kupru = כֹּפֶר 6 14) und Asphalt verlädt er in das Schiff. Während des Baues bringt er grosse und feierliche Opfer dar, wohl damit die Götter sein Werk nicht stören. Am [siebenten ?] Tage ist das Schiff fertig. Dann bringt er auf das Schiff seine ganze Habe, an Silber und Gold und jeglichem Lebenssamen, seine Familie und sein Gesinde, auch Tiere des Feldes und Werkmeister aller Art. (Ein neuerdings gefundener Text enthält wahrscheinlich die genauen Masse der Arche und das Inventar derselben vgl. Jensen KB VI 1 S. 487. 491.) Einen Zeitpunkt hat Šamaš festgesetzt, wann die Flut eintreten sollte. Als dieser Zeitpunkt eintritt, da geht UT-napištim selber ins Schiff.

Ich trat in das Schiff, verriegelte das Thor.
Dem Lenker des Schiffes, Puzur-Bêl, dem Schiffer,
übergab ich die Arche samt allem, was darinnen.
Sobald das erste Morgenrot erschien,
stieg auf vom Horizont eine schwarze Wolke.
Hadad donnert mitten darinnen,
Nebo und Marduk schreiten voran. — —
Die Anunnaki heben die Fackeln hoch,
durch ihren Glanz erhellen sie das Land.
Hadad's Ungestüm dringt bis zum Himmel,
alle Helligkeit wandelt sich in Nacht. — —
Die Wasser aber
drangen wie ein Schlachtsturm auf die Menschen ein.
Nicht sieht einer den andern mehr,
nicht werden erkannt die Menschen vom Himmel.

Die Götter fürchteten sich vor der Sintflut,
flohen, stiegen zu Anu's Himmel.

Nun folgt eine charakteristische Szene: die Götter kauern wie Kettenhunde nieder. Laut beklagt Ištar den Untergang der Menschen, zu dem sie selber mit geraten hat. Und mit ihr jammern die Anunnaki. — Als der Sturm sechs Tage und Nächte gewütet hat, lässt das Wetter nach.

Da ich blickte auf das Meer, herrschte Stille,
denn alle Menschen waren wieder zu Erde geworden. —
Ich öffnete das Fenster, das Licht fiel auf meine Wange,
ich kniete nieder, sass weinend da,
über meine Wange flossen meine Thränen,

Als UT-napištim nun ausschaut, da taucht nach 12 (Doppelstunden?) Land auf; der Berg Niṣir (= den kordyäischen Bergen des Berossus?) hält das Schiff fest, sechs Tage lang.

Als der siebente Tag herankam:
tat ich eine Taube hinaus und liess sie los,
es flog die Taube hin und her;
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da tat ich eine Schwalbe hinaus und liess sie los;
es flog die Schwalbe hin und her,
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da tat ich einen Raben hinaus und liess ihn los,
es flog der Rabe, sah das Wasser abnehmen,
frass, watete (?), krächzte, kehrte aber nicht zurück.

Da lässt er alles hinaus und bringt ein Opfer dar, von stark riechendem Räucherwerk, um die Götter anzulocken.

Die Götter rochen den Duft,
die Götter rochen den süssen Duft,
die Götter scharten sich wie Fliegen um den Opferer.

Auch Ištar kommt und erklärt, dass Bêl, der Anstifter der Sintflut, nichts vom Opfer geniessen soll. Schliesslich kommt Bêl selber; grimmig fährt er los:

wer ist da mit dem Leben davongekommen?
nicht sollte entrinnen ein Mensch dem Verderben!

Ninib rät richtig auf Ea, der diese Rettung bewirkt habe.

Da öffnete Ea den Mund und sprach,
sagte darauf zu dem Kriegsheld Bêl:
Ei du Klügster der Götter, du Kriegsheld!
wie thöricht warst du, eine Sintflut anzurichten!
Dem Sünder lege seine Sünde auf,
dem Frevler lege seinen Frevel auf;
aber hab Nachsicht und vertilge nicht gleich, habe Geduld und vernichte nicht ganz!

Anstatt eine Sintflut anzurichten, kann er ja Löwen, Leoparden, Hunger oder Pest senden und unter den Menschen aufräumen! aber nicht gleich eine Sintflut, die alles verdirbt! Schliesslich bekennt Ea halb und halb, dass er an der Rettung nicht unbeteiligt ist:

Nicht ich habe eröffnet den Rat der grossen Götter,
dem Sehr-gescheiten sandt ich Träume, so hörte er vom Götterrat.

So ist Bêl besänftigt und grossmütig tut er jetzt für den Geretteten ein Übriges. Er ergreift ihn und sein Weib bei der Hand und spricht die segnenden Worte, durch die er die Beiden zu den Göttern erhebt und ihnen den Wohnsitz an der Mündung der Ströme anweist.

Ausser diesem Texte sind noch Reste einer anderen, ähnlichen Version erhalten KB VI 1 S. 255f. — Schliesslich ist neuerdings ein weiteres Fragment veröffentlicht

KB VI 1 S. 288ff., das laut Unterschrift bereits aus der Zeit Ammizaduga's, eines der Nachfolger Hammurabi's (ca. 2200) stammt, und das ebenfalls von der Flut und von Atrahasîs als dem Helden der Flut handelt. Die Tatsache, dass es eine solche dritte Rezension gegeben hat, ist für die Beurteilung der Tradition sehr wichtig; wenn auch bei dem fragmentarischen Zustand dieses Textes bis jetzt nicht viel Einzelheiten daraus zu entnehmen sind. — Über die übrigen Atrahasîs-Mythen vgl. Zimmern ZA XIV S. 277ff. und Jensen KB VI 1 S. 274ff.

3) Die Ähnlichkeit der babylonischen Erzählungen mit den hebräischen ist sehr gross. Die keilinschriftliche Sage stimmt mit der des J im Gange der Handlung vielfach überein: ein Gotteszorn ist die Ursache der Flut. Die Rettung wird durch eine Gottesoffenbarung bewirkt, in der zunächst nur der Bau eines Schiffes befohlen, und von der Flut selber nichts gesagt wird. Das Schiff [in Stockwerken gebaut, mit Asphalt verpicht — so P; dasselbe wird aber auch J gesagt haben] hat Thür und Fenster. Hinein kommt die Familie, Vieh und Tiere des Feldes. Zuletzt geht der Held selber hinein; die Thüre wird geschlossen. Jetzt kommt die Flut. Die Arche schwimmt. Die Menschen sterben. Das Schiff strandet auf einem Berge. In schwieriger Lage weiss der Held Rat und erkennt an dreimaligem Aussenden von Vögeln, dass die Erde trocken geworden ist. Namentlich diese Szene, die auch bei Berossus erhalten ist, zeigt sehr nahe Verwandtschaft der Sagen. [Dann nimmt er das Dach ab — so bei J und Berossus.] Ausgestiegen, opfert der Held den Göttern. Die Götter »riechen den Duft« — hier eine wörtliche Übereinstimmung — und versprechen, keine Flut mehr zu senden. — Aus der Tradition des Berossus kommt noch hinzu, dass auch Xisuthros der zehnte in seiner Reihe ist wie Noah im Sethitenstammbaum; und dass der Landungsort Armenien ist, wie bei P »Ararat«.

So grosse Ähnlichkeit ist kein Zufall. Von einer Herübernahme aus hebräischer Tradition kann nicht im Ernste die Rede sein. Vielmehr ist aus dem allgemeinen Gange der Geschichte das Umgekehrte zu postulieren. Vor allem aber führt das Lokalkolorit der Sage auf das untere Babylonien als ihre Heimat: solche Überschwemmungen giebt es unter allen in Betracht kommenden Ländern nur in dem Alluviallande des Unterlaufes von Euphrat und Tigris vgl. Zimmern Urgeschichte S. 38. Dass diese Behauptung richtig ist, lehren besonders deutlich gewisse Züge der hebräischen Sage, die erst aus der babylonischen ihr rechtes Licht empfangen: hier sind die beiden Prädikate des Helden, der sehr klug und zugleich Liebling des Gottes ist, nicht mehr in Dissonanz, sondern sie gehören zusammen: denn der Gott ist selber »der »Herr der Weisheit«; er liebt und schützt den »Sehr Gescheiten« wie Athene, die Göttin der Weisheit, den klugen Odysseus liebt und schützt. Und die bei J befremdende plötzliche Umstimmung des Gottes erklärt sich im Babylonischen aus Bêls jähem Charakter und aus Eas weisen, beschwichtigenden Vorstellungen.

Anderseits ist die Verschiedenheit beider Sagen ungeheuer gross. Der Polytheismus, der im Babylonischen aufs stärkste hervortritt, ist in der israelitischen Tradition völlig weggefallen. »Die Götter des babylonischen Berichts sind ächt heidnisch in ihrem Lügen und Lügenlassen, in ihrer Gier gegenüber dem Opfer, ihren Händeln, in der Willkür, mit der sie mit den Menschen umspringen, und im Umschlagen ihrer Launen. Wie weit davon ist der Gott entfernt, der ein Gericht über die Menschen kommen lässt nach seiner Gerechtigkeit, der der Mensch in seinem Gewissen zustimmen muss« (Holzinger). Besonders der letzte Punkt ist sehr bedeutsam: von der tiefen Sündenerkenntnis, mit der sich der Hebräer vor Gottes Gerichte beugt, ist in der babylonischen Sage keine Rede. — Sehr charakteristisch ist auch die Motivierung des in beiden Sagen hervortretenden Zuges, dass der Gott zuerst nur den Bau des Schiffes befiehlt, ohne das Bevorstehn einer Flut zu offenbaren; im Babylonischen geschieht dies, weil der Gott sich scheut, dies Geheimnis der Götter geradezu zu verraten, im Hebräischen aber, weil der Gott so den wahren Gehorsam des Menschen erproben will. Wie unermesslich viel höher

steht also die hebräische Sage als die babylonische! Sollen wir uns also nicht freuen, dass wir an dieser babylonischen Parallele einen Massstab gefunden haben, um die eigentümliche Hoheit des Gottesgedankens in Israel abzuschätzen, der solche Kraft besitzt, dass er das Fremdartigste und Abstossendste in dieser Weise läutern und umprägen konnte? — Und auch dies dürfen wir sagen, dass uns die babylonische Sage im hohen Grade barbarisch vorkommt, während die hebräische uns bei weitem mehr menschlich nahe ist: wenn wir nun auch hier abziehen müssen, dass wir an die hebräischen Sagen von Jugend auf gewöhnt sind, so lernen wir doch an solchem Beispiel, dass wir in unserer ganzen Anschauungswelt bei weitem mehr diesen Hebräern verdanken als jenen Babyloniern. — Freilich, was die hebräische Sage so an religiösem Inhalt gewonnen hat, das hat sie in der Form verloren: die babylonische Sage atmet eine wilde, groteske, aber doch eine uns faszinierende Poesie; die hebräische hat das brennende, mythologische Kolorit aufgegeben, aber sie ist dabei schlichter, ärmer, prosaischer geworden. Auch dem Stil nach unterscheiden sich beide sehr stark: die babylonische ist uns in der Form der Kunstdichtung erhalten, mit anderen Sagen zu einem Epos verschmolzen, in ziemlich strengen rhythmischen Formen, die hebräische aber in der Form der Volkssage, nach alter Art für sich stehend, in sehr losen Rhythmen. — Gegenüber dem Keilschrifttexte ist die hebräische Sage auch reflektierter: während dort nur eine Stadt von der Flut betroffen zu werden scheint, tritt bei J und P deutlicher hervor, dass die Flut über die ganze Welt ergeht; daher rettet dort der Held vor allem seinen eigenen Besitz, hier aber sorgt er im Auftrag seines Gottes für die Weiterexistenz der Tierwelt. Doch wird dies nicht spezifisch hebräisch sein, denn schon bei Berossus scheint Ähnliches vorzuliegen. — Interessant ist, dass in den babylonischen Rezensionen auch Werkmeister in die Arche mitkommen; nach Berossus werden sogar Schriften gerettet, die über »Anfang, Mitte und Ende der Dinge« handeln. Auch sonst hören wir in der babylonischen Litteratur häufig, dass die »Wissenschaft« auf die Zeit lâm abûbi »vor der Sintflut« zurückgeht. Damit stimmt die Oannes-Legende bei Berossus überein und das von Zimmern Beiträge II S. 116f. A. a) über En-me-dur-an-ki (*Ευεδωραχος* des Berossus) (= Henoch) Festgestellte. Es ist sehr charakteristisch, dass die hebräischen Sagen von diesem Interesse der babylonischen Flutsage für die Fortexistenz der Kultur und der Bücher nichts wissen. Die hebräische Tradition zeigt sich darin als die des unkultivierteren Volkes.

4) Wie ist der Übergang der babylonischen Sage an die israelitische Tradition vorzustellen? Manche Forscher sind geneigt gewesen, an eine unmittelbare Übernahme des babylonischen Stoffes durch einen hebräischen Schriftsteller zu denken, P. Haupt Sintfluthbericht 1881 S. 20, Usener Sinthflutsagen S. 256, vgl. auch Stade ZAW 1895 S. 160, der seine Vorlage »rücksichtslos umgestaltet« habe, Budde S. 457, und wohl gar eine bestimmte, politische Gelegenheit zu nennen, bei der die Sage zu Israel gekommen wäre. Und weil die Sintflutsage erst im Exil von Ez 14$_{14.20}$ und Jes 54$_9$ erwähnt werde, hat man vermutet, sie sei erst damals oder etwa ein oder anderthalb Jahrhunderte früher, zur Zeit der assyrischen Herrschaft in Israel eingewandert. So denken Friedr. Delitzsch Paradies S. 94 und P. Haupt Sintfluthbericht S. 20 an das Exil, Budde Urgeschichte S. 515f. denkt (unter Kautelen) an die Zeit des Ahas, Kuenen ThT XVIII S. 167ff. und Stade Gesch. Israels I S. 631 an die des Manasse, Kosters ThT XIX S. 325ff. 344 an die Gesandtschaft Merodach-Baladans an Hiskia. Alle diese, aus einer einseitig litterarkritischen Betrachtung hervorgegangenen Behauptungen müssen von dem Sagen- und Religionsforscher aus prinzipiellen Gründen bekämpft werden: Bei der Geschichte der Tradition der Sagen darf man nicht nur an die Schriftsteller, von denen wir die Sagen haben, denken, sondern viel mehr an die mündliche Tradition, aus der die Sagenschriftsteller schöpfen vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 135. Sagen wandern von einem Volk zum andern nicht sowohl bei bestimmten, mit Jahreszahl anzugebenden politischen Gelegenheiten, sondern in Kulturepochen, bei Gelegenheit des Handels und Verkehrs. Die babylonischen Sagen werden nach Kanaan gekommen sein, sei es in ältester Zeit, als

Babylonien in später nie mehr erreichter Weise Kanaen direkt beeinflusste, d. h. also in der Tell-amarna-Periode und der vorhergehenden Zeit, sei es später durch aramäische oder phönizische Vermittelung, also damals in mancherlei Zwischenstufen. Der Beweis aber ex silentio, den man in der AT.lichen Forschung so vielfach anwendet, und der hier die Jugend der Sintflutsage beweisen soll, darf im AT. nur mit allergrösster Vorsicht geführt werden: wir wissen über das alte Israel auf vielen Gebieten viel zu wenig, als dass wir aus unserem Nichtwissen allein in den meisten Fällen irgend etwas Sachliches schliessen dürften. — Demnach ist direkte Übernahme und Überarbeitung der babylonischen Sage durch einen israelitischen Schriftsteller sehr unwahrscheinlich; eine Betrachtung der religiösen Art dieser Schriftsteller aber zeigt, dass diese Hypothese ganz unmöglich ist: ein Mann, wie dieser Erzähler der Sintflutgeschichte, würde, wenn er den babylonischen, von grassester Mythologie erfüllten Stoff gekannt kätte, nur Abscheu davor empfunden haben vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 145. Ferner lehrt der Vergleich zwischen der babylonischen und der so ganz andersartigen israelitischen Erzählung, dass zwischen beiden eine lange Geschichte in der Mitte liegen muss vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 143f. Schliesslich zeigen die erhaltenen Varianten (im Babylonischen drei Keilschriftrezensionen und die Sage bei Berossus, im Hebräischen das Fragment einer anderen Tradition zu J 8 7 und die Vorlage des P), dass es sich hier nicht um zwei Schriftsteller, sondern um verwandte Traditionen handelt. — Ebenso ist die Behauptung, dass die Sage erst relativ spät zu Israel gekommen sei, abzuweisen. Die sämtlichen sonstigen Sagenstoffe, die J in der Genesis enthält, stammen aus sehr alter Zeit. Die Sintflutsage selbst hat bei J einige uralte Züge vgl. oben S. 59. Ferner ist diese späte Übernahme aus inneren Gründen sehr unwahrscheinlich: dergl. fremde Stoffe können nicht in einer Zeit eingewandert sein, als man im erbittertsten Kampfe gegen die fremden Religionen stand, sondern müssen aus einer Zeit stammen, wo man den Fremden gegenüber noch unbefangener war. Dass die Flutsage aber in der uns erhaltenen Litteratur so spät erwähnt wird, beweist gar nichts; denn was würden wir denn von der Ursage und der Vätersage ohne die Genesis wissen! Wir haben aus der alten Zeit Gesetze, einige Lieder, Erzählungen, prophetische Schriften: alle diese Stücke liegen ihrer Art nach von den Sagen der Genesis weit ab, und es ist sehr begreiflich, dass wir so wenig Anspielungen an solche Sagen haben. — Gegen diese Annahme ist um so weniger etwas einzuwenden, als wir jetzt aus den Tell-amarna-Briefen wissen, dass Kanaan schon um die Mitte des zweiten Jahrtausends mit babylonischer Kultur erfüllt gewesen ist vgl. Winckler Altorientalische Forschungen I S. 140ff. und »Schöpfung und Chaos« S. 150f.; dieser babylonische Einfluss beschränkt sich aber nicht nur auf die älteste Zeit Israels, sondern ist durch Vermittelung der Aramäer und Phönizier in Kanaan lebendig geblieben. Als die Israeliten in die kanaanäische Kultur hineinwuchsen, werden sie diese Urmythen übernommen haben. Ein genauerer Termin ist natürlich nicht zu geben. Doch steht nichts im Wege, an die Zeit der späteren »Richter« und an die der älteren Könige Israels zu denken.

5) Ausser den babylonischen und hebräischen Traditionen sind uns noch einige andere erhalten, die uns den Weg, den der babylonische Mythus gegangen ist, veranschaulichen. Nach Lucian de dea Syria 12f. ging die Sage, dass die Wasser der Sintflut sich in einem Erdspalt unter dem Tempel der Derketo in dem syrischen Hierapolis (Bambyke) verlaufen hätten. Einst sei die Bosheit der Menschen so gross geworden, dass sie vernichtet werden mussten. Da öffneten sich die Quellen der Erde und die Schleussen des Himmels; die ganze Erde wurde vom Wasser bedeckt, und alle Menschen ertranken. Nur Deukalion wurde seiner Frömmigkeit wegen in einem grossen Kasten samt seinen Weibern und Kindern gerettet. Und als er einstieg, kamen alle Arten von Vierfüsslern, zahmen und wilden, Schlangen und was sonst auf Erden lebt, paarweise heran; er nahm sie alle auf und keines lohnte ihm mit Undank, sondern grosse Freundschaft war von Gottes wegen unter ihnen. In dem einen Kasten trieben alle dahin, so lange die Flut anhielt. Nachdem aber das Wasser durch den genannten Schlund abge-

laufen war, schloss Deukalion die Truhe auf, errichtete Altäre und gründete über dem Erdschlund den heiligen Tempel der Göttin (nach Usener Sintflutsagen S. 47). Den Held dieser Geschichte nennt der Erzähler Deukalion *τὸν Σκυθέα*, was Buttmann Mythologus I S. 192 gut zu *τὸν Σισυθέα* verbessert hat. Hellenistisch ist an dieser Überlieferung nach Usener's (Sintfluthsagen S. 47 f.) Urteil nichts als der Name »Deukalion«; im übrigen ist es die babylonische Sage, die hier an einem syrischen Heiligtume lokalisiert ist. Die Sage ist in dieser Gestalt in einigen Stücken der Rezension des P ähnlich (die Quellen der Erde und die Schleussen des Himmels, je zwei von allem Getier). Hierapolis liegt auf dem Wege von Babylonien nach Kanaan.

Die Stadt Apameia in Phrygien führt den Beinamen *Κιβωτός* »Arche«. Auch hier muss also die Sintflutsage lokalisiert gewesen sein. Auch sonst erzählte man sich in Phrygien von der Flut: der alte König Nannakos soll um ihre Abwendung gebetet haben Zenob. prov. 6, 10 vgl. Usener S. 49f. Auf Münzen von Apameia unter Septimius Severus u. a. sieht man den Ausgang aus der Arche abgebildet; die Arche trägt den Namen *ΝΩΕ*. Abbildungen bei Riehm HW Art. Noah und Usener S. 48. Ob aber der Name »Noah« hier wirklich alte, einheimische Tradition gewesen ist, ist zum mindesten höchst zweifelhaft; es besteht die Möglichkeit, dass er erst durch Juden, die damals Kleinasien überschwemmten, der schon vorhandenen Tradition hinzugefügt worden ist vgl. Usener S. 50.

Eine andere Spur führt nach Vetulonia in Etrurien; daselbst ist in einem Grabe, das aus dem 7. Jahrh. vor Christus stammen soll, eine »Arche Noä« gefunden d. h. ein Schiff aus Bronze, auf dem allerlei Tiere stehend abgebildet sind. Das Schiff stammt aus phönizischer Kunstübung. Ein ähnliches Schiffchen ist auch in Sardinien gefunden. Vgl. Usener Sintflutsagen S. 248ff., woselbst eine Abbildung und Litteratur. Hier werden wir also auf phönizische Sintfluttradition geführt.

Anders steht es mit den griechischen Traditionen vgl. Usener S. 31ff. Nach Apollodor I 7, 2ff. wollte Zeus das eherne Geschlecht vernichten; aber auf den Rat des Prometheus, seines Vaters, zimmerte Deukalion einen Kasten, trug Lebensmittel hinein und bestieg ihn mit seinem Weibe Pyrrha. Zeus aber vernichtete durch grosse Regengüsse alle Menschen bis auf wenige, die sich auf die Berge flüchteten. Deukalion trieb 9 Tage und Nächte auf dem Meere und landete schliesslich auf dem Parnass. Dann stieg er aus und brachte dem Zeus ein Opfer. Als Zeus ihm einen Wunsch freistellte, bat er sich aus, Menschen zu bekommen. Er bekam sie, indem er Steine über seinen Kopf warf, die in Menschen verwandelt wurden. Andere Traditionen knüpfen die Flut an die Namen Ogygos (Usener S. 43ff.) und Dardanos (Usener S. 45f.). -- Ob diese Traditionen mit der babylonischen verwandt sind, muss fraglich bleiben. Die Möglichkeit zwar wird offen zu halten sein, denn die Geschichten sind im ganzen Gange sehr ähnlich; anderseits fehlen aber einzelne frappante Übereinstimmungen. Die Frage wäre entschieden, falls Plutarchs (de sol. anim. 13) Nachricht, dass dem Deukalion, wie die Mythenerzähler sagen, eine aus den Kasten entsandte Taube zum Zeichen für das Unwetter geworden sei, als sie darinnen Schutz suchte, und für heiteres Wetter, als sie davon flog, zur alten griechischen Tradition gehören sollte; aber auch das ist sehr zweifelhaft vgl. Usener S. 254 ff.

Ähnlich ist es mit indischen Sagen. Çatapatha-Brāhmaṇa I 8, 1—10, übersetzt von Ad. Weber Indische Studien I S. 161ff., erzählt, dass Manu, der erste Mensch, einst einen Fisch aus Todesgefahr gerettet habe. Zum Dank offenbarte ihm dieser, in einem bestimmten Jahr werde die Flut kommen; er aber solle ein Schiff zimmern, so wolle er ihn retten. So tat Manu. Als die Flut kam, bestieg er das Schiff. Der Fisch schwamm an ihn heran; an dessen Horn band er das Tau des Schiffs. Am nördlichen Berge landete er und stieg, als die Wasser fielen, allmählich von ihm herab. Da aber alle Geschöpfe gestorben waren, und Manu allein übrig war, wurde ihm durch ein Wunder ein Weib zu teil, mit dem er das Menschengeschlecht zeugte. — Dieselbe Tradition, weiter ausgeführt, findet sich auch im Mahābhārata, vgl. die Übersetzung dieser Episode von

H. Jacobi bei Usener S. 29ff. Interessant sind folgende Abweichungen: die Flut wird »die Weltüberschwemmung« genannt; nebst Manu sind im Schiffe »die sieben Seher« und Samen jeglicher Art; die Landung erfolgt am Himālaya; der Fisch enthüllt sich zuletzt als der Gott Brahman; Manu schafft alle Wesen durch göttliche Eingebung. — Auch hier gilt dasselbe, wie bei der griechischen Tradition. Möglich, ja vielleicht wahrscheinlich, dass sie der babylonischen entlehnt ist; aber ein sicherer Beweis ist einstweilen nicht zu erbringen.

Ausser den besprochenen giebt es noch eine Fülle von Flutsagen auf vielen Teilen der Erde (zusammengestellt von Andree Flutsagen); natürlich, denn auch Fluten hat es ja an vielen Orten zu verschiedenen Zeiten gegeben. Die Annahme aber, dass alle diese Sagen auf ein grosses Ereignis der Urzeit zurückgehen, ist nicht erlaubt; denn anderseits giebt es auch viele Völker und ganze grosse Völkergruppen, die keine Flutsage kennen, z. B. die Ägypter, Araber, Chinesen, in Inner- und Nordasien, Afrika u. a. vgl. Andree S. VII S. 13 S. 125f.

6) Die apologetische Betrachtung pflegt, banausisch genug, sich nur für die Frage zu interessieren, ob die Erzählung eine wahre Geschichte sei. Hievon kann freilich nicht im Ernst die Rede sein. Vielmehr ist die Erzählung bei J (und P) deutlich Sage. »Eine allgemeine Flut, welche gleichzeitig die ganze Erde bis zu ihren höchsten Bergspitzen bedeckt hätte, ist physikalisch und geologisch undenkbar« (Delitzsch). Der Gedanke, dass alle Tierarten in die Arche gehen, ist kindlich; mit welcher Kunst soll sie denn Noah auch hereingebracht haben? Dass die Erzählung Sage ist, zeigt sich am deutlichsten daran, wie sie von Gott spricht: Gott tritt auf und handelt mit, und die Sage erzählt ganz harmlos von den Gedanken Gottes, ohne irgendwie zu zeigen, woher sie denn solches Wissen habe. — Demnach kann nicht die Frage sein, ob sich das Alles so zugetragen habe, sondern es kann nur gefragt werden, ob nicht der Sage eine geschichtliche Tatsache zu Grunde liege. Um diese Tatsache zu eruieren, müsste man sich aber nicht an die so viel spätere hebräische, sondern an die keilschriftliche Tradition halten, wonach die Flut zunächst die Stadt Šurippak und Umgebung betroffen hat; freilich klingt auch schon durch diese babylonische Tradition die Meinung durch, dass alle Menschen dabei umgekommen seien. — Welchen geologischen Grund könnte eine solche Überschwemmung gehabt haben? Ein Erdbeben im persischen Meerbusen (E. Süss, die Sintflut 1884)? oder hat gar die Wüste Gobi ihre früheren Wasser ergossen (von Schwarz, Sinflut 1894)? Dass dies Letztere das Ereignis ist, auf das die Sintflutsage zurückgeht, ist um so unwahrscheinlicher, als Babylonien nicht von dieser Flut betroffen sein soll. Übrigens liegt Babylonien ja an grossen Strömen; da braucht man die Ursache einer Tradition von einer grossen Überschwemmung nicht weit zu suchen. Auf keinen Fall hat die Sintflutsage etwas zu tun mit der vor aller geschichtlichen Erinnerung unermesslich weit liegenden Diluvialperiode der Geologie.

7) Oder handelt es sich hier garnicht um eine, wenn auch noch so sehr verdunkelte geschichtliche Tradition, sondern liegt ein mythologischer Stoff im Hintergrunde? Nach den babylonischen Traditionen ist der Gerettete am Ende der Erzählung zu den Göttern entrückt worden; diese Angabe ist nach den religionsgeschichtlichen Parallelen so zu deuten, dass er ursprünglich ein Gott gewesen sei, dass aber die spätere Tradition ihn zu einem Menschen gemacht, aber zugleich noch festgehalten habe, dass er schliesslich ein Gott geworden sei. Weiter ist zu fragen, ob die Erzählung die ungeheuere Kraft, die ihr nach ihrer Verbreitung zu eigen gewesen sein muss, habe besitzen können, wenn sie weiter nichts als eine historische Erinnerung gewesen wäre; nur wenn die Erzählung eigentlich ein Mythus ist, lässt sich ihre erstaunliche Zähigkeit begreifen. So ist auch die sichere Aussicht, die am Schluss der babylonischen wie hebräischen Sage steht, und die einen Hauptpunkt der Erzählung bildet (Jes 54 9), dass solche Flut »alle Tage der Erde« nicht wiederkehren solle, kaum verständlich, wenn die Flut nichts als eine historische Tatsache ist; woher die Sicherheit, dass eine solche Begebenheit

sich nicht wiederholen würde? Hier scheint doch eine Spekulation von Weltperioden im Hintergrunde zu stehen, wie sie uns aus griechischer (Usener S. 39) und orientalischer (Usener S. 240) Tradition bezeugt ist, eine Spekulation, wonach das grosse Weltjahr seinen Sommer d. i. die Weltverbrennung, und seinen Winter d. i. die Sintflut, hat. Unsere Erzählung wäre demnach der Mythus von »der Sintflut«. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, dass »die Sintflut« bei P sowohl (Gen 6 17) wie im Indischen (Usener S. 240 vgl. oben S. 67) schon in der Sage selber als bekannte Grösse auftritt. — So lässt sich auch verstehen, dass die Sintflut 7 11 (P) als eine Art Chaos beschrieben wird: die überirdischen und unterirdischen Wasser, die im Chaos vereinigt waren und in der Schöpfung geschieden worden sind, fliessen in der Sintflut wieder zusammen; und dass P die Neuordnung nach der Flut mit der Schöpfung in Parallele stellt. — Deutungen der Sintflutsage als Naturmythus sind in älterer und neuerer Zeit gegeben worden; Litteratur bei Delitzsch S. 156. So deutet Cheyne (Encyclopaedia Britannica, Art. Deluge) die Erzählung als einen Himmelsmythus: Sonne und Mond werden als Berggipfel, die aus der Flut emportauchen, vorgestellt, oder als Kähne, oder als Mann und Weib, die einzigen Überlebenden, die in der Flut nicht untergegangen sind. — Usener S. 234 ff. versucht die verschiedenen Bestandteile des Mythus so zu entmischen: der Keimpunkt zur Sintflutsage sei die Anschauung gewesen, dass beim Aufsteigen des Lichtes eine Flutwelle den Sonnenball wie mit einem Ruck emporzuheben scheine; hiermit habe sich das Bild von dem in der Truhe, im Schiff oder auf dem Delphin durchs Wasser getragenen Gottes verbunden: der Gott gelange über die himmlischen Fluten hin zum höchsten Gipfel in die Gemeinschaft der Götter und werde dann Schöpfer und Bildner der Wesen der Erde (S. 244 ff.). Hinzugekommen sei ein sagenhaftes Motiv von einem göttlichen Strafgericht durch eine Flut (S. 246 f.). Aber solche Rekonstruktion ist höchst problematisch; das, was der Sage eine Hauptsache ist, der Untergang der übrigen Menschen, soll erst nachträglich hinzugekommen sein? Wie nun aber dies auch sein möge, und wie auch die einzelnen Züge zu deuten seien, sicher behaupten dürfen wir, dass die in Babylonien alljährlich auftretenden Überschwemmungen das Bild zu der gewaltigen Überschwemmung in der Urzeit gegeben haben; und dass die vielleicht anzunehmende mythische Grundlage in unsern Genesis-Erzählungen von der Flut sehr wenig oder fast gar nicht mehr hervortritt.

---

7. Noahs Fluch und Segen 9 18—27 J.

18 **Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Šem, Ḥam**

Noahs Fluch und Segen 9 18—27. Quellenkritik: Die Quelle ist J, יהוה 26. Auch 18a und 19 gehören zu J, vgl. die Ausdrücke נָפְצָה כָל־הָאָרֶץ mit 11 9, שְׁלשָׁה אֵלֶּה בְנֵי נֹחַ mit 10 29 22 23 25 4 (Budde Urgeschichte S. 303). Vers 18 und 19 sind deutlich der Schluss der Sintfluterzählung des J, die von den Söhnen Noahs bisher noch nichts Besonderes erzählt hatte (während P ihre Namen bereits mehrfach 5 32 6 10 7 13 genannt hat), und zugleich die Einleitung zu dem Stammbaum von Šem, Ḥam und Japheth in 10; ferner weist der Ausdruck: »von ihnen ab ist die Menschheit verteilt« נִפְּצָה, darauf hin, dass nach diesem Stammbaum noch die Verteilung der Menschen über die Erde (in 11 1—9) erzählt werden soll. Dies also ist die Reihenfolge der Ezählungen in Jj. — Dagegen ist die Sage von Noahs Trunkenheit 20—27 von anderer Herkunft. Noah, »der Landmann« und Weinbauer, der betrunken in seinem Zelte liegt, scheint eine ganz andere Gestalt zu sein, als der gerechte und fromme Noah der Sintflutsage (Dillmann). Während in der Sintflutgeschichte die Söhne Noahs verheiratet sind (sie müssen ihre Weiber mit in die Arche genommen haben), sind sie hier noch so jung, dass sie bei ihrem Vater in seinem Zelte wohnen, und Kanaans Verhalten ist nicht das eines erwachsenen Menschen, sondern

und Japheth; Ham ist der Vater Kanaans. [19]Diese drei sind die Söhne
Noahs, von ihnen aus hat sich die ganze Menschheit verteilt.
[20]Noah, der Ackersmann, begann auch Weinberge zu pflanzen; [21]und als
er von dem Weine trank, ward er trunken und lag entblösst da, drinnen in
seinem Zelte. — [22]Als nun **Ham der Vater des** Kanaan die Scham seines Vaters
sah, — — —; dann tat er es seinen beiden Brüdern draussen kund. [23]Aber
Šem und Japheth nahmen das Kleid, legten es auf ihre Schulter, gingen damit
rückwärts und bedeckten so ihres Vaters Scham: ihr Gesicht aber hielten sie nach

zeigt »die gemeine Gesinnung eines zuchtlosen Knaben«, Budde S. 310. Die Schwierigkeiten ferner, dass Ham die Sünde begeht, Kanaan dagegen verflucht wird, ferner dass der Übeltäter 24 der jüngste Sohn des Noah heisst (während doch Ham nach 18 der zweite Sohn ist), schliesslich dass im Segen Kanaan der Bruder von Šem und Japheth genannt wird, lassen sich nur durch die Annahme heben, dass diese Sage ursprünglich die drei Brüder Šem Japheth Kanaan genannt, und dass erst ein Redaktor (R^J) zum Ausgleich mit der anderen Tradition in וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן 18 und חָם אֲבִי 22 eingesetzt hat (Wellhausen Composition S. 14). Demnach gehören 20—27 zu einer anderen Tradition und auch zu einer anderen Quelle in J vgl. Budde Urgeschichte S. 313, also nach dem Obigen (vgl. oben S. 49 zu 5 29) zu J^e. Auch diese Quelle ist noch in den folgenden Geschichten weitergegangen vgl. das folgende.

18 הַיֹּצְאִים »die herausgingen« § 116d. — **19** שְׁלֹשָׁה אֵלֶּה ohne Artikel, § 134k vgl. 22 23. נָפְצָה mit »Vernachlässigung der Verdoppelung« √ נפץ = פוץ § 67dd. LXX Peš נָפְצוּ עַל פְּנֵי־הָאָרֶץ. Der Ausdruck hat seinen Sitz in der Turmbausage vgl. zu 11 9. — **20. 21** Exposition: Noahs Weinbau und Trunkenheit. **20** »Noah, der Ackersmann«: der Erzähler meint, dass Noah der erste Ackersmann gewesen sei. Dies wird hier (man beachte den Artikel הָאֲדָמָה) als bekannt vorausgesetzt: »Noah, der Landmann« gilt als bekannte Figur; diese Quelle (J^e) wird also von ihm im Vorhergehenden erzählt haben. Eine solche höchst interessante Anspielung an eine uns unbekannte Tradition darf man nicht durch Textänderung aus der Welt schaffen wollen (gegen Budde S. 312 und Ball). Diese Tradition von »Noah, dem Landmann« ist unabhängig von den andern, wonach bereits der erste Mensch dazu bestimmt worden ist, den Acker zu bebauen, und wonach schon Qain ein Landmann gewesen ist. — Dieser Noah pflanzt auch zuerst Weinberge. Zur Cstr. § 120d; gegen die von Frankenberg (GGA 1901 S. 685) aufs neue vorgeschlagene Übersetzung: »Noah fing an, das Land zu bebauen«, vgl. schon Dillmann S. 159: es müsste zum mindesten אִישׁ אֲדָמָה (ohne Art.) lauten. — **21** Als er vom Weine trank, ward er trunken; für einen Rausch darf man nach dem Geiste einer alten Erzählung kaum eine Entschuldigung suchen; so geht es eben in der Welt zu: wer trinkt, berauscht sich leicht (שָׁכַר = »sich satt trinken« und so »trunken werden«). Dass er sich entblösst, ist die natürliche Folge; eine solche Situation aber empfindet der israelitische Mann, der in seiner Art sehr schamhaft ist, als höchst unanständig. Der Zusatz, wonach es im Zelte, also wenigstens nicht öffentlich geschah, soll das Anstössige der Szene ein wenig mildern. אָהֳלֹה zum Suffix vgl. § 91e. — **22. 23** I. Teil: Das Verhalten seiner Söhne. Nach **22** hat Kanaan die Scham seines Vaters gesehen und dies (vgl. § 117f.) seinen Brüdern mitgeteilt. Beides ist Sünde: er hätte nicht hinsehen (vgl. das Gegenstück 23) und wenigstens nicht davon sprechen sollen. Dies aber kann noch nicht alles sein, was von Kanaan hier erzählt worden ist; denn es ist doch noch nicht so schlimm, als dass darauf der furchtbare Fluch Noahs über ihn gegründet werden könnte; ferner, da die Keuschheit seiner Brüder durch eine Handlung konkret dargestellt wird, erwarten wir, dass als Gegenstück dazu auch Kanaans Unkeuschheit in einer Handlung deutlich hervortritt; dazu kommt, dass in 24 vorausgesetzt wird, dass Kanaan ihm etwas »angetan« (nicht nur etwas über ihn gesagt) habe. Mit Recht konstatiert hier also Holzinger eine

rückwärts, so dass sie ihres Vaters Scham nicht erblickten. — [24] Als nun Noah aus seinem Rausch erwachte, merkte er, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte;

Lücke. Was mag dagestanden haben? Die Handlung Kanaans wird, so dürfen wir nach den Analogieen erwarten, der Handlung seiner Brüder genau entgegengesetzt gewesen sein: sie decken das Gewand über ihren Vater, er wird es ihm völlig ausgezogen und fortgenommen haben; so wird sich der Artikel »das Gewand« 23 daraus erklären, dass schon vorher von Noahs Gewand gesprochen war. Ein späterer Leser hat an der hier berichteten Handlung des Sohnes an dem Vater solchen Anstoss genommen, dass er sich gescheut hat, sie hier wiederzugeben. — 23 Der Erzähler bemüht sich, die beiden Brüder im Gegensatz zu Kanaan als keusch und pietätvoll darzustellen; die auffallende Weitläuftigkeit seiner Schilderung zeigt diese seine Beflissenheit. Die Sage stellt damit Völkertypen dar: wie diese drei Brüder gewesen sind, so sind noch gegenwärtig ihre Nachkommen; Šems und Japheths Söhne sind keusch, aber die Kanaanäer sind schamlos. Die Schamlosigkeit der Kanaanäer ist, wie wir auch sonst wissen, den Hebräern aufgefallen vgl. 19 Lev 18 24—30. וַיִּקַּח Singular § 146f. »שְׁכֶם bildet keinen Plural« (Delitzsch). — 24—27 II. Teil: Noahs Worte. Dabei entspricht im allgemeinen der zweite Teil der Erzählung dem ersten; in beiden stärkste Kontraste: Schamlosigkeit und Keuschheit, Fluch und Segen. — Solche Segen und Flüche sind in den Vätergeschichten sehr häufig; so der Segen Jahves über Abraham 12 2f. und Jaqob 28 13f., Isaaqs Segen über Jaqob und Fluch über Esau 27, der Segen Jaqobs 49, Mosis Dtn 33 und Bileams über Israel Num 23f. u. a. Vom Segen denkt das antike Israel anders als wir; ihm ist der Segen nicht nur ein frommer Wunsch eines frommen Mannes, der vielleicht in Erfüllung geht und vielleicht auch nicht; sondern es ist überzeugt, dass es wunderbare Worte giebt, die nicht als ein leerer Schall in der Luft verhallen, sondern wirken und schaffen; wie der Regen, der vom Himmel kommt, nicht leer zurückgeht, sondern Fruchtbarkeit und Brot schafft, so wirkt auch Jahves Wort: es vollbringt, was Jahve gewollt hat Jes 55 10f. Solche Worte vermögen Gottesmänner auszusprechen. Die Propheten sind überzeugt gewesen, solche Worte sprechen zu können und so die Zukunft nicht nur anzukündigen, sondern zu vollziehen I Reg 17 1 18 36ff. II 2 24 13 14ff. Jer 1 10 3 12 Ez 37 4ff. u. a. Solche Worte, dies ist die Voraussetzung der Vätersagen, haben die Väter sprechen können. Und dieser Glaube an die Wirksamkeit der Vätersegen ist so fest und selbstverständlich, dass man den Segen des Urvaters sehr häufig als Erklärung für allerlei Fragen verwandt hat. Die Sagen erklären sehr oft gegenwärtige Völkerverhältnisse, deren letzten wirklichen Grund (den wir Modernen in unserer Wissenschaft suchen) man nicht kennt und auch nicht verstehen könnte, indem man sie von solchen, in der Urzeit einmal gesprochenen Worten ableitet. Warum ist Jaqob mächtiger und reicher als Esau? warum Ephraim stärker als Manasse? warum ist Israel ein so herrliches, glückliches Volk? Auf solche Fragen antwortet man: weil ein Urwort einst über sie ergangen ist, das ihnen dieses zuspricht. Hieraus ergiebt sich also, dass diese Segen nicht beliebige, erfundene sind, sondern dass es ganz konkrete Verhältnisse sind, auf die sie sich beziehen; ferner dass sie nicht Dinge betreffen, die dem Erzähler selber noch in der Zukunft liegen, sondern solche, die für ihn Gegenwart sind. Das Ziel der wissenschaftlichen Exegese der Segen muss demnach sein, diejenige geschichtliche Situation zu erkennen, die die Erzähler vor Augen haben, und die Segen selber als eine naive Erklärung der damaligen Verhältnisse zu verstehen. — In der Komposition einer solchen Erzählung, die vom Segen handelt, ist der Segenspruch immer die Hauptsache, weil er dasjenige angiebt, was noch gegenwärtig als Wirkung dieser Geschichte fortdauert; das, was sonst noch in der Erzählung berichtet wird, hat nur den Zweck, Ursache und Gelegenheit dieses Wortes anzugeben. Daher findet sich das Segenswort immer an pointierter Stelle, und zwar gewöhnlich am Ende der Erzählung vgl. 3 14ff. 4 15 8 21ff. 9 25ff. 16 12 27 27ff. 39f. 48 19ff. Eine weitere »Lehre« (etwa die, dass Keuschheit die Völker gross macht, und Unkeuschheit

25 da sprach er;
Verflucht sei Kanaan,
der Knecht der Knechte
sei er seinen Brüdern!
26 Ferner sprach er:
'Segne', Jahve, 'die Zelte' Sems,
aber Kanaan sei sein Knecht!
27 Gott schaffe Japheth Weite,
dass er wohne in den Zelten Šems,
und Kanaan sei sein Knecht!

---

sie stürzt) beabsichtigt die Erzählung nicht (gegen Dillmann) vgl. die Schlussbemerkung zur Tamargeschichte c. 38. — **24** וַיִּקֶץ zum Segol § 70a. הַקָּטָן »der jüngste« § 133g. — Die Segen haben, das verlangt hebräisches Stilgefühl, weil sie feierlich, grossartig, zauberwirkend gedacht sind, poetische Form; ebenso auch das alte Prophetenwort vgl. II Reg 13 17. — **25** Der Fluch über Kanaan steht voran und folgt jedes Mal auch den anderen Sprüchen, ist also die Hauptsache. »Knecht der Knechte« d. h. niedrigster Knecht wie »Lied der Lieder, König der Könige, Himmel der Himmel, Heiliges des Heiligen« u. a. § 133i. — **26** Segen über Šem. Dass nicht Šem selber, sondern sein Gott gesegnet wird, fällt auf; Budde S. 294f. liest daher בָּרוּךְ יהוה שֵׁם, Graetz בָּרֵךְ יהוה אָהֳלֵי שֵׁם »segne, Jahve, Šems Zelte«. Da auch 27 von Šems Zelten gesprochen wird, ist letztere Lesung vorzuziehen. לָמוֹ kann nach § 103f A. 3 nicht nur »ihnen«, sondern auch »ihm« bedeuten; letzteres liegt hier näher (Holzinger). — **27** Segen über Japheth. יַפְתְּ geistreiches Wortspiel zu יֶפֶת; es fällt auf, dass die Gottheit in 26 יהוה, in 27 אלהים heisst; da die Alten in diesen Dingen sehr feinfühlig sind, wird dies kein Zufall sein, sondern wir werden schliessen, dass nur in Šem, nicht in Japheth Jahves Name bekannt ist. — »Er wohne in Šems Zelten« ein absichtlich, wie es dem Orakel geziemt, geheimnisvoller Ausdruck, kann sich nicht, wie man herkömmlich deutet, auf freundlichen Verkehr mit Šem beziehen (dies würde etwa יָגוּר »er weile als Gast« heissen, oder יִשְׁכֹּן würde eine Näherbestimmung »in Frieden«, »zusammen« u. a. haben vgl. Ps 133 1), sondern muss bedeuten, dass Japheth den Šem aus seinen Sitzen vertreibt vgl. I Chr 5 10 Ps 78 55. Dieser Zug des Segens, ebenso wie der, dass Japheth ein weites Gebiet bekommen soll, ist durch die vorhergehende Erzählung nicht begründet. Segen und Erzählung passen also nicht ganz zusammen; poetische Tradition ist konservativer als prosaische; man wird daher auch hier urteilen, dass der Segen älter ist, als die Erzählung; er hat Züge bewahrt, die der Erzählung verloren gegangen sind. — Die »messianische« Erklärung der Stelle, wonach sie sich auf eine dereinstige Übernahme der Religion Šems (Israels) durch Japheth (die christliche Kirche aus den Heiden) bezieht (so noch Delitzsch), ist falsch: 1) weil der Zusammenhang über politische und nicht über religiöse Verhältnisse handelt, besonders aber 2), weil in den Segen, wie oben gezeigt worden ist, der Natur der Sache nach solche Dinge verheissen werden, die zur Zeit des Erzählers erfüllt vorliegen.

Die wissenschaftliche Erklärung des Segens besteht darin, dass man fragt: welchen gegenwärtigen Zustand setzt der Segen voraus? —

1) Drei Völker giebt es, Šem Japheth Kanaan, die die Sage als Brüder betrachtet. 2) Kanaan ist von beiden Völkern unterjocht, ihr niedrigster Knecht. Dasselbe drückt die Sage auch wohl aus, indem sie Kanaan den jüngsten der Brüder nennt. 3) Šem ist der Erstgeborene; er kennt Jahves Namen. Keine Frage, dass der Erzähler sich zu Šem rechnet. 4) Japheth herrscht über weites Land und wohnt selbst in Šems Zelten. Charakteristisch ist aber, dass Šem nicht Japheths Knecht heisst, wie Kanaan. Danach hat Japheth zu seinen Brüdern eine sehr verschiedene Stellung: Kanaan hat er in dessen eigenem Lande unterjocht, Šem aber hat er aus seinen Sitzen vertrieben,

Wann mögen diese Verhältnisse geherrscht haben? Die modernen Forscher antworten meist nach Wellhausen, indem sie die Unterjochung Kanaans als die uns aus der historischen Zeit Israels bezeugte verstehen, und für Šem demnach auf Israel, für Japheth auf die Phönizier oder Philister raten (Wellhausen Composition S. 14f., Stade I S. 109, Budde S. 315ff., Ed. Meyer Geschichte des Altertums I S. 214 A. 1, Holzinger.) Sicherlich wird auch der alte Israelit, der von dieser Sage hörte, unter dem Sohne, den Jahve segnet, und der Kanaan beherrscht, den Ahnherrn seines Volkes verstanden haben; so, wie er auch die Sage von Esau und Jaqob auf Edom und Israel gedeutet hat. Sehr fraglich aber ist, ob die Sage von den drei Söhnen Noahs von Anfang an an Israel und seine Nachbarn gedacht hat. Hiergegen spricht: 1) die Namen Šem für Israel und Japheth für Phönizier oder Philister sind uns als Namen dieser Völker nicht überliefert; aber die Annahme, dass hier ein sonst nie bezeugter Name für Israel vorkomme, ist doch sehr schwierig; denn so weit wissen wir doch in Israels Geschichte Bescheid, dass wir seine Namen kennen. Noch willkürlicher aber wäre es, anzunehmen, dass Šem und Japheth garkeine Eigennamen, sondern Appellativbezeichnungen, »Geheimnamen« wären (Budde S. 328f. 358ff.); aber als wirkliche Namen sind sie uns doch überliefert! 2) Nach der Völkertafel sind Šem und Japheth vielmehr die Namen für Völkergruppen; wie soll man glauben, dass der Name Japheth z. B. von den Philistern oder gar von den Phöniziern auf die Nordvölker übertragen sei, mit denen die letzteren doch sicherlich nichts zu tun haben? 3) Die Erklärung, dass Japheth die Phönizier seien, ist besonders schwierig, denn diese haben Israel nie aus seinen Sitzen verdrängt; und die Behauptung, es handele sich um Abtretung des Bezirkes Kabul von Salomo an Ḥiram von Tyrus I Reg 9 11—13, ist wirklich kaum ernsthaft zu nehmen (mit Dillmann gegen Budde S. 513f. und Holzinger): minima Noah non curat. Ebenso unmöglich ist aber auch die Annahme, Israel habe in den unbeschnittenen, volksfremden, eingewanderten Philistern seine Brüder gesehen (gegen Wellhausen Composition S. 15, Ed. Meyer I S. 214). — Das *πρῶτον ψεῦδος* dieser Erklärung besteht darin, dass man glaubt, »verlangen« zu können, »dass die hier gezeichnete Sachlage für die Zeit der Entstehung der jahvistischen Quelle, d. i. die Blütezeit der israelitischen Königsherrschaft, zutrifft« (Budde S. 315); dasselbe Postulat auch in der Abel-Qainsage vgl. oben S. 42. Aber Kanaan ist nicht zum ersten Male durch Israel unterjocht worden, sondern es hatte schon viele Jahrhunderte vor Israel unter Fremdherrschaft gestanden: babylonische, ägyptische, ḥittitische, nordische Herrscher hatten in Kanaan geboten. Dass wir aber hier wirklich für Israel vorgeschichtliche Verhältnisse suchen dürfen, zeigt vor allem die Sage selber. Der Vater dieser drei Brüder ist Noah, der erste Landmann und Weinbauer; es ist dieselbe Gestalt, die nach anderer Tradition mit dem uralten Helden der Sintflutsage gleichgesetzt wird. Die Erzähler haben also den Eindruck gehabt, dass es sich bei Noah und seinen drei Söhnen um unvordenklich alte Völkerverhältnisse handelt. Ferner setzt die Völkertafel in 10 die drei Namen Šem Ḥam Japheth an den Anfang aller übrigen Völker; es ist nach dem folgenden wahrscheinlich, dass auch J^e (die Quelle, die von Noahs Trunkenheit erzählt vgl. S. 69) eine Völkertafel gehabt hat, in der Šem, Japheth und Kanaan die drei Völkergruppen gewesen sind vgl. S. 74f. Jedenfalls aber hat diese Quelle im folgenden auch von der Zerstreuung der Völker berichtet. Wir haben aber diese Tradition, dass Šem Japheth Kanaan Urvölker sind, so lange für richtig zu halten, als nicht die entscheidendsten Gründe dagegen sprechen. Und dass die Erzähler mit ihrem Eindruck von dem hohen Alter dieser Völker Recht haben, geht deutlich daraus hervor, dass wir aus israelitisch-historischer Tradition weder Šem noch Japheth kennen. Es sind demnach (für Israel) Urvölker, nicht anders wie Ismael Jaqob Esau u. s. w. Bei den ungenauen Vorstellungen, die wir über kanaanäische und syrische Zustände im 2. Jahrtausend haben (vgl. Winckler Gesch. Israels I S. 133), ist es misslich, Hypothesen über die Erklärung des Stückes aufzustellen; doch mag hier wenigstens ein Versuch erlaubt sein, den Spätere, denen bessere Nachrichten über diese uralten Dinge zur Verfügung stehen mögen, verbessern

mögen. Dabei werden wir aber nicht beliebige Völker Šem und Japheth gleichsetzen, sondern wir müssen uns leiten lassen durch das, was wir über die fraglichen Namen wirklich wissen oder mit einigem Grund vermuten können.

Kanaan, Volks- und Ländername, wird in unsern Quellen in doppeltem Sinne gebraucht: kanaanäische Stämme siedelten ursprünglich von G^{e}rar im S. Palästinas 10 19, im W.- und O.-jordanland, in Coelesyrien, an der Küste, wo wir sie »Phönizier« nennen, weit nach N. hinauf; auf Münzen von Laodicea am Meer findet sich der Name Kanaan; vgl. Ed. Meyer Geschichte des Altertums I § 176. Neuerdings hat man für die Zeit um 1300 Spuren von Kanaanäern selbst in Cappadocien finden wollen, Peiser in Schraders KB IV S. VIII, und Winckler Gesch. Israels I S. 130 hat vermutet, dass die in Babylonien herrschende Dynastie Hammurabi's (um 2250) »kanaanäischen« Ursprungs gewesen sei; Syrien müsse, etwa im dritten Jahrtausend, im Besitz »kanaanäischer« Völkerstämme gewesen sein vgl. Winckler Gesch. Israels I S. 134, Völker Vorderasiens S. 12f., KAT^{3} S. 14. Dieser Ansicht widerspricht Jensen, z. B. in GGA 1900 S. 979, Berl. Phil. Wochenschr. 1901 S. 270. Im weiteren Sinne spricht auch eine Überlieferung in J von Kanaan, wenn sie 10 15 Ṣidon und Ḥeth (d. h. die Phönizier und die ursprünglich nicht kanaanäischen, aber in kanaanäische Kultur eingegangenen Ḥittiter) Kanaans Söhne nennt. Anderseits wird Kanaan auch in einem sehr viel engeren Sinne gebraucht, so in ägyptischen Quellen; da bedeutet pa Kana'na, »das Kanaan« Südpalästina Ed. Meyer I S. 214. So auch Kinaḫḫi (= כנע) in den Tell-Amarnabriefen vgl. Winckler KAT^{3} S. 181f. Auch in J beschreibt 10 19 die Grenzen Kanaans: sie gehen von Ṣidon bis G^{e}rar; hier wird also nur noch ein Teil des ursprünglichen Gebietes zu Kanaan gerechnet. Man wird diese verschiedenen Begriffe von Kanaan doch so verstehen müssen, dass Kanaan von einem ursprünglich viel weiteren Territorium bis zu dem Rest im Süden zurückgedrängt oder aufgesogen worden ist. Wenn nun Japheth und Šem 10 als Völkermassen auftreten, so werden wir zunächst versuchen müssen, sie in 9 20ff. ebenso oder wenigstens ähnlich aufzufassen. Demnach müsste also auch ihr Bruder Kanaan ein solches weithin wohnendes und weitverzweigtes Volk gewesen sein. Man sieht also, wie die Nachrichten, die wir an den zerstreutesten Stellen über Kanaan haben, und diese Fassung Kanaans, zu der uns die alte Sage drängt, vortrefflich zusammenstimmen. — Šem, nach 10 21 »der Vater aller Söhne 'Ebers«, mag demnach mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die aramäisch-hebräische Völkermasse gedeutet werden, die sich auf ursprünglich-kanaanäischem Gebiete festgesetzt hat; hier noch als Nomaden vorgestellt. Nach Winckler Gesch. Israels I S. 136 hat die grosse aramäische Einwanderung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends stattgefunden vgl. auch Völker Vorderasiens S. 11. Die Sage setzt voraus, dass der Name »Jahve« unter ihnen genannt wird; dass dieser Name nicht nur in Israel, sondern auch bei seinen Verwandten bekannt war, ist längst behauptet worden vgl. Schrader KAT^{2} S. 23ff., Winckler Gesch. Israels S. 36f., KAT^{3} S. 66 A. 2. Oder ist dieser Gottesname erst in israelitischer Tradition in diese Sage hineingekommen? Jensen Sunday School Times 1899 4. Febr. S. 67 vergleicht zu שֵׁם das babylonische šumu, Mann, das zugleich »Sohn«, »ältester Sohn« (der des Vaters Namen fortpflanzt) bedeutet. — Wer aber mag Japheth sein? Wir haben über Japheth nur die eine, wenn auch sehr späte Tradition 10 2—5, wonach es ein Name der Nordvölker ist. Da wir nun von Invasionen nordischer Völker in Kanaan wissen, so steht nichts im Wege, auch hier Japheth so zu deuten. Demnach werden wir durch den Noahsegen in eine geschichtliche Situation gewiesen, wonach Kanaan d. h. das Land etwa vom Taurus bis Ägypten von Osten her durch nomadisierende »semitische«, »hebräische« Völker unterjocht wird, während zugleich der Norden seine Scharen in alle Welt, über Kanaan und über die »Semiten« sendet. Wir würden jene nordische Völkerbewegung die »ḥittitische« nennen, die auf dem Boden Syriens mit der aramäischen Wanderung zusammentraf vgl. Winckler Völker Vorderasiens S. 22. Wir kommen für diese Situation jedenfalls noch in das zweite Jahrtausend; wir würden hier die älteste Nachricht des AT. über Völkerverhältnisse haben,

und das ist ja auch der Anspruch, mit dem die Sage selber auftritt. Die Sage hat sich so lange erhalten wegen der poetischen Sprüche, in denen sie gipfelt. — Auf welchem Wege diese Sage zu Israel gekommen sein mag? Darüber wissen wir ebenso wenig etwas wie bei der Qain-Abel-Sage u. a.

---

8. Völkertafel bei J^e und J^j 9 18. 19. 10 1b. 8—19. 21. 25—30.

9 18 **Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Šem,**

Völkertafel bei J. 1) Die Quellenscheidung dieses Stückes zwischen J und P ist durch Wellhausen (jetzt Composition^2 S. 6ff.) endgültig erledigt. Doppelten Faden beweist vor allem der doppelte Anfang beim Geschlecht des Šem 21 ‖ 22; ebenso hat die ganze Tafel einen doppelten Anfang 9 18a. 19 ‖ 10 1a. Weiter zeigt sich doppelte Quelle daran, dass Ḥ^{a}vila und Š^{e}ba 10 7 von Kuš, dagegen 28. 29 von Joqṭan abgeleitet werden. Auch seiner inneren Art nach beherbergt das Cap. sehr verschiedenartige Elemente: pedantisch genaue, dürre Aufzählungen (besonders charakteristisch sind 31. 32. 20. 5) und Nachklänge uralter Sagen (8. 9). — Zu P rechnet man allgemein 1a. 2—7. 20. 22. 23, 31. 32; Kennzeichen P's sind: die Überschrift 1a wie 2 4a 6 9 11 10, תּוֹלְדוֹת 1. 32, לְמִשְׁפְּחֹתָם 5. 20. 31, das spezifizierende בּ 5. 20. 32; P gehören, wie 20. 31. 32. 1a zeigen, die Einleitungs- und Schlussformeln אֵלֶּה בְנֵי־ und also auch die Anfänge בְּנֵי יֶפֶת 2, וּבְנֵי גֹּמֶר 3 und die analogen Fälle 4. 6. 7 bis. 22. 23. — Die überbleibenden Stücke sind aus anderer Quelle: 1b ‖ 1a P (Dillmann). Das Stück 8—12 erzählt von Nimrod, der von P 7a unter den Söhnen von Kuš nicht genannt ist; auch dem Tone nach unterscheidet sich das Stück von P bedeutend. Vers 21 ‖ 22 P; ‘Eber, nach 21. 25ff. Sohn Šems, ist bei P 11 15ff. dessen Urenkel. Der Stammbaum Joqṭans 26—30 giebt über Ḥ^{a}vila und Š^{e}ba andere Auskunft als P 7. Diese Stücke haben andere Einleitungsformeln als P: X »erzeugte« יָלַד Y 8. 26, oder »dem X wurde Y geboren« וַיִּוָּלְדוּ 1 יֻלַּד 21. 25. Daher ist auch 13f. (יָלַד 13) 15—19 (יָלַד 15) zu dieser Quelle zu rechnen; dafür spricht auch der Ausdruck נָפְצוּ 18 wie 9 19, wofür P 5. 32 נִפְרְדוּ; und die Beschreibung des Gebietes 19 wie die 30. — Dass diese Quelle J ist, zeigt יהוה 9 bis, יָלַד zeugen, בֹּאֲכָה 19. 30. — Betrachtet man das gewonnene Resultat, so sieht man, dass der Red., der beide Quellen zusammengesetzt hat, P vollständig (oder einigermassen vollständig) erhalten, von J dagegen nur Bruchstücke übernommen hat: 1) die Einleitung 9 18. 19 10 1b, 2) Notizen über Nimrod 8—12, 3) den Stammbaum von Miṣraim 13. 14, 4) den Stammbaum Kanaans 15—19, 5) Šems Stammbaum 21. 25—30. — Vers 24 ist von R^{PJ} eingesetzt, um den Stammbaum ‘Ebers, der bei P erst 11 12ff. folgt, aus J hier einschieben zu können.

Eine weitere Frage ist, welchem der beiden Stränge in J diese Stücke entstammen. Da die erhaltene Einleitung 9 18. 19 10 1b von der Sintflut redet, so schien es gegeben, diese Stücke zu der Sintflutrezension (bei uns J_j) zu nehmen. Anderseits ist aber a priori zu erwarten, dass auch die andere Rezension (bei uns J_e) auseinandergesetzt hat, wer Šem Japheth Kanaan, von denen sie 9 20—27 erzählt hat, gewesen sind, und welche Völker von ihnen abstammen. Auf diese Quelle führt 10 21, wonach Šem »der ältere Bruder Japheths« ist; diese Angabe hat nur dann Sinn, wenn der dritte, hier nicht genannte Bruder, der jüngste unter den dreien ist. Hieraus ist zu schliessen, dass diese Quelle nicht die Alters-Reihenfolge Šem Ḥam Japheth voraussetzt — sonst würde sie Šem den älteren Bruder Ḥams nennen —, sondern die Reihenfolge Šem, Japheth und den Dritten. Diese Reihenfolge ist aber dieselbe, die wir aus 9 20—27 erschliessen; und der Dritte ist also — Kanaan. Zugleich aber können wir aus dieser Notiz die Disposition der Stammtafel bei J^e erraten: wenn Šem hier »der ältere Bruder Japheths« genannt wird, so ist das nur unter der Voraussetzung denkbar, dass unmittelbar vorher von Japheth gehandelt worden ist; die Disposition ging also, ebenso wie bei P, vom jüngeren zum älteren vgl.

Ham und Japheth; Ham ist der Vater Kanaans. 19 Diese drei sind die Söhne Noahs; von ihnen aus hat sich die ganze Menschheit verteilt. —

---

auch 25 12ff. 36 1ff.; also war sie: Kanaan Japheth Šem. — Eine weitere Instanz ist der Stammbaum Kanaans 15—19. Hier liegt doppelter Sprachgebrauch für den Namen Kanaan vor. 19 redet von Kanaan im engeren Sinne; er wohnt von Ṣidon bis Gᵉrar; 15 dagegen redet von Kanaan im weiteren Sinne: auch Ḥeth gehört zu ihm, vgl. oben S. 73. Dieser sonderbare Widerspruch ist aus den beiden Stammbäumen der Noahsöhne bei J leicht zu erklären. Der weitere Sinn von Kanaan 15 passt zum Stammbaum des Je, wonach Kanaan neben den grossen Völkergruppen Šem und Japheth steht; Kanaan im engeren Sinne 19 gehört zum Stammbaum des Jj, wonach dieser Name keine Völkergruppe, sondern nur ein einzelnes Volk bezeichnet. — Zugleich ist auffällig, dass 15 (Je) von »Kanaan«, 18b. 19 (Jj) dagegen von »dem Kanaanäer« redet. Dieser Unterschied ist zugleich ein innerer: in 15 wird »Kanaan« als Einzelperson vorgestellt, 18b. 19 dagegen wird diese (altertümliche) Vorstellung fallen gelassen. Nun geht auch durch die übrigen Teile der Völkertafel des J die eigentümliche Dissonanz, dass darin teils von Einzelpersonen die Rede ist 8—12. 21—29, teils von Völkern 13. 14, 16—18; dies ist ja der Sache nach letztlich kein Unterschied, weil diese Personen meist nichts anderes als Völkernamen sind, aber doch ein sehr grosser Unterschied in der Form: derselbe Erzähler, der die Völker so sehr als Personen anschaut, dass er unter ihre Namen ganz unbefangen den Namen Nimrods mischen kann, kann doch schwerlich Völkernamen im Plural daneben stellen. Wir werden daher auch hier am leichtesten Quellenscheidung annehmen und zu Jj die Völkernamen, zu Je die Personennamen rechnen. Demnach mag man 9 18a. 19 10 1b. 13. 14. 18b. 19 und wohl 30 (wegen seiner Ähnlichkeit mit 19) zu Jj und 10 8. 10—12. 15. 21. 25—29 zu Je rechnen. — Von beiden Stammbäumen sind nur Bruchstücke erhalten; von Jj die Einleitung, grössere Stücke vom Ḥamzweige, der Schluss vom Šemzweige; der Japhethzweig fehlt ganz. Von Je ist der Anfang des Kanaanzweiges 15 und der Šemzweig 21. 25—29 vorhanden; wohin 8. 10—12 (Kuš und Nimrod) bei Je gehören, ist nicht zu sagen. Auch diese Quellenscheidung nehme man als einen Versuch, der hiermit der Prüfung der Fachgenossen vorgelegt wird.

Vers 9 stört den Zusammenhang zwischen 8 und 10 und stammt weder aus Jj noch Je. — 16—18a sind wohl Glosse vgl. unten.

Die gegenwärtige Anordnung der Stücke des J stammt von RJP, der J, soweit er ihn brauchen konnte, in einzelne Bruchstücke aufgelöst und in P eingestellt hat; dies Verfahren ist ganz dasselbe wie in der Sintflutperikope.

2) Wie ist die Völkertafel zu beurteilen? Der erste Eindruck auf den modernen, unbefangenen Leser muss ein höchst seltsamer, ja lächerlicher sein. Es wäre so, wie wenn man sagen wollte: die Söhne des Germanus sind Deutschland, England, Skandinavien; Deutschland zeugte Sachsen, Schwaben, Franken, Baiern; Sachsen zeugte Hannover, Braunschweig und Hamburg. Wir verstehen, was so ausgedrückt werden soll: Verwandtschaft und Einteilung der Völker. Aber die Form, in der dies gesagt wird, erscheint uns überaus sonderbar. Völker werden hier angeschaut als Personen, Völkerbeziehungen als Familienbeziehungen: jedem Volke wird ein Ahnherr zugeschrieben, aus dessen sich immer mehr ausbreitender Familie das Volk entstanden sein soll; die vielen Völker also gehen zurück auf ebensoviele Ahnherren; will man also die Verwandtschaft der Völker unter einander beschreiben, so beschreibt man diejenige ihrer Stammväter; sie sind Söhne, Enkel, Urenkel u. s. w. des ersten Ahnherrn, hier Noahs. So haben hier Je, Jj und P einen Stammbaum der Völker in allem Ernst zusammengestellt, im guten Glauben, so die Entstehung der Völker erklären zu können.

Diese Betrachtungsweise erscheint uns Modernen wunderlich grotesk: a) Die aufgeführten Namen selber sind Namen von Ländern, Völkern und Städten; einige (wie צִידֹן = Fischerstadt, Kittim und Rodanim 4 vgl. auch die Plurale 13f.) tragen diese Be-

10 [1b] **Denen wurden Söhne geboren nach der Sintflut.** —

deutung an der Stirn; es erscheint uns als eine kaum verständliche Naivetät, dass man in solchen Namen jemals die Namen einzelner Individuen hat finden können. Guthe Gesch. Israels S. 1ff. meint daher, dass die Verfasser vielfach von wirklichen Vätern und Söhnen gar nicht reden wollen, sondern dass die Genealogie nur das bewusst angewandte Mittel der Darstellung sei, um ethnologische Zusammenhänge zum Ausdruck zu bringen. Aber Nimrod ist doch sicherlich bei J als eine Person vorgestellt. b) Die dem ganzen System zu Grunde liegende Theorie, dass die Völker aus den sich ausbreitenden Familien entstanden seien, ist durchaus unrichtig. Wir Modernen sind ganz anders als jene Antiken mit ihrem geographisch und historisch beschränkten Gesichtskreis im stande, über die Entstehung der Völker Aussagen zu machen, und wir beobachten stets, dass Völker aus Mischung älterer Völker entstehen. Wie aber in prähistorischer Zeit die Urvölker entstanden sein mögen, darüber giebt es keine geschichtliche Tradition — auch die hebräische Antike ist von jenen Uranfängen durch eine unendliche Zeit geschieden —, und kaum eine geschichtliche Theorie: denn überall, wo der Mensch auftritt, ist er bereits Glied eines Volkes. Und auch die Familie geht dem Volke oder Staate nicht voraus; vielmehr ist beides in irgend einer Form stets zusammen: das Volk besteht aus Familien, und die Familie kann nicht existieren ohne den grösseren Verband, der sie schützt. Vgl. Ed. Meyer Gesch. des Altertums I § 2. — Besonders naiv aber ist die Meinung, dass die Völker nicht etwa durch Zusammenschluss verschiedener Familien, sondern aus einer Familie entstanden seien, und dass solche Isolierung und Inzucht derselben Familie nicht etwa Ausnahme, sondern die Regel gewesen sei. Man pflegt daher gegenwärtig diese kindliche Theorie dahin zu erweichen, dass man annimmt, an die eigentliche Familie als Grundstock hätten sich die Knechte und die Schutzverwandten angeschlossen, und so sei aus der Familie das Volk geworden: diese moderne Annahme entspricht aber keineswegs der Anschauung der Genesis, wonach das Volk vielmehr im eigentlichen Sinne aus »Söhnen« des Ahnherrn besteht. c) Schliesslich ist auch der Anspruch der Völkertafel, alle Völker zu nennen, nach unseren Begriffen sehr naiv. Die »Welt« war damas viel kleiner als gegenwärtig. Es sind im wesentlichen nur die Völker Syriens, Kanaans, Mesopotamiens, Ägyptens, Arabiens und ihre Nachbarn, die hier genannt werden, also nur ein sehr kleiner Teil der gesamten Menschheit.

Darnach ist also die Völkertafel keineswegs, wie man früher wohl geglaubt hat, alte Tradition aus der Entstehungszeit der Völker, sondern eine nachträgliche Reflexion.

3) Entstehung der Völkertafel. Die Überzeugung, dass die Glieder eines Volkes Söhne eines Ahnherrn sind, findet sich überall in den alten Sagen und ist offenbar auf hebräischem Boden eine uralte Vorstellung. Verwandtschaftsverhältnisse der Völker und Stämme fasst die Sage auf als Verhältnisse familiärer Art vgl. die Einleitung. Als die Sagen zusammenzutreten beginnen, kommt es zu ausgeführten Völkergenealogien; solche weitläuftigere Stammbäume sind verhältnismässig späte Kunstprodukte vgl. S. 43. Nun gar die Versuche, die hier vorliegen, die ganze Völkerwelt in eine Genealogie zu fassen! Solche Versuche sind erst zu einer Zeit denkbar, die schon längst an solche grosse, aus vielen Sagen entsponnene Stammbäume gewöhnt war. — Das relativ späte Alter dieser Stammbäume folgt ferner aus einer Betrachtung des Geistes eines solchen Völkerstammbaumes: es ist Geist der Gelehrsamkeit, ein erster Anfang der Ethnographie. Die Männer, die hier reden, sind nicht mehr gebunden an die engen Schranken des eigenen Volkes, sondern ihr Blick versucht, die Völker der ganzen Welt zu umfassen und einzuordnen. Die Gesichtspunkte, durch die sie sich haben leiten lassen, werden besonders geographische, dann auch politische, sprachliche, ethnographische, ev. auch geschichtliche gewesen sein. Einige moderne Theologen meinen, dass hier gezeigt werden solle, dass alle Völker der Welt desselben Geschlechtes, derselben Würde und derselben Bestimmung

[8]Kuš zeugte Nimrod. Der war der erste Gewaltige auf Erden. [9]**Der war ein gewaltiger Jäger vor Jahve; darum sagt man: ein gewaltiger Jäger**

---

seien, ja, dass hier eine ethnologische Fundamentierung der »messianischen« Hoffnung gegeben werde, an der alle Völker Teil haben sollen (so Dillmann und selbst Holzinger); natürlich eingetragen. Nur dies darf man sagen, dass die Erzähler an diesem Punkte, wo sie die Geschichte der Urmenschheit abschliessen und sich zu den Vorfahren Israels wenden, das wissenschaftliche Bedürfnis empfinden, etwas über die Entstehung der Völker zu sagen, das ästhetische, die Urgeschichten deutlich abzuschliessen, und nicht zuletzt das religiöse, die Erwählung Israels aus der Masse der Völker deutlich zu machen. — Während wir also solche ausgeführte Völkertafeln in die späteste Zeit der Sagentradition anzusetzen haben, sind dieselben anderseits nicht in eine absolut späte Zeit einzuordnen. Das zeigen so uralte Nachrichten, wie die des J^e, dass Kanaan Weltbedeutung hat. Der Stammbaum des Jj scheint an die Stelle des inzwischen als Weltvolk ganz vergessenen Kanaans das damals bekanntere Ḥam (Ägypten vgl. Ps 78 51 105 23. 27 106 22, = äg. kemi, kopt. chemi? oder = חָם »heiss«?) gesetzt zu haben, also jünger zu sein. Zur Zeit des Jj waren die Verhältnisse der Welt — so wäre anzunehmen — so verschoben gewesen, dass eine neue Anordnung nötig schien: mit der Teilung Šem Ḥam Japheth scheint der Verfasser die babylonisch-»semitische« Welt, Ägypten und die Nordvölker im Auge zu haben. Übrigens brauchen die beiden Stammbäume nicht aus einer bestimmten Zeit zu stammen, sondern können (wie die andern Überlieferungen) durch eine Geschichte der Tradition gegangen sein. Für das Nimrodstück kommen wir etwa ins 10. oder 9. Jahrhundert. — Wenn moderne Forscher von Semiten, Japhethiten u. s. w. sprechen, so lehnt sich dieser Sprachgebrauch ja irgendwie an die Genesis an, ist aber prinzipiell verschieden und also wohl davon zu unterscheiden.

Litteratur über die Völkertafel bei Dillmann, Gesenius-Buhl u. a.

Über **9, 18. 19** vgl. oben S. 68 f. — **10, 8—12** Nimrod ist der erste גִּבּוֹר 8, beherrscht die babylonischen 10 und gründet die assyrischen Stadtkönigtümer 11. 12. Man beachte diesen Zusammenhang von גְּבוּרָה und מַמְלָכָה, Macht und Reich: nach antiken Begriffen ruht der Staat ganz und gar auf Macht; daher heisst es im Vaterunser: denn dein ist das Reich und die Macht. — Zum Ausdruck הוּא הֵחֵל 8 vgl. 4 26 9 20, alle drei Stellen aus J^e. — Sehr charakteristisch ist, dass hier, wo die ältesten Staaten genannt werden sollen, die babylonischen, und nicht etwa die ägyptischen, auftreten vgl. auch 11 1—9. Kanaan hat seinen Kulturverhältnissen nach trotz der Nähe Ägyptens immer bei weitem mehr nach Babylonien gravitiert. Dass die babylonischen Staaten vor den assyrischen genannt werden, und dass diese als Kolonieen jener gelten, ruht auf historischer Erinnerung. »Im allgemeinen betrachteten sich die Einwohner beider Staaten durchweg als eng zusammengehörig, wie denn ja auch Religion und Sitte, Staatsleben und Litteratur der Assyrer aus Babylonien stammten«, Ed. Meyer I S. 326. Der Erzähler will im folgenden die ältesten und bedeutendsten babylonischen Städte nennen. Diese Städte, die ursprünglich politisch selbständig gewesen sind vgl. Winckler Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 44, stehen nach seiner Meinung von jeher unter der Herrschaft eines Königs; ihre Vereinigung war in unvordenklicher Zeit geschehen. Unter den babylonischen Städten gilt Babel als die erste; Babel hat in »Babylonien« die Vorherrschaft seit der Verdrängung der Elamiter durch Ḫammurabi (um 2200) und gilt seitdem im ganzen vorderen Orient als erste Stadt der Welt vgl. Ed. Meyer I S. 170, Winckler S. 62. Erech, ass. Uruk, Arku, Ὀρχόη, heute die Ruinenstätte Warka, südöstlich von Babylon, eine der uralten Städte Babyloniens, vgl. Winckler S. 27. Akkad, in den Keilinschriften die einheimische Bezeichnung der Landschaft und des Reiches Babylonien; besonders häufig in der Verbindung »Sumer und Akkad« d. i. Süd- und Nordbabylonien; auch die Stadt Akkad ist in den Keilinschriften bezeugt, jedenfalls in Nordbabylonien, und wahrscheinlich identisch mit der Residenzstadt Sargons I. (4. oder 3.

vor Jahve wie Nimrod. 10 Der Anfang seines Reichs war Babel, Erech, Akkad und Kalne im Lande Šin'ar; 11 und aus diesem Lande ging er nach Aššur und

---

Jahrtausend) Agade, ganz in der Nähe von Sippar (Abu Habba) zu suchen. Kalne, Lage und bab. Äquivalent unbekannt; nach Jensen Theol. Lit. Ztg. 1895 Nr. 20 Sp. 510 vielleicht in כַּלְבָה zu emendieren. Kullab ist der Name einer in den Inschriften häufiger vorkommenden bedeutenderen Stadt Babyloniens, dessen genaue Lage noch nicht ermittelt ist. Šin'ar, Babylonien, vielleicht das ägyptische Sangar und das Šanhar in den Tell-Amarnabriefen, während allerdings Winckler, Altorient. Forsch. II S. 107 KAT³ S. 238 Sangar und Šanhar an den Taurus verlegt. Hängt der Name שִׁנְעָר — so fragt Zimmern — schliesslich doch mit dem Ǧebel Singǎr westlich von Mosul, dem »Singara« der Griechen zusammen? der Name könnte ja gewandert oder vielleicht an dieser nördlichen Stelle stehen geblieben sein. Aššur, hier der Name des Landes Aššur am mittleren Tigris bis zum unteren Zab. Die assyrischen Städte hat nach der Sage Nimrod »gebaut«, ein Ausdruck, der von den babylonischen vermieden wird; der Erzähler scheint von der Voraussetzung auszugehen, dass die babylonischen Städte älter als Nimrod sind: ein sehr charakteristischer Zug. Ninive, ass. Ninua, Ninâ, mit altem Ištarkult, woher vielleicht auch der Name Ninives = Stadt der Nina, gegenüber dem heutigen Mosul, eine der ältesten und bedeutendsten Städte der Landschaft, Residenz der assyrischen Könige neben Kelaḥ spätestens bereits seit Assur-bel-kala (etwa 1100) bis auf Assurnasirpal (885—860), Winckler Gesch. Bab. u. Ass. S. 146. 180, dann endgültig zur ausschliesslichen Residenzstadt durch Sanherib erhoben. Reḥoboth-'ir (»Stadtplätze«, »Märkte«), ass. Äquivalent und Lage unbekannt; falls nicht nach Delitzsch Paradies S. 261 darin eine hebr. Wiedergabe des assyrischen rêbit (רחב) Ninâ, Bezeichnung der Vorstadt von Ninive, vorliegt. Kelaḥ, ass. Kalḫu, heute Nimrud, scheint eine Gründung Salmanassar I. (um 1300) zu sein und blieb, abgesehen von der erwähnten zeitweiligen Verlegung nach Ninive, Residenz bis auf Sargon. Resen, vielleicht = ass. rêš êni (Quellort). Diese vier Städte zusammen bilden nach dem Erzähler eine Stadt, »die grosse Stadt«. Da uns von den genannten Städten einstweilen nur zwei, Ninive und Kelaḥ, sicher bekannt sind, so ist es gegenwärtig unmöglich, genau anzugeben, auf welche Zeit diese Schilderung zurückgeht; charakteristisch ist aber, dass darin die älteste assyrische Hauptstadt »Assur«, das heutige Kal'a Šerkat (bis 1300 Residenz vgl. Winckler S. 144f.), nicht mehr erwähnt wird. Schrader's (KAT² S. 99f.) Behauptung, dass der ganze Städtekomplex, auch Kelaḥ mit eingeschlossen, seit Sanherib als eine Stadt angesehen und »Ninive« genannt werde, ist ohne Anhalt in den Inschriften; die auf diese Behauptung hin versuchten chronologischen Ansetzungen der Völkertafel fallen also hin. — Alle diese Städte werden von »Nimrod« abgeleitet. Der späteren Zeit gilt Nimrod als Heros Assurs; Assur heisst »Nimrod's Land« Mch 5 5. Man darf annehmen, dass dieser Nimrod, von dem hier nur dürftige Notizen erhalten sind, eine Sagengestalt gewesen ist, von dem die ursprüngliche Tradition Erzählungen gewusst hat. Es liegt am nächsten, anzunehmen, dass diese Nimrodsagen ursprünglich in Babylonien selbst einheimisch gewesen sind; denn es erscheint immer am natürlichsten, dass die Sagen ursprünglich an den Lokalen erzählt worden sind, von denen sie handeln. Da wir nun aus der babylonischen Tradition von einem babylonischen Heros, einem Könige der Urzeit, Gilgameš (ideographisch geschrieben: GIŠ.DU.BAR) mit dem Sitze in Erech, einer der Städte Nimrod's, hören (vgl. oben S. 61), so liegt es nahe, die Gestalt des Nimrod mit diesem zu identifizieren, vgl. auch »Schöpfung und Chaos« S. 146 A. 2. Erst eine zweite Frage ist dabei, ob auch der Name Nimrod babylonischen Ursprungs oder erst auf hebräischem oder aramäischem Boden entstanden ist. Bis jetzt ist allerdings etwa ein Namrudu als zweiter Name für Gilgameš aus den Inschriften nicht zu belegen. — Ein besonderes Problem ist, dass Nimrod von Kuš abgeleitet wird 8; Kuš ist sonst Äthiopien und wird in dieser Bedeutung in 6 mit Ägypten zusammengestellt. Liegt hier vielleicht ein Irrtum des Red. vor,

gründete Ninive, Rᵉḥoboth-ʿir, Kelaḫ 12 und Resen (zwischen Ninive und Kelaḫ): das ist die grosse Stadt.

13 Miṣraim zeugte die Ludim und ʿAnamim, die Lᵉhabim und Naphtuḥim (?), **14 die Pathrusim und Kasluḥim,** woher die Philister ausgegangen sind, **und die Kaphtorim.**

---

der Kuš = Äthiopien (bei P) und כַּשׁ = den keilinschriftlichen Kaššu (bei J), die vom 17. bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts über Babel geherrscht haben vgl. E. Meyer I S. 157 ff., Winckler AT.liche Untersuchungen S. 146 ff., zusammengeworfen hat? — **9** sprengt den Zusammenhang (Dillmann) und bildet eine Tradition für sich. Derjenige, der diese Notiz eingesetzt hat, wird von dem ganzen Stoff nichts weiter gekannt haben als nur das Sprüchwort: ein Jagd-Riese vor Jahve wie Nimrod. Also auch hier ein dürftiger Rest aus einer ganzen Tradition. Dass diese Überlieferung babylonisch ist, ist, da sie von »Nimrod« handelt, a priori anzunehmen; mythologische Jagdszenen findet man auf babylonischen Abbildungen, so besonders auf zahlreichen Siegelzylindern, und in babylonischen Göttergeschichten; so speziell auch im erwähnten Gilgameš-Epos selber, wo Gilgameš mit Eabani zusammen Löwen tötet, KB VI 1 S. 199 Z. 5 und S. 225 S. 11. Vgl. dazu auch die wohl mit Recht auf Gilgameš gedeutete Kolossalfigur eines Heros mit dem bezwungenen wilden Tier (Wildkatze?) im Arme, abgebildet z. B. bei Jeremias Izdubar-Nimrod S. 6; vgl. auch die Abbildung des Löwenkampfes ebenda S. 19 (= Roscher, Lex. II Sp. 776 und 786). לִפְנֵי יְהוָה ist schwer zu deuten; ist das nur ein Epitheton ornans wie »Ninive war eine grosse Stadt (selbst) für Gott« Jon 33? oder geht das Wort auf eine Erzählung zurück, wonach Nimrod »vor Jahve« jagte? soll das heissen, dass Jahve dem Nimrod beim Jagen zusah und etwa ihm dabei half? Die ursprüngliche Sage vom Jäger Nimrod wird natürlich einen anderen Gott (etwa ein Jagdgott) genannt haben; »Jahve« beruht auf Israelitisierung des Stoffes. Wie sich die beiden Nimrodtraditionen ursprünglich zu einander verhalten, können wir nicht sagen. Wir dürfen die Notiz vom Jagdriesen Nimrod ihrer Art nach mit 61—4 zusammenstellen; aber die Vermutung, dass der Vers ursprünglich auch litterarisch mit diesem Stück eine Einheit gebildet habe, ist unbeweisbar, gegen Budde S. 390 ff. Ebenso Dillmanns Annahme, 108—12 hätten einst hinter 111—9 gestanden. Spätere Nachrichten identifizieren Nimrod mit dem Sternbild Orion, der auch bei den Griechen als ein Jagdriese gilt; ob alte orientalische Tradition? vgl. Budde S. 395 ff. — **13. 14** Die Söhne Ägyptens. מִצְרַיִם Ägypten, speziell Unterägypten, Ableitung unsicher, die Endung ist wohl Lokalendung. לוּדִים, auch Ez 305 Jer 469 neben Ägypten und Äthiopien genannt, sonst unbekannt. לְהָבִים wohl = לוּבִים Libyer. נַפְתֻּחִים = äg. Ptomḥ (Pto-mḥj), Nordägypten, wohl aus פתמחים verschrieben Erman ZAW 1890 S. 118 f. פַּתְרֻסִים פַּתְרוֹס äg. Ptorês, »Land des Südens«, Oberägypten. כַּפְתּוֹר wohl = Kreta, das hier als ägyptische Kolonie genannt sein müsste; oder nach Anderen eine Landschaft im Nildelta. Da sonst Kaphtor als die Heimat der Philister gilt Am 97, ist anzunehmen, dass der Satz »von wo die Philister gekommen sind« eine Glosse ist, die ursprünglich zu כַּפְתֹּרִים gehört. Die עֲנָמִים und כַּסְלֻחִים sind unbekannt. — **15—19** Söhne Kanaans. — **15** »Kanaan« hier im weiteren Sinne vgl. oben S. 73 f. — צִידֹן, der alte Vorort der Phönizier, hier wie auch sonst, auch nach dem Zurücktreten von Sidon hinter Tyrus, von den Phöniziern überhaupt. חֵת äg. Cheta, ass. Ḫatti; die Ḥittiter (Hethiter) sind wohl aus Kleinasien gekommen und herrschen im 14. bis 12. Jahrhundert über Syrien und Nordpalästina vgl. Winckler Völker Vorderasiens S. 21 f., KAT³ S. 183 f. Mit ihren Resten in Kanaan hat noch Israel nach seiner Einwanderung zu tun gehabt Jud 126 Num 1329 u. a. und selbst noch Esr 91. Dass sie hier von »Kanaan« abgeleitet werden, erklärt sich daraus, dass sie (zur Zeit des Erzählers) in »Kanaan« wohnen und wohl auch kanaanisiert sind; zur semitischen Rasse gehören die Ḥittiter nicht. — **16** יְבוּסִי der kanaanäische Stamm in Jerusalem. אֱמֹרִי, Amurri in den Tell-Amarnabriefen das Libanonland, im Unterschied zu Kinaḫḫi (Kanaan) Südpalästina, ägyptisch Amur =

[15]Kanaan zeugte Sidon, seinen Erstgeborenen, und Ḥeth, [16]den Jebusiter,
Amoriter und Girgašiter, [17]den Ḥiwwiter, ʻArqiter und Siniter, [18]den Arwaditer, Ṣemariter und
Ḥamathiter. **Später verteilten sich die Geschlechter des Kanaanäers, [19]so
dass die Grenze des Kanaanäers ging von Ṣidon bis nach Gerar zu,**
bis Gazza, **bis nach Sodom und Gomorrha** Adma und Ṣeboim **zu, bis Leša'.**
[21]Auch dem Šem wurden Söhne geboren, dem Vater aller Söhne ʻEber's,
dem älteren Bruder Japheth's. [24]Arpachšad zeugte Šelah, Šelah zeugte ʻEber. [25]Dem
ʻEber wurden zwei Söhne geboren; der erste hiess Peleg (Zerspaltung), denn in

---

Nordpalästina, später bei den Assyrern Bezeichnung von ganz Palästina, bei E Name der Urbevölkerung Kanaans überhaupt. Das Verhältnis der Amoriter zu den Kanaanäern ist nicht ganz klar. Vgl. Winckler Völker Vorderasiens S. 13, KAT³ S. 178ff. גִּרְגָּשִׁי Wohnsitz unbekannt. — **17** חִוִּי bei Gibeon, Sichem und am Hermon. עַרְקִי Bewohner von *Ἄρκη* (ass. Arqa, Tell ʻArqa, nördlich von Tripolis). סִינִי Bewohner von Sini (von Hieronymus erwähnt), heute Syn bei ʻArqa. — **18**a אַרְוָדִי Bewohner von אַרְוָד (in den Tell-Amarna-Briefen Arwada; Aradus, phönizische Inselstadt nördlich von Tripolis, heute Ruwâd). צְמָרִי Bewohner von *Σίμυρα* (südl. von Aradus, heute Sumra). חֲמָתִי Bewohner von חֲמָת (der Metropole am Orontes, griechisch Epiphania, jetzt Ḥamât). 16—18a gehören nicht zu Jj: die von Jj 19 angegebenen Grenzen sind bei weitem kleiner als das Gebiet der 16—18a genannten Stämme. Anderseits scheinen die Stammesnamen aber auch zu Je nicht zu passen, der die Völker als Personen behandelt vgl. oben. Die Verse werden daher wohl Glosse sein vgl. Wellhausen Composition² S. 15. Solche Glossen sind häufig vgl. zu Gen 15 19ff. — **18**b ist nur verständlich, wenn man es mit 19 zusammennimmt. — **19** גְּרָר Stadt südlich von Gazza vgl. zu 20 1. Gazza, bekannte Philisterstadt. »Sodom und Gomorrha« sagenhafte Städte, nach der Sage an der Stätte des gegenwärtigen toten Meeres gelegen vgl. zu 19. »Adma und Ṣebo'im« sind, wie es scheint, in einer Variante der Sodomgeschichte genannt worden Hos 11 8, vgl. im folgenden Allgemeines zur Sodomgeschichte III. לֶשַׁע nach Hieronymus = Kalirrhoë östlich vom toten Meere. In diesen mehrfachen Grenzangaben scheinen einige später hinzugekommen zu sein; am leichtesten entfernt man עַד־עַזָּה und וְאַדְמָה וּצְבֹיִם (Kautzsch-Socin). — **21. 25—30** Šem's Stammbaum. — **21** Die Näherbestimmung אֲבִי כָּל־בְּנֵי־עֵבֶר soll den zur Zeit des Erzählers obsolet gewordenen Šem den Lesern dadurch verdeutlichen, dass er mit עֵבֶר identifiziert wird. Der Name עֵבֶר ist von besonderer Bedeutung, da er mit dem sehr häufigen Namen עִבְרִים Hebräer zusammenhängt, mit dem sich die Israeliten Fremden gegenüber nennen, oder von Fremden genannt werden. Während aber עִבְרִים nur Israel bezeichnet, hat עֵבֶר hier einen umfassenderen Sinn; der letztere wird der ältere sein. Wir hören sonst vom עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, dem Lande, je nach dem Standpunkt des Sprechenden östlich oder westlich vom Jordan, und dem עֵבֶר הַנָּהָר, dem Lande westlich (oder an einigen Stellen auch: östlich) vom Euphrat; letzterer Name (ebir nâri) auch bei Assyrern und Aramäern (ʻabar nahra). Es fragt sich, welches עֵבֶר hier und bei dem Namen עִבְרִים gemeint ist. An dieser Stelle würde die Beziehung auf den Jordan nicht passen. Nun ist es israelitische Tradition, dass die Urväter aus ʻEber hannāhār eingewandert seien Jos 24 2f. E; ähnliche Angaben geben eine Reihe der alten Vätersagen von Abraham, Rebekka und Jaqob; man hat aber keinen Grund diesen mehrmaligen Behauptungen zu mistrauen und wird daher die Ableitung Israels von עֵבֶר und ihren Namen עִבְרִים als eine Reminiszenz an ihre früheren Sitze im ʻEber hannāhār zu betrachten haben. Hienach ist — wenn auch mit Vorsicht — auch der eigentliche Sitz »Šem's« ebenda zu suchen. — **24** ist Klammer des Red. PJ, vgl. S. 74. — **25** Zu Peleg vergleicht Hommel Aufs. u. Abh. S. 222 vielleicht mit Recht das Gebiet el-aflağ in Zentralarabien; der Name wird hier mit Hinblick auf die folgende Geschichte vom Turmbau aus der »Zerspaltung« der Erde (= Menschheit vgl. 11 1) erklärt. Die Linie Peleg's wird hier nicht fortgeführt, weil der Erzähler sie im folgenden aufnehmen

seinen Tagen spaltete sich die Menschheit; sein Bruder hiess Joqṭan. [26]Joqṭan zeugte den Almodad und Šeleph, den Ḥᵃṣarmaweth und Jeraḥ, [27]den Hᵃdoram, Uzal und Diqla, [28]den ʻObal, den Abima'el und Šᵉba, [29]den Ophir, Ḥₐvila und Jobab: die alle sind Söhne Joqṭans. **[30]Ihre Wohnsitze aber gingen von Meša bis nach Sᵉphar zu, zum Ostberge.**

---

9. Turmbau zu Babel 11 1—9, Jʲ und Jₑ.

[1]Die ganze Menschheit hatte eine Sprache und einerlei Worte. **[2]Als sie nun von Osten aufbrachen, fanden sie eine Tiefebene im Lande Šinʻar**

---

will, um von ihm Abrahams Stammbaum abzuleiten, Wellhausen Composition[2] S. 9. Abrahams Familie stammt also von dem Erstgeborenen des erstgeborenen Sohnes Noahs ab: darin tritt der Anspruch Israels hervor, »der Erstling der Völker« zu sein. יָלַד zur Cstr. § 121a.b. — **26—30** Söhne Joqṭan's, Stämme meist in Jemen. Vgl. zum folgenden besonders Gesenius-Buhl, woraus die meisten der folgenden Zitate. Genaueres bei Dillmann, Holzinger und den Realwörterbüchern. אַלְמוֹדָד sonst unbekannt. שֶׁלֶף in Jemen, auch bei den arabischen Geographen. חֲצַרְמָוֶת jetzt Ḥaḍramût, am indischen Ozean, יָרַח nach Glaser Skizze II S. 425 Mahra, ev. auch noch Südoman. הֲדוֹרָם vgl. Glaser II S. 426 ff. 435. אוּזָל Sam איזל, nach den Arabern = Ṣanʻa, Hauptstadt von Jemen. דִּקְלָה, »Palmenland« = *Φοινικων* (Procop. Pers. I 19 und Photius Bibl. cod. 3) = den Ǧôf, das Wādi Sirḥan vgl. Glaser in den Mitteilungen d. Vorderas. Gesellsch. 1897 S. 438, Winckler Altor. Forsch. II S. 336, Hommel Aufs. u. Abh. S. 282f. עוֹבָל vgl. Glaser II S. 426; LXX Lag *Γαιβαλ*, Sam עיבל. אֲבִימָאֵל sonst unbekannt vgl. Glaser II S. 426. שְׁבָא bekanntes Handelsvolk in Jemen, vgl. Glaser II S. 398 ff. אוֹפִר das Goldland Salomos; Lage streitig, nach Glaser II S. 357 ff. 368 ff. an der Ostküste Arabiens. חֲוִילָה nach Glaser II S. 323 ff. 339f. in Zentral- oder Nordostarabien. יוֹבָב vielleicht die *Ἰωβαρῖται* (zu lesen *Ἰωβαβῖται*) am Limes sachaliticus vgl. Glaser II S. 302. Im hebr. Text werden 13 Völker Joqṭans genannt; es ist aber wahrscheinlich, dass wie sonst (vgl. zu 29 31ff.) auch hier die Zwölfzahl beabsichtigt war. ʻObal fehlt in LXX A vgl. Nestle Marginalien S. 10. מֵשָׁא = die Landschaft Mesene an der Euphrat-Tigris-Mündung? oder ist מַשָּׂא (in Nordarabien) zu lesen (Dillmann)? סְפָר meist mit Ẓaphar, der Königsstadt der Himjariten, in Ḥaḍramût identifiziert. »Das Ostgebirge« ist nicht bestimmbar, vielleicht das grosse Weihrauchgebirge.

Die Sprachenverwirrung zu Babel, der Turmbau von Pis 11 1—9 Jj und Je. Quellenkritik: Das Stück gehört zu J: יהוה 5. 6. 8. 9 bis. — Bisher hat man die Einheitlichkeit der Erzählung angenommen. Doch hat man bereits gesehen, dass 5—7 eine grosse Schwierigkeit enthalten: nach 5 steigt Jahve auf die Erde herab, um Turm und Stadt zu besehen; die folgende Rede Jahves 6f. ist also auf Erden gesprochen; aber in dieser Rede wird in 7 »wir wollen hinab« vorausgesetzt, dass Jahve noch im Himmel, noch nicht auf Erden sei. Man hat, um diesen Widerspruch zu heben, eine Lücke im Text angenommen: Jahve sei, nachdem er die Stadt besehen habe, in den Himmel zurückgekehrt und habe hier die fraglichen Worte gesprochen (so »Schöpfung und Chaos« S. 149 und Stade ZAW 1895 S. 158. S. 161f., der für diese Beobachtung die Priorität beansprucht). Man müsste demnach ein mehrmaliges Hin- und Herfahren Gottes zwischen Himmel und Erde annehmen. Leichter erscheint die Vermutung, dass hier zwei Quellen vorliegen: nach der einen ist Jahve vom Himmel herabgefahren, um sich über die Werke der Menschen zu orientieren 5, nach der anderen, um ihre Werke zu vereiteln 7. Dass die Turmbausage aus zwei Quellen besteht, hat Th. Naville in Genf bereits 1895/6 mündlich ausgesprochen vgl. Annales de Bibliogr. théol. 1901 S. 160. — Auf doppelten Faden

und blieben daselbst. 3 Da sprachen sie zu einander: lasst uns nun Ziegel

---

führt ferner: das Bauwerk, das die Menschen vorhaben, hat einen doppelten Zweck 4: 1) es soll ihnen einen Namen, d. h. Ruhm verschaffen; 2) es soll ihnen helfen, dass sie sich nicht zerstreuen; das sind verschiedene, nicht recht zu vereinigende Motive. Auch die beiden Angaben von 8: 1) »Jahve zerstreute sie über die ganze Erde«, 2) »sie hörten auf, die Stadt zu bauen«, bilden keinen guten Zusammenhang: denn dass die Menschheit, wenn sie über die ganze Erde bereits zerstreut ist, nicht mehr eine Stadt bauen kann, ist ja selbstverständlich; auch hier also Doppelbericht. Ebenso ist 9aβ (Jahve verwirrte dort die Sprache) ‖ 9b (Jahve zerstreute von dort die Menschheit). Auch die Angaben über das Material des Bauwerks scheinen doppelte zu sein: 3a ‖ 3b. Da man also in diesem Stück mehrfach zwei Rezensionen findet, so wird man auch geneigt sein, die beiden Bauwerke: Stadt und Turm, für Doppelgänger zu halten. Damit haben wir das Ende, von dem aus das ganze Gewerbe aufzudröseln ist, in die Hand bekommen.

Zur Stadtrezension gehört 8b. 9a; der Name der Stadt »Babel« wird 9a daraus erklärt, dass Jahve hier die Sprachen verwirrt hat (בלל); hiezu ist 7 (נָבְלָה) und 6aα Vorbereitung, und 1 die Voraussetzung. — Zur anderen Rezension muss also gehören: 9b (‖ 9a) 8a (Gegenstück zu 8b) 5 (»er fuhr herab« Gegenstück zu 7 »wir wollen hinab«); von den beiden Zweckangaben in 4 gehört der Satz »dass wir uns nicht versprengen« נָפוּץ wegen וַיָּפֶץ 8 und הֱפִיצָם 9 zum Turmbau; demnach der andere Zweck »wir wollen uns einen Namen machen« zur Stadtquelle. Vers 2, der den ursprünglichen, einheitlichen Sitz der Menschheit schildert, ist die Voraussetzung der Turmgeschichte, die die spätere Zerstreuung der Menschheit erzählt (ebenso wie Vers 1 die Voraussetzung der Stadtrezension angiebt). Die zweite Erwägung Jahves 6aγ. b mag zur Turmrezension gehören, da die erste 6aα. β ein Stück der Stadtquelle ist. 3a gehört wohl wegen הָבָה 7 (4) zur Stadtrezension, 3b zur Turmgeschichte: der Asphalt passt besser zu einem Turm als zu einer Stadt, bei der man die Steine nicht so solide bindet.

Beide Geschichten sind einander sehr ähnlich: der Ort bei beiden Babylonien; die Zeit die Urzeit, da die Menschheit noch einheitlich war, mit derselben Sprache und demselben Sitz. Der Zweck der Erzählung ist bei beiden, zu zeigen, woher die gegenwärtigen Verschiedenheiten, in Sprache und Wohnsitz, gekommen sind. Auch der Gang der Erzählung ist im wesentlichen derselbe: als sie noch einheitlich war, hat die Menschheit, auf die gemeinsamen Kräfte trotzend, ein gewaltiges Werk unternommen, und zwar ein Bauwerk aus Ziegeln, eine Stadt oder einen Turm. Aber Jahve kam herab und hat die Einheit der Menschen ein für alle Mal vernichtet: so ist das Bauwerk nicht fertig geworden.

Zugleich sind die Erzählungen charakteristisch verschieden: die Stadtrezension erzählt zugleich von der Sprachenverwirrung, die Turmgeschichte von der Zerstreuung der Menschen über die Erde. R^J hat die Varianten geschickt in einander geschoben; er hat sie im wesentlichen unversehrt gelassen; nur geringe Lücken sind entstanden (wohl kaum im Stadtberichte zwischen 7 und 8b, sicher im Turmberichte zwischen 8a und 9b), und 3b ist aus seinem Zusammenhang (hinter 4b) genommen und zu der verwandten Notiz 3a gestellt worden.

Eine schwierige, aber auch nebensächliche Frage ist, welche dieser beiden Rezensionen zu J^e, welche zu J^j gehört: steht doch unsere Sage durchaus selbständig da und hat speziell zu der Völkertafel keine innere Beziehung. Der für die Turmbaugeschichte charakteristische Ausdruck נפוץ findet sich auch 9 19 (10 18b) J^j; demnach könnte man die Turmbaurezension zu J^j rechnen. 10 25 J^e (נִפְלְגָה) liesse sich darnach als Anspielung an die Erzählung von der Verwirrung der Sprachen J^e fassen. Hiegegen beweist nicht, dass darnach bei J^e die Entstehung von Babel eigentlich zweimal erzählt wird 10 10 11 4. 9: es handelt sich ja um zwei verschiedene Traditionen, die ein Red. ganz wohl zusammen aufnehmen kann. Indess ist diese Ansetzung einstweilen ganz unsicher.

formen und hart brennen; **dabei dienten ihnen Ziegel als Steine, und Asphalt als Mörtel.** 4 Dann sprachen sie: lasst uns nun eine Stadt bauen **und einen Turm, der bis in den Himmel reicht;** so wollen wir uns einen Namen machen, **damit wir uns nicht auf der Fläche der ganzen Erde zerstreuen. — 5 Aber Jahve fuhr herab, um die Stadt und den Turm zu beschauen, den die Menschen gebaut hatten.** 6 Da sprach Jahve: seht doch! sie sind ein einiges Volk und haben alle dieselbe Sprache; **dies ist nur das erste ihrer Werke, fortan wird ihnen nichts verwehrt werden können, was sie auch planen mögen.** 7 Lasst uns nun hinabfahren und daselbst ihre Sprache verwirren, dass keiner mehr die Sprache des Andern verstehen kann. **8 So zerstreute sie Jahve von dort über die Fläche der**

Stadtbericht, J^e (?). **1. 3**a. **4**aα.γ I. Teil der Sage: Der Bau der Stadt. **1** שָׂפָה Lippe, Sprache ist das Ganze, דְּבָרִים Worte die einzelnen Teile; zwei Ausdrücke zusammengestellt des Nachdrucks wegen. Der Nebensinn ist vielleicht, dass sie auch in ihren Plänen eine Einheit bildeten (vgl. Frankenberg GGA 1901 S. 685). — **3**a schliesst sich geistvoll an 1 an: 1 sagt allgemein, dass die Menschen eine Sprache haben; 3a führt konkret aus, was sie gesprochen haben. Dabei erzählt die Sage die Erfindung des Ziegelbaues, allerdings in höchst naiver Weise; die Menschen sprachen: »hei, wir wollen Ziegel streichen«; das Wort »Ziegel« existiert also nach dem Erzähler eher als die Sache. — Über die babylonische Tradition von der Erfindung des Ziegelbaues vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 419f., KB VI 1 S. 39f. — הָבָה √ יהב gieb = wohlan § 69o; das Wort ist für den Erzähler charakteristisch, vgl. 4. 7. — **4**aα.γ Als den Menschen dies glücklich gelungen ist, fassen sie eine weitere Idee: nun wollen sie eine Stadt bauen. Die Sage will hiemit die Erbauung der ersten Stadt erzählen, sie ist also ursprünglich von 4 17 unabhängig. Die Absicht der Menschen dabei war, »sich einen Namen zu machen«, d. h. ewigen Nachruhm zu erwerben. Antikes Motiv: der Nachruhm gilt dem Antiken als höchstes Glück; der Kinderlose errichtet sich ein Denkmal II Sam 18 18 oder stellt im Tempel eine Namenstafel auf Jes 56 5; der König baut ein ungeheueres Gebäude, auf dessen Steinen er seinen Namenszug anbringt, oder an dem er eine Tafel mit seinem Namen einmauert; der gewaltigste Herrscher aber baut eine ganze Stadt, die seinen Namen auf die Nachwelt bringen soll (Davidstadt, Ramses, Sargonstadt, Alexandria Konstantinopel u. a.). — **6**aα.β **7** — — — **8**b II. Teil: Jahves Eingreifen. Als die Menschen dies planen (und auszuführen im Begriff sind), schreitet Jahve ein. Sein Motiv wird, gemäss dem alten Sagenstil, nicht angegeben, sondern vorausgesetzt: er will nicht, dass die Menschen einen Namen haben! Gott, der Ewige, will allein ewigen Namen haben: seiner werde gedacht von Geschlecht zu Geschlecht; der Mensch aber, der gestern gekommen ist, soll morgen vergessen sein! Es liegen hier also ähnliche Gedanken vor wie Gen 3 22 und 6 3. — Die Rede, die Jahve hält, ist nach 7a »wir wollen hinab« im Himmel gesprochen. Die Voraussetzung des Wortes (ebenso in der Variante »Jahve stieg herab« 5) ist, dass Jahve im Himmel wohnt. Neuere Forscher (vgl. Stade ZAW 1895 S. 162ff.) haben behauptet, das alte Israel habe diesen Glauben nicht gekannt; aber vgl. Gen 28 12 (Himmelsleiter, vgl. zur Stelle) Ex 19 11. 20 (JE) 34 5 (J) (Jahve fährt auf den Gipfel des Sinai herab) Ex 24 10 (Jahve thront auf Sapphir d. i. ursprünglich dem Himmelsblau) I Reg 18 33 (Feuer Jahves, nach dem Zusammenhange = himmlisches Feuer) Gen 19 24 (ebenso, vgl. zur Stelle) I Reg 22 19 (Jahve sitzt auf seinem himmlischen Thron, das himmlische Heer steht links und rechts von ihm; die Bedenken Schwally's (ZAW 1892 S. 159f.) gegen Echtheit und Alter der Stelle halte ich für irrig: es ist nur Voreingenommenheit, wenn man behauptet, der ausgebildete Engelglaube, wie er hier hervortritt, sei erst im Exil denkbar, und aus diesem Grunde eine alte Stelle, die diesen

ganzen Erde; da mussten sie vom Bau der Stadt abstehen. 9 Deshalb nennt man sie Babel; denn dort hat Jahve die Sprache der ganzen Menschheit ver-

---

Glauben enthält und also die Irrigkeit dieser Behauptung beweisen sollte, für jung erklärt) Jes 61 (der Palast Jahves an dieser Stelle ist der himmlische, nicht etwa der irdische Tempel; in diesem giebt es keine Saraphen, sondern Keruben über der Lade) II Reg 211 (Elias fährt im Wetter zum Himmel, zu Jahve); auch dass Jahven die Sterne zu Dienern gegeben werden Jud 520, stimmt dazu. Dieser Glaube, dass die Gottheit im Himmel wohne, findet sich, als Teil oder Rest von Astralreligion (oder auch von meteorologischer Religion), bei den Völkern ringsum; in Kanaan gewiss schon längst vor Israel. Es wäre höchst seltsam, wenn er dem alten Israel nicht bekannt gewesen sein sollte. Doch ist zuzugeben, dass diese Vorstellung in alter Zeit durch die andere, dass Jahve in seinen Heiligtümern auf Erden wohne, aufgehalten worden, und dass Jahves Wohnen im Himmel erst in späterer Zeit, unter der Nachwirkung des prophetischen Eindrucks von der Erhabenheit Gottes über alles Irdische und zugleich unter erneutem fremdem Einfluss, der einen transzendenten Gottesbegriff mitbrachte, später betont worden ist. — Vom Himmel sieht Jahve auf die Erde hernieder und sieht die Stadt hier unten bauen. Sein göttlicher Scharfblick erkennt sofort den Grund ihrer Stärke: seht (= הֵן, auf den vorliegenden Tatbestand hinweisend), sie sind ein Volk; sie reden dieselbe Sprache! Und seine Weisheit hat sofort das Mittel gefunden, die Übermütigen zu bändigen; wir wollen ihre Sprache verwirren! — נָבְלָה Koh. Qal √ בלל § 67dd. — »Wir wollen hinab«, Jahve redet in seinem »Rat« zu seinem Gefolge wie 126 322; ein sehr alter Zug, der letztlich auf Polytheismus hinweist. Die älteste Rezension dieser Sage muss demnach erzählt haben, dass mehrere göttliche Wesen in Babel eingegriffen haben; dieser Zug ist aus Scheu vor dem Polytheismus weggefallen. — אֲשֶׁר so dass § 166b. שָׁמַע »verstehen« 4223 u. a. — Nach der Rede Jahves könnte vielleicht ein (kurzes) Wort fehlen: er tat, was er beschlossen hatte; unumgänglich notwendig ist aber ein solches Wort nicht: was Gott beschlossen hat, tut er auch; denn wer will ihn hindern? — **9**a Schluss. עַל־כֵּן leitet wie 224 das ein, was die Sage begründen soll. — קָרָא ergänze הַקֹּרֵא, deutsch »man nennt« § 144d. — Die Stadt heisst בָּבֶל, weil Jahve dort die Sprachen בָּלַל verwirrt hat. Diese Etymologie ist, künstlerisch betrachtet, sehr schön: so ward der Name der Stadt, der der Menschheit Ruhm und Ehre werden sollte, ihr zur Schmach und Schande: überall, wo man den Namen »Babel« hört, hört man zugleich von der Vermessenheit und der Schande jener alten Menschheit erzählen. Philologisch betrachtet ist die Etymologie sehr kindlich, denn natürlich ist »Babel« nicht aus dem Hebräischen zu erklären. Auch die Etymologie Babil als Bab-il = Gottesstadt ist vielleicht nur eine semitisch-babylonische Volksetymologie des ursprünglich vielleicht garnicht semitischen Wortes.

Turmbaurezension, Jj (?). 2. 4aβ. b. 3b I. Teil: Der Bau des Turmes. **2** Die Menschheit kam von Osten her; נָסַע aufbrechen (und weiterziehen). Diese Notiz kann zur alten Sage gehören und würde dann eine selbständige Tradition sein, die etwa in 28 Jj eine Parallele hat; möglich ist aber auch, dass die Notiz von einem Sammler stammt: vielleicht hatte der Sammler vorher erzählt, dass Noahs Arche auf einem östlichen Berge niedergekommen sei Jj. Auch dies scheint also darauf zu führen, die Turmrezension von Jj abzuleiten. — בִּקְעָה weite Tiefebene, im Unterschied von נַחַל Talschlucht, Wādi; Šin'ar = Babylonien (vgl. zu 1010) ist eine Tiefebene und zwar die weiteste Tiefebene, also die בִּקְעָה, in der damals bekannten Welt. — **4**aβ. b Der Turm soll den Himmel erreichen: antike Naivetät; zwar ist der Himmel sehr hoch über der Erde, es war also ein ungeheueres Unternehmen; aber dies Unternehmen war doch in sich nicht unmöglich: wenn man hoch genug baut, kommt man schliesslich in den Himmel. — Der Zweck des Bauwerks ist, die Menschen zusammenzuhalten. Warum wollen sie zusammenbleiben? Dies wird aus dem Zusammenhang der Sage deutlich: weil sie mit vereinten Kräften stärker sind, als wenn sie sich zersplittern. Naive Vorstellung: der Turm, dessen

wirrt, **und von dort hat sie Jahve über die Fläche der ganzen Erde zerstreut.**

Spitze in den Himmel ragt, ist auf der ganzen Erde sichtbar. — **3**b (passend hinter 4b zu stellen) eine Notiz über das Baumaterial. In Palästina gebraucht man zu besseren Bauten Bruchsteine אֶבֶן, die man mit Lehm חֹמֶר zusammenfügt, zu schlechteren Backsteine לְבֵנָה (wohl babyl. Fremdwort), im Ofen oder an der Sonne getrocknet vgl. Benzinger Archäologie S. 118. 121, Nowack I S. 138 f. (vgl. besonders Jes 9 9); in Babylonien dagegen kennt man keine Steinbrüche und muss sich daher mit Backsteinen begnügen, die man (wenigstens an der Aussenseite) mit חֵמָר Asphalt zusammenklebt. Der Palästinenser wundert sich, dass man in Babylonien die prachtvollsten Paläste und Tempel mit dem schlechtesten Material, dem Backstein, baut und dabei ein so starkes Bindemittel, wie den Asphalt, verwendet. — **5**. **6**aγ. b. **8**a II. Teil: Jahves Eingreifen. **5** Jahve steigt herab, um die Sache in Augenschein zu nehmen. Dies ist so zu denken, dass Jahve vorher vom Bau gehört hat; vielleicht ist die Erzählung davon ausgefallen. — Der Gedanke, dass Jahve zu genauerer Kenntnisnahme sich an Ort und Stelle begiebt (ebenso 18 21), ist naiv: Allwissenheit und Allgegenwart Gottes (in absolutem Sinne) sind in antiker Zeit ganz unmögliche Vorstellungen vgl. oben S. 15. — »Er stieg hernieder« wie »wir wollen hinunter« 7. — **6**aγ. b Jahves Rede, ähnlich 6aα. Jahve, dies ist die Voraussetzung, sieht, dass das Werk der Menschen ganz gewaltig ist, ja gefährlich für ihn selber. Mit Sorgen denkt er an die Zukunft: dieser ungeheuere Turm ist nur der Anfang; wie wird die Sache weitergehen? ganz antik ausgedrückt: sie werden ja den Himmel stürmen können! Voraussetzung: dies aber will Jahve nicht; die Gottheit will nicht, dass der Mensch alles tun könne, was er plant; sondern sie will ihn in seinen Schranken festhalten. Diese Rezension hat also dieselbe Grundanschauung von Jahve zur letzten Voraussetzung wie die Stadtrezension. Man könnte an dieser Stelle beinahe sagen, Jahve habe sich gefürchtet; indess denkt der Erzähler darum nicht geringer von Jahve: einen Augenblick schien es einmal so, als ob die Menschen allmächtig werden könnten, aber Jahve hat ihnen gezeigt, dass er doch mächtiger ist. — הַחִלָּם Inf Hiph √ חלל, über das Pathach § 67w. יָזְמוּ √ זמם § 67dd. — **8** So bricht Jahve ihre Macht, indem er sie über die ganze Erde zerstreut. — **9**b Der letzte Satz der Sage hat ebenso wie in der Stadtrezension den Namen des Bauwerkes, hier also des Turmes, mitgeteilt und begründet. Dieser Name ist leider weggefallen. Der Name wird daraus erklärt, dass Jahve sie »zerstreut« hat הֱפִיצָם (נָפוּץ 4); die Sage hat den Namen also als »Zerstreuung« erklärt; er muss also פִּיץ (oder פוּץ oder ähnlich) gelautet haben. — Über die Bauten des alten Babel sind wir aus den vielen Bauinschriften der Könige gut orientiert. Als »babylonischer Turm« kann eigentlich nur der Tempel *κατ' ἐξοχὴν*, der Marduktempel Esagil, in Betracht kommen, der schon unter Ḫammurabi, also ca. 2200, und unter dessen drittem Vorgänger Sabum erwähnt wird, und gewiss schon lange vorher existiert hat, vgl. Jeremias Art. Marduk in Roscher's Lexikon II S. 2343, KB III 1 S. 125, Beiträge zur Assyriologie IV S. 349 Z. 10. Dieser Tempel liegt unter dem Ruinenhügel Tell Amran, südlich von dem Hügel el-Qaṣr begraben, in beiden Hügeln finden jetzt die Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft statt, vgl. Baumstark Art. Babylon in Pauly-Wissowa's Realencyclopädie, Friedr. Delitzsch's Broschüre »Babylon« ² S. 18 und Artikel Esagila in den Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 7 S. 2 ff. Zu diesem Esagil-tempel gehört auch der Etagenturm E-temen-an-ki vgl. Tiele ZA II S. 179 ff. Speziell über diesen Turm wird die Sage handeln. Dass er zur Zeit der Sage verfallen war, ist verständlich: die babylonischen Tempel waren, offenbar infolge des unsoliden Ziegelstein-Materials trotz aller Restaurationen, von denen wir oft genug hören, immer wieder verfallen. Dass er nach der Sage ungeheuer gross war und fast zum Himmel zu reichen schien, passt gerade auf diesen Turm vortrefflich. Nabopolassar, der ihn wiederherstellte, als er wieder einmal »baufällig und verfallen« war, erklärt, er habe »seine Fundamente

in die Unterwelt gegründet und seine Spitze den Himmel erreichen lassen« — der letztere Ausdruck scheint gerade für Etemenanki charakteristisch gewesen zu sein; er findet sich auch von ebendiesem Tempelturm in einer Urkunde Nebukadnezar's Beiträge zur Assyriologie III S. 548 —, »wie vor alten Zeiten« vgl. KB III 2 S. 5f. Tempel und Turm waren die ältesten und berühmtesten Bauten Babylons. — Die Namen der Tempel und Tempelteile in Babylonien sind alle sumerisch, so auch die Namen E-sag-il (hochragendes Haus) und E-temen-an-ki (Haus der Grundfeste Himmels und der Erde); doch ist wahrscheinlich, dass neben diesen uralten, in Priesterkreisen streng festgehaltenen, offiziellen Namen auch volkstümliche Namen in semitisch-babylonischer Sprache bestanden haben. Ein solcher volkstümlicher Name könnte, so teilt mir H. Zimmern mit, für den Marduktempel Esagil »das weisse Haus« bītu piṣū (√ פצא weiss sein) gewesen sein; wird doch in einem späteren Texte aus der Arsacidenzeit Esagila als »Haus des Tages« im Gegensatz zu Ezida in Borsippa, dem »Hause der Nacht«, bezeichnet vgl. ZA VI S. 228. Ähnliche Epitheta der Tempel, speziell der Šamaštempel sind belegt, wie »glänzender, heller, strahlender« Tempel.

Allgemeines über die Sage vom Turmbau.

I. Ursprünglicher Sinn der Sage: Die Sage beantwortet mehrere Fragen: Die erste Rezension erklärt die Entstehung der verschiedenen Sprachen und zugleich Ursprung und Namen der Stadt Babel; die zweite die Zerstreuung der Menschen über die Erde und zugleich Ursprung und Namen eines uralten »Turmes« in Babylonien. — Alle diese Fragen beantwortet die Sage in ihrer poetisch-kindlichen Weise: sie ist nicht im stande, eine wissenschaftlich stichhaltige Erklärung der babylonischen Namen zu geben; ebensowenig weiss sie aus historischer Erinnerung etwas über den Ursprung der Stadt und des Turmes; noch viel weniger hat sie eine historische Überlieferung aus jener Zeit, in der die ältesten Sprachen und Völker Vorderasiens entstanden sind; denn in jene Zeit reicht menschliche Erinnerung nicht. Diese Erzählung ist also nicht als eine historische Überlieferung zu betrachten, sondern als eine naive und poetische Antwort der alten Zeit auf gewisse, ihr naheliegende Fragen. Die eigentümliche Aufgabe des Sagenforschers aber ist, diese Fragen zu erkennen und so die verschiedenen Bestandteile, aus denen die beiden Rezensionen bestehen, richtig zu entmischen.

1) Die erste Frage, auf die beide Rezensionen antworten, ist eine allgemeine: woher kommen die Unterschiede unter den Menschen? Die Hauptunterschiede aber, die die Menschen trennen, sind ihre verschiedenen Sprachen — auch unserer Wissenschaft der Ethnographie noch immer ein Hauptsymptom verschiedenartigen Volkstums — und ihre verschiedenen Sitze. Wie ist diese Frage entstanden? Sie entsteht aus dem Widerspruche der alten Tradition, die die Einheitlichkeit des menschlichen Geschlechtes lehrt (alle Menschen, so behauptet die alte Sage, sollen von einem Paar abstammen) und der Erfahrung, die die grossen Unterschiede unter den Menschen zeigt. Einst, so nimmt man also an, muss die Menschheit doch einheitlich gewesen sein: dann aber ist sie aus einander gesprengt worden. — Wie aber beurteilt die Antike diese Versprengung? Als ein grosses Unglück, als eine Katastrophe der Menschheit! Man verstehe aber die alte Sage recht; es ist gänzlich ungehörig, hier etwa das prophetische Ideal von einer künftigen Vereinigung der Völker vorauszusetzen (Dillmann); noch schlimmer ist es freilich, wenn man einträgt: die Menschheit habe an Stelle des bisherigen Einheitsbandes, des Monotheismus, eine selbstgeschaffene und daher widergöttliche Einheit setzen wollen, und diese Sünde der Menschheit sei die Ursache ihrer Zerstreuung geworden (Delitzsch); solche Erklärungen sind von den antiken Motiven der Sage weit entfernt. Vielmehr denken die alten Erzähler so: was würde die Menschheit alles vollbringen, wenn sie einig wäre! Göttliche Werke könnte sie tun! »Nichts würde ihnen unmöglich sein!« Und Jahve selbst würde sie nicht hindern können! — Warum ist also die Menschheit so zerspalten? weil sie der Gottheit sonst zu mächtig würde! Diesen Gedanken spricht die Sage in Form einer Er-

zählung aus: einst hatte die Menschheit dieselbe Sprache und wohnte an demselben Ort. Da begannen sie ein übermenschliches Werk. Aber das erregte die Eifersucht der Gottheit. Und um die Macht der Menschen zu brechen, hat Jahve ihre Sprache verwirrt und sie über die Erde zerstreut.

2) So unbestimmt erzählt die Sage nun freilich nicht; sie berichtet vielmehr ganz konkret, und das ist ihr grosser poetischer Vorzug vor analogen Konstruktionen einer späteren prosaischen Zeit. Sie weiss ganau das »Wo« und »Wie«. — Der Ort war Babylonien, so erzählen beide Rezensionen. Das älteste Bauwerk der Welt war die Stadt Babel oder nach anderer Tradition der grosse Turm, der in Babel steht. »Dort hat Jahve die Sprache der ganzen Menschheit verwirrt, und von dort hat Jahve sie über die ganze Erde zerstreut«. Diese Angabe ist (vgl. oben) zwar keine geschichtliche Tradition, ebenso wenig aber aus der Luft gegriffen; sie ruht vielmehr auf dem Eindruck, den Babylonien macht. Dies Land ist schon Jahrtausende vor Israel Kulturland gewesen; Babel selber war eine uralte Stadt, der Turm gewiss ein altes ungeheueres Gemäuer aus unvordenklicher Urzeit. Dies Land muss der Ursitz der Menschheit gewesen sein! Waren doch die Israeliten selber nach alter Tradition von dorther eingewandert (vgl. zu 11_{31}). Dies Babel ist aber auch der rechte Ort, wo die Sprache der Mehrheit verwirrt ist; denn Babel war schon in alter Zeit der Weltmarkt, wo die Völker zusammenströmten Jes 13_{14} Jer 50_{37} 51_{44}, und wo der ganze Wirrwarr der menschlichen Sprachen zusammen erklang. Berossus erzählt schon in der babylonischen Urgeschichte, bei Gelegenheit des Oannes, dass sich in Babylon eine grosse Menge stammverschiedener Völker, welche Chaldäa bevölkerten, zusammengefunden habe vgl. Fragm. hist. graec. II S. 496. Die Vielsprachigkeit Babels bringt der Hebräer mit dem Worte בָּבֶל zusammen, das er sich als »Wirrwarr« deutet, und den Namen des Turmes mit dem Wort הֵפִיץ »zerstreuen«. Zugleich macht er sich die Macht jener ältesten, noch geeinten Menschheit an dem ungeheueren Umfang der Stadt Babel deutlich, wie an dem gewaltigen Turm, den man in Babel sieht. In Babylonien werden noch jetzt, zur Zeit der Erzähler, von gewaltigen Despoten ganze Völker zur Frohn gezwungen, um ein Gebäude zu errichten, das den Ruhm des Erbauers der fernsten Nachwelt überliefern soll. Die Abbildungen assyrischer Bauarbeiten mit ihren Legionen von Arbeitern sind eine schöne Illustration von Gen 11. So berichtet die Sage von den ungeheueren Unternehmungen der damaligen Menschheit. Diese ältesten Menschen haben, so erzählt man sich, Babel bauen wollen, eine Stadt, so gross angelegt, dass die ganze Menschheit darin Platz hätte, und sie haben diesen uralten Turm geplant, der so hoch ist, dass seine Spitze beinahe zum Himmel reicht. — Diese Werke aber sind unvollendet. Auch dieser Zug ist nicht willkürlich, sondern sicherlich der Anschauung entnommen. Es ist ein immer wiederkehrender Zug in der Geschichte unseres Geschlechtes, das ungeheure Entwürfe gedacht und begonnen, aber nicht ausgeführt werden; und wie die grossen Dome des Mittelalters fast alle unvollendet auf uns gekommen sind, so wird es auch in der alten Zeit gewesen sein. Der Turm war nur halb fertig geworden und die Stadt, so wenigstens schien sie dem fremden Beschauer, nicht ausgebaut. Die israelitische Sage versteht dies Verhängnis aller grossen Entwürfe des Menschen auf ihre Weise. Solche gewaltigen Pläne *sollen* nicht ausgeführt werden; denn der Mensch *soll* nicht ewigen Namen auf Erden haben, und er soll nicht allmächtig sein. Denn dann wäre er ja wie Gott! So liegen diese Bauten da, Denkmale menschlichen Übermuts: der Turm, aufragend zum Himmel, und die Riesenstadt; aber zugleich ein Denkmal des göttlichen Strafgerichts: unvollendet! Jahve hat — so würde ein Prophetenschüler sagen — einen Tag gehalten über alles Hohe und Erhabene, über den hohen Turm und die steile Mauer; da beugte sich der Stolz der Menschen, da ward gedemütigt der Männer Übermut; und erhaben war Jahve allein an jenem Tag (Jes 2_{12-17}); so dass Völker gearbeitet haben für nichts und Nationen fürs Feuer (Jer 51_{58})! So pathetisch klingt jene alte Sage in ihrer Schlichtheit freilich nicht; aber auch sie

meint: Gewaltiges hat jene älteste Menschheit vermocht, aber Jahve ist gewaltiger gewesen! Darum — es fürchte die Götter das Menschengeschlecht!

II. Herkunft der Sage. Die Sage ist deutlich in Babylonien entstanden: sie setzt die Anschauung des Weltmarkts Babels, die Kenntnis von der ungeheueren Ausdehnung der Stadt und von dem gewaltigen Turm zu Babel voraus. — Aber der Eindruck von Stadt und Turm, den die Sage wiedergiebt, ist derjenige, den der Fremde in Babylonien erhält. Der Einheimische weiss, was ein solches Gebäude darstellt: es ist kein profaner »Turm«, sondern ein Göttertempel, nicht wider Gott, sondern für Gott von einem alten Könige errichtet; nur der barbarische Fremdling kann den Zweck des Gebäudes so misverstehen; und nur fern von Babylonien kann man im Ernst behaupten, dieser Turm habe den Zweck gehabt, den Himmel selber zu erreichen. Deutlich ist auch, dass der Name Babel in Babel selbst nicht als »Wirwarr« verstanden sein wird. Die Sage ist also entstanden unter Barbaren, die mit Babylonien nicht unbekannt waren; diese Barbaren erzählen sich — vielleicht schon auf Grund übernommener babylonischer Sagen — voller Bewunderung und Grauen von der grossen Babel und dem gewaltigen Turm, wie sich die alten Germanen vom goldenen Rom und der Engelsburg erzählen mochten. Dass diese Barbaren Semiten waren, ist wegen der semitischen Etymologie von Babel, die einen Hauptbestandteil der einen Rezension bildet, wahrscheinlich; wir dürfen an Aramäer denken: aram. בַּלְבֵּל »verwirren«. Von Land zu Land weiter wandernd, ist die Sage schliesslich zu Israel gekommen. —

III. Gegenwärtiger Zustand der Tradition. Die Sage liegt gegenwärtig stark hebraisiert vor: sie zeigt die Verwunderung des Palästinensers über das merkwürdige babylonische Baumaterial. Besonders aber ist sie dadurch verändert, dass der Polytheismus, der an einer Stelle noch leise nachklingt, weggefallen, und Jahve allein an die Stelle der vielen Götter getreten ist. — Die beiden Rezensionen zeichnen sich durch eine köstliche Straffheit der Komposition aus; das erste und letzte Bild stehen in schärfstem Kontrast: die eine Sprache und der Wirrwarr, der eine Sitz und die Zerstreuung; das dazwischen Liegende führt auf dem direkten Wege von einem Gegenstück zum anderen. Dabei weisen beide Rezensionen eine Knappheit in der Erzählung auf, die kaum mehr überboten werden kann: so wird nur erzählt, dass die Menschheit es plante, eine Stadt zu bauen und einen Turm zu errichten; dass man diesen Plan dann auch auszuführen begann, wird als selbstverständlich nicht ausdrücklich berichtet u. a. m. Doch mag diese fast übertriebene Knappheit auch z. T. auf Weglassungen beruhen: so muss die ursprüngliche Sage doch wohl deutlich gemacht haben, wer die in 7 Angeredeten (ursprünglich: die Götter) eigentlich seien. Die Sagen der alten Zeit waren z. T., schon als sie aufgeschrieben wurden, halb ausgestorben; und das damals glücklich Gerettete ist dann z. T. noch später der religiösen Bedenklichkeit der Abschreiber und Überarbeiter zum Opfer gefallen. — Die Annahme Stades, dass die Sage ursprünglich babylonisch, unmittelbar aus Babylonien übernommen und durch einen Schriftsteller umgearbeitet worden sei (ZAW 1895 S 159), ist an sich sehr unwahrscheinlich und ist durch das Vorhergehende widerlegt.

Von den beiden Varianten scheint die Turmrezension die ältere zu sein: die Vorstellung von dem Turme, der den Himmel erreicht, ist naiver als die von der Stadt, die für die Menschheit auslangt; der Turm jedenfalls nicht so bekannt als das in aller Welt gepriesene Babel. Doch ist der besprochene Plural in der Stadtrezension 7 ein uralter Zug.

IV. Zitate. In jüdisch-griechischen Schriften des hellenistischen Zeitalters, in einer Zeit, wo die Urtraditionen der verschiedenen Völker hervorgeholt und verglichen wurden, wird auch die Geschichte vom Turm zu Babel nicht selten zitiert. Vgl. Böhmer Erste Buch der Thora S. 189ff., Gruppe Griech. Culte u. Mythen I S. 677ff. So erzählt Eupolemos (Fragm. hist. Gr. III S. 211. 212), die aus der Flut geretteten Giganten, die Babel bauten, hätten auch den Turm gebaut; als dieser durch göttliches Eingreifen

gefallen, hätten sich die Giganten über die ganze Erde ausgebreitet. Diese Relation ist nichts Anderes als eine Kombination der Erzählungen von den Nephilim und der Sintflut und beider Rezensionen der Turmbaugeschichte; dem Verfasser hat also nichts Anderes vorgelegen als nur unsere Genesis. Ebenso ist es Sibyll. III 98ff., wo beide Rezensionen der Turmbaugeschichte und die Sintflutgeschichte kombiniert sind, und noch die Haggada hinzugefügt wird, dass Stürme den Turm umgeworfen hätten. Auch Josephus Antiqu. I 4 enthält nichts weiter als eine Modernisierung der biblischen Erzählung; zum Belege zitiert er (nach Alexander Polyhistor) in prosaischer Paraphrase die genannte Stelle der Sibylle (III 98ff.); während aber der uns in den Sibyllinischen Büchern erhaltene Text vom Gerichte Gottes über den Turm handelt, setzt Josephus, wie es scheint, einen Text voraus, der dies den Göttern zuschreibt. Wegen dieses Plurals hat man gemeint, hier den Nachklang einer alten polytheistischen Rezension der Sage zu finden (so Stade ZAW 1895 S. 161f. und J. Geffcken Nachrichten der Ges. der Wissenschaften zu Göttingen Phil.-hist. Kl. 1900 S. 88ff.). In Wirklichkeit aber liegt auch hier nichts Anderes zu grunde, als eben unsere biblische Turmbausage, wiederum in der biblischen Kombination beider Rezensionen; nur dass diese Sage durch den Plural »der Götter« etwas hellenisiert ist: die Sibylle affektiert hier heidnischen Ursprung. Die so verführerische Annahme, es sei uns hier der Rest einer ausserisraelitischen Tradition über den Turmbau erhalten, erweist sich also leider als falsch. — Eine Überlieferung von der ursprünglichen Einsprachigkeit der Menschen (aber ohne Anspielung an Babel und den Turm) findet sich in griech-röm. Tradition bei Hyginus fab. 143.

Die Urgeschichte bei P.

1. Schöpfungsgeschichte 1 1—2 4a. 2. Sethitenstammbaum 5. 3. Sintflutsage in 6 9—9 29. 4. Völkertafel in 10. 5. Stammbaum Šem's, und 6. Stammbaum Teraḥ's in 11 10—32.

Budde Urgeschichte S. 464ff. hat vermutet, dass P in der Urgeschichte von einer der Quellen des J, nämlich von Buddes J² abhängig sei. Diese Annahme bestätigt sich bei unserer Scheidung der Quellen in J nicht vgl. die Übersicht über beide Quellen des J S. 2. Vielmehr stimmt P in der Stoffauswahl weder ganz mit Je, noch mit Jj überein. Seine Vorlage war hier also weder Je noch Jj noch auch der bereits vereinigte »J«, sondern eine andere, uns unbekannte, aber unserer Tradition verwandte Quelle. Dies zeigt auch ein Vergleich von J und P in der Sintflutsage vgl. im folgenden. Übrigens ist dies Resultat von vorn herein zu erwarten. Es wäre ja ein sonderbarer Zufall, wenn P gerade eine solche Schrift vor sich liegen gehabt hätte, die auch uns zu Gebote steht. Auch hier ist die moderne Forschung in der Gefahr, zu vergessen, dass uns aus der ganzen reichen Litteratur des alten Israels nur dürftige Trümmer überliefert sind.

---

10. Schöpfungsgeschichte bei P 1 1—2 4a.

1 1 Am Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf, — 2 die Erde aber war

Schöpfungsgeschichte bei P 1 1—2 4a. **1—5** Urzustand und erster Tag. **1** Die syntaktische Fassung des Verses ist fraglich. Entweder ist der Vers als Hauptsatz zu nehmen »im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen«; dann würde der Vers eine Überschrift des ganzen Stückes sein, die das Dogma von der Schöpfung in einem Satz machtvoll ausspricht. Oder Vers 1 ist mit dem folgenden zusammenzuneh-

wüste und leer, und Finsternis lag auf dem Urmeer, und Gottes Geist brütete auf

---

men »im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf«; v. 2 wäre dann Zwischensatz; 3 Nachsatz. Im ersten Falle wäre בְּרֵאשִׁית als stat. abs. zu fassen (wofür auch die alte Transscription *Βαρησήθ* bezeugt ist vgl. Field Hexapla), im zweiten Falle wäre es nach § 130d als stat. cstr. zu nehmen (wobei man auch בְּרֹא als inf. aussprechen könnte). Beide Fassungen sind möglich; die zweite empfiehlt sich dadurch, dass auch der Anfang der parallelen Erzählung des J 2 4b—7 ähnlich gebaut ist; diese Art, anzufangen, mag Stil der Schöpfungserzählungen gewesen sein, wie sich denn auch im Eingang des babylonischen Schöpfungsmythus ein ganz entsprechender Periodenbau findet, vgl. auch IV Esr 6 1ff. — Auf keinen Fall ist es erlaubt, (auf Grund der ersten Fassung) הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ als Bezeichnung der urzeitigen, noch chaotischen Welt zu verstehen und zu behaupten, Vers 1 enthalte die Schöpfung der Welt als Chaos (so Wellhausen Prolegomena [4] S. 302), wobei dann Vers 2 den chaotischen Zustand dieser ersten Schöpfung und erst 3ff. die Entstehung der gegenwärtigen geordneten Welt schildern müsste. Gegen diese Auslegung spricht: 1) »Himmel und Erde« ist sonst stets der Name des organisierten *κόσμος* und kann unmöglich als Bezeichnung einer chaotischen Urwelt verstanden werden; 2) die Welt als Chaos wird Vers 2 nicht »Himmel und Erde«, sondern »die Erde« genannt; 3) der Gedanke einer Schöpfung des Chaos ist in sich widerspruchsvoll und wunderlich, denn Chaos ist die Welt vor der Schöpfung. — בָּרָא ist hier und sonst (Jes 42 5 45 18 u. a.) term. techn. des Schaffens Gottes; der Ausdruck ist charakteristisch eben für diese Erzählung, wie denn für gewisse uralte Geschichten gewisse Ausdrücke charakteristisch sind vgl. מַבּוּל und תֵּבָה in der Sintflutsage u. a. S. 59f. Das Wort bedeutet nach dem sonstigen Sprachgebrauch zu schliessen, das eigentümliche Tun Gottes, der Wunderbares, Unerhörtes, Neues hervorbringt Ex 34 10 Jes 48 7 Jer 31 22 Ps 51 12; Nebengedanke scheint zu sein, dass Gott so »schafft« durch sein blosses Wort Ps 148 5. Charakteristisch ist, dass der Ausdruck nicht vom menschlichen Hervorbringen vorkommt, und dass er niemals wie sonstige Verba des Bildens mit dem Acc. des Stoffes verbunden wird. Da er hier als Term. einer Erzählung gebraucht wird, so ist er nach sagengeschichtlichen Instanzen für uralt zu halten vgl. S. 59f. und im folgenden. Dagegen spricht nicht, dass das Wort uns sonst nur aus späteren Schriften bezeugt ist (Jer Ez Dtjes); die uns bekannte AT.liche Litteratur ist viel zu dürftig, als dass auf das mehr oder minder zufällige Vorkommen oder Nicht-vorkommen eines solchen Ausdrucks allzu viel zu bauen wäre (gegen Wellhausen Prolegomena [4] S. 395). Ebenso wenig aber darf man behaupten, der durch »בָּרָא« ausgedrückte Gedanke, wie wir ihn soeben beschrieben haben, sei der alten Zeit Israels unerschwinglich gewesen (gegen Wellhausen Prolegomena [4] S. 310); warum sollte das alte Israel nicht haben denken können, dass es Gottes Sache sei, Unerhörtes, Wunderbares hervorzubringen — »denn was ist für Gott zu wunderbar?« Gen 18 14 — und dass er diese Wundermacht besonders deutlich bei der ersten »Schöpfung« bewiesen habe? Und dass die Anschauung von der Wunderwirksamkeit des göttlichen Wortes nicht in junge Zeit gehört, beweist der uralte babylonische Schöpfungsmythus, wonach Marduks Wort Wunder wirkt, vgl. hierüber weiter zu 3. Während also nichts im Wege steht, das Wort בָּרָא in dem beschriebenen Sinne für uralt zu halten, so ist anderseits zu betonen, dass erst eine spätere Zeit dem Wort den in Gen 1 vorliegenden, tiefsten Sinn gegeben und es zum Ausdruck ihres ausgebildeten Supernaturalismus gestempelt haben kann, wonach Gott mit völlig absoluter Souverainität über die Welt verfügt. Ebendarum aber, weil diese supernaturalistische Stimmung in diesem Worte sich aussprechen konnte, ist es in späterer Zeit so beliebt gewesen. Doch ist dieser Prozess der Vertiefung auch bei P noch nicht abgeschlossen; der Gedanke der creatio ex nihilo II Mak 7 28 Hbr 11 3 ist im AT., auch von P noch nicht erreicht worden; vielmehr ist seine Meinung, dass Gott vor der »Schöpfung« ein Chaos vorgefunden und *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* (Sap Sal 11 18) die gegenwärtige Welt gebildet habe. Demnach hat

den Wassern, — 3 da sprach Gott: es werde Licht! Und es ward Licht. 4 Und

---

das Wort »Schöpfung« eine Geschichte gehabt: wenn die alte Zeit erzählte, Gott habe Himmel und Erde »geschaffen«, so kann sie das nur als ein besonders grosses Wunder, aber noch nicht — wie es in Gen 1 geschieht — als ein ganz einzigartiges Tun des im eigentlichen Sinne »Allmächtigen« vorgestellt haben. — 2 ist nach dem Obigen wohl als Zwischensatz zu verstehen; wie 2 5. 6: Zustand der Welt vor der Schöpfung. Zur Cstr. § 141 c A. 1. — Sicher verkehrt ist die Fassung, dass die Welt erst nachträglich (etwa durch Eingreifen des Teufels) תֹהוּ וָבֹהוּ geworden sei; dann würde es וַתְּהִי, nicht הָיְתָה heissen (Dillmann). — תֹהוּ וָבֹהוּ gleichklingend: solche Assonanzen liebt die alte Sprache, vgl. נָע וָנָד 4 12, ferner 18 27 21 23 u. a. תֹהוּ »Wüste, Leere« auch sonst, Jes 45 18 mit Erinnerung an die Schöpfungsgeschichte. בֹהוּ »Leere« nur in der Verbindung mit תֹהוּ, hier und Jer 4 23 Jes 34 11, woselbst an die Schöpfungsgeschichte angespielt, und das urzeitige Chaos auf die Zukunft (Endzeit) übertragen wird vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 138f. Der Ausdruck תֹהוּ וָבֹהוּ ist offenbar Terminus der Schöpfungsgeschichte und daher nach Analogie ähnlicher Termini für uralt zu halten vgl. im folgenden. Dass dieser Terminus uns nur aus späteren Schriften bekannt ist, ist kein Gegengrund (gegen Wellhausen Prolegomena ^{4} S. 395). Der Ausdruck »Leere und Oede« bedeutet Ähnliches wie das griechische *Χάος*, die »Kluft« oder der *Βυθός*, der »Abgrund«, der Gnostiker; wir würden sagen: »der leere Raum, der Weltenraum«. Die Übersetzung der LXX *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* ist eine sehr ungefähre Umschreibung. Auch die Phönizier kennen die *Βάαυ*; dieser Name hängt vielleicht mit der babylonischen Göttin Bau zusammen vgl. Schrader KAT ^{2} S. 14, Hommel Neue kirchl. Zeitschrift 1890 S. 408. — »Finsternis auf der Fläche der Tᵉhom«. תְּהוֹם Urmeer fem.; auch dies Wort ist Terminus. In der gegenwärtigen Welt ist (רַבָּה) תְּהוֹם der Ozean, der unter der Erde lagert Gen 49 25 Am 7 4 u. a. Wenn תְּהוֹם nach Gen 1 in der Urzeit die ganze Welt erfüllt hat, so muss es eine vermittelnde Vorstellung gegeben haben, wonach Gott die urzeitige תְּהוֹם zurückgetrieben und in den Tiefen der Erde verschlossen hat; diese Vorstellung findet sich am deutlichsten Oratio Manasse 3. — Daraus, dass das Wort תְּהוֹם stets ohne Artikel gebraucht, also wie ein Eigenname behandelt wird, ist zu schliessen, dass Tᵉhom ursprünglich eine mythologische Grösse d. h. eine Göttin gewesen ist; ebenso תֵּבֵל Erde. Die Richtigkeit des Schlusses beweist das babylonische Tiâmat, lautlich = hebr. תְּהוֹם; Tiâmat ist das Urmeer, als Göttin in Drachengestalt vorgestellt. Dieselbe Vorstellung vom Urmeer, aus dem alles entstanden ist, auch bei den Ägyptern, und sonst. Im AT. ist parallel Ps 104 6, wonach Tᵉhom einst die Erde wie ein Gewand bedeckt hielt. — Mit Tᵉhom zusammen gehört die Vorstellung der Finsternis. Auch im Babylonischen gehören Urmeer und Finsternis zusammen (so besonders deutlich in dem Schöpfungsbericht des Berossus). Die Lehre, dass die Welt aus Finsternis geworden sei, finden wir auch bei Babyloniern, Ägyptern, Indern, Griechen und sonst: die Nacht ist das Erste, Ursprüngliche, das Licht der Anfang der gegenwärtigen Welt. — Beide Vorstellungen: dass der Uranfang die »Leere«, oder dass er »Finsternis über dem Urmeer« gewesen sei, schliessen sich eigentlich aus, oder gehören wenigstens nicht notwendig zusammen: es sind ursprünglich zwei verschiedene Theorieen vom Anfang der Welt; die erste Theorie, dass die Erde »Leere und Öde« gewesen sei, würde recht gut zu der Erzählung 2 4f. passen. Der folgende Satz bringt eine dritte, wiederum wohl ursprünglich allogene Theorie hinzu; dass diese verschiedenen Anschauungen sich hier ganz gut vertragen, kommt daher, dass sie sehr abgeblasst und — wie es die Natur des Stoffes mit sich bringt — in düsteres unheimliches Geheimnis gehüllt sind. Diese Schilderung des Uranfangs ist gerade in ihrer Einfachheit grossartig und eindrucksvoll. — »Der Geist Gottes brütete auf der Fläche der Wasser«. Die רוּחַ Gottes ist sonst 1) die göttliche Kraft oder das göttliche Wesen, das die »dämonischen« Erscheinungen im Menschen wirkt; Wirkung der רוּחַ ist alles Gewaltige und Geheimnisvolle im Menschenleben, was

Gott sah, daß das Licht gut war. Dann schied Gott das Licht und die Finsternis.

über Menschenkraft und Menschenmass hinausgeht, besonders die mysteriösen Erfahrungen, die der Prophet erlebt. 2) Damit verwandt ist die Vorstellung vom lebenschaffenden Geiste oder Hauche Gottes, der im Menschen das wunderbare Geheimnis des Lebens wirkt Ps 104 29f. — Hier als *ἅπαξ λεγόμενον* wird die רוּחַ gedacht als die lebengebende, gestaltende göttliche Macht, die im Uranfang über den gestalt- und leblosen »Wassern« schwebt. Dieselbe Vorstellung auch in phönizischer Kosmologie (Philo Byblius bei Euseb. praep. ev. I 10), wonach im Uranfang ausser dem trüben, finsteren Chaos das *πνεῦμα* (beschrieben als *ἀὴρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης*) vorhanden gewesen ist. So wird auch Gen 1 die רוּחַ zu denken sein: als ein geheimnisvolles, göttliches, dunkeles Weben und Wehen. — רִחֵף nach dem Syrischen »brüten«; das Wort steht Dtn 32 11 vom Adler, der mit ausgebreiteten Flügeln seine Jungen schützt (man lese nach LXX יָעִיז »schützt« für יָעִיר). In dieser Vorstellung vom »Brüten« des Geistes klingt die uralte mythologische Spekulation vom Weltei nach (Dillmann, Delitzsch u. a.). Wir finden diese Spekulation bei Indern, Ägyptern (?), Phöniziern, Orphikern (Chantepie II² S. 324) und sonst vgl. Dillmann S. 4. 20. Die Spekulation vom Weltei geht von der Eiform des Himmels aus; den unteren Teil der Erde denkt man sich dabei als die andere, unsichtbare Seite des Eis. Das Werden der organisierten Welt aus dem Urwasser wird verglichen mit der Entstehung des jungen Vogels aus der Flüssigkeit des Eis. Diese Anschauung vom Weltei, nach unseren Begriffen höchst naiv, ist in der Urzeit einmal höchst geistvoll gewesen. Die Gottheit, die das Chaos zur Welt entwickelt, wird ursprünglich als brütender weiblicher Vogel vorgestellt sein. Eine solche Vorstellung von einem solchen göttlichen Vogel soll sich nach Brugsch (Rel. d. alten Äg. S. 171) im Ägyptischen finden; diese Behauptung ist indess nach einer Mitteilung von Prof. K. Sethe nicht haltbar. In Gen 1 ist von der ganzen Vorstellung nur noch ein Rest erhalten. Dabei ist an Stelle der brütenden Urgöttin die רוּחַ getreten. Dieser Ersatz der mythologischen Figur durch eine Abstraktion ist ein höchst interessanter, durch viele Beispiele zu belegender Vorgang, der eine grosse Rolle in der Religionsgeschichte spielt: Parallelen sind die Spekulationen über die »Weisheit«, die an der Stelle einer weiblichen Göttin, einer Tochter Gottes, steht Prv 8 22ff., und besonders die Kosmogonieen der Gnostiker, in denen uralte Mythologeme auf Abstraktionen übertragen sind. — Wenn in einer hebräischen Erzählung z u e r s t erzählt wird, dass ein Vogel ein Ei bebrütet habe, so ist mit Sicherheit zu erwarten, dass der Erzähler z w e i t e n s berichtet, dass ein Vögelchen aus dem Ei ausgekrochen sei; ebenso m u s s die Erzählung vom Brüten des Geistes weiter berichtet haben, was durch dieses Brüten im Weltei entstanden ist. Es ist höchst auffällig, dass dieser Bericht fehlt; das folgende 3ff. setzt ganz neu ein, mit einer neuen Gestalt, dem (persönlichen) Gott (= Jahve) und mit einem neuen Schöpfungsprinzip, dem W o r t e Gottes: der brütende Geist und der schaffende Gott haben eigentlich garkeine innere Beziehung. Die einfachste Lösung dieser Schwierigkeit scheint die Annahme zu sein, dass zwischen 2 und 3 eine Lücke ist; in dieser Lücke muss etwas erzählt worden sein, was die Späteren aus hochbedenklichen Ursachen ausgelassen haben. Denken wir uns nun diesen Stoff in heidnischer Rezension, so werden wir keinen Augenblick darüber schwanken, was hier gestanden haben muss: — die Theogonie! Diese Annahme empfiehlt sich durch andere Erwägungen: dann würden wir verstehen, warum im Uranfang nur von einem unbestimmten göttlichen Geist gesprochen wird 2, und erst von 3 an von einem Schöpfergott; man beachte, dass auch in der parallelen Geschichte 2 4b ff., die uns in älterer Rezension erhalten ist, Jahve nicht gleich im Anfang, sondern erst von 7 ff. auftritt vgl. S. 4f. So würde sich auch erklären, warum wir in Gen 1 nichts von der Entstehung der Engel oder der בְּנֵי אֱלֹהִים hören; ebendies ist zwischen 2 und 3 ausgefallen. — **3** Alles Folgende entsteht durch Gottes W o r t. Auch Marduks Wort wirkt Wunder vgl. oben zu בָּרָא 1. Aber der ungeheuere Unterschied zwischen dem Hebräischen und dem Babylonischen ist,

5 Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. So ward Abend und Morgen: erster Tag.

---

dass Gott in Gen 1 nur durch sein Wort allein wirkt, dass dem Marduk aber das Wort nur eines seiner Mittel ist, während er im übrigen in echt mythologischer Weise wie ein göttlicher Held geschildert wird, der durch Kraft und Klugheit über seinen Feind im Kampfe siegt. Der jüdische Erzähler hat durch dies Schaffen Gottes allein durchs Wort seinen Gedanken von Gottes Verhältnis zur Welt ausgedrückt: Gott wirkt auf die Welt durch seinen Willen; er geht nicht in die Welt ein und »bildet« mit seinen Händen (so in der älteren Erzählung 2 7. 19. 22), sondern er bleibt über ihr, aussen, stehen und befiehlt, was werden soll: er spricht, da wird es Ps 33 9. — Diese kurzen Sätze 3 sind der klassische Ausdruck des Supernaturalismus. Befehl und Vollzug sind hier sehr knapp gehalten; der Vollzug genau in denselben Worten wie der Befehl (so auch im folgenden), damit wir lernen, dass es genau so geschieht, wie Gott befohlen hat. Über die ästhetische Würdigung der Worte im folgenden. — Das Licht ist die erste Schöpfung; ohne Licht kein Leben und keine Ordnung. Vor dem Licht war die Welt dunkel, leblos, wirr; Finsternis und Chaos sind grauenvoll; grauenvoll ist auch die שְׁאֹל, die kein Licht hat; das Licht ist gut und heilsam. Ähnliche Gedanken vom Licht als der ersten Schöpfung auch bei den Indern, den Griechen, Phöniziern u. s. w. — Sehr auffallend ist nach modernen Begriffen, dass das Licht lange vor den Lichtkörpern 14ff. entsteht. Dieser Umstand, von modernen »Apologeten« viel behandelt, macht dem Antiken garkeine Schwierigkeit: er denkt sich das Licht als ein selbständiges Ding, als einen feinen Stoff; er fragt, wo das Licht wohne Job 38 19f., oder wie schwer es sein möge: wie niemand der Irdischen den Ton sehen kann, so kann auch kein Mensch und nur Gott das Feuer wägen IV Esr 4 5 5 37. Darnach erscheint es dem Antiken sehr plausibel, dass das Licht älter als die Gestirne ist. In den heidnischen Kosmogonieen gehört das Licht zum Wesen der oberen Götter. — 4a »Gott befand das Licht, dass es gut ist«; zur Cstr. § 117h. Ein ähnliches Wort wiederholt sich bei den folgenden Schöpfungen. Jede Schöpfung sieht Gott nachträglich an, prüfend, wie sie geworden sei; jede befindet er gut d. h. gelungen; »Gott freut sich seiner Schöpfungen« Ps 104 31. Im Hintergrund steht ein starker Anthropomorphismus: die Möglichkeit des Mislingens vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 12. — So wie Gottes Urteil über die Welt, lautet natürlich auch das Urteil des Erzählers: die Welt ist gut. Im Jubelhymnus besingt das alte Israel des Weltenschöpfers Weisheit und Güte. Ganz anders denkt hierüber das spätere Judentum: die Welt liegt im Argen. — Man beachte, dass die Finsternis nicht »gut« genannt wird und eigentlich auch nicht Gottes Schöpfung ist. Trotzdem wird im folgenden die Finsternis von Gott geschieden und benannt. Den Gedanken weiterführend, dürfen wir also sagen: dass Gott die Finsternis, die nicht seine Schöpfung ist, doch zu seinem Eigentum gemacht und in die Ordnung seiner Schöpfungen mit einbezogen hat. — 4b »Gott schied zwischen Licht und Finsternis«, d. h. er bestimmte, dass sie nicht mehr in einander fliessen, sondern von nun an gesondert existieren sollen; konkret ausgedrückt: er gab jedem von beiden einen besonderen Platz Job 38 19. Charakteristisch für die Erzählung ist, dass sie so blass redet, und mit keinem Worte andeutet, wie der regelmässige Wechsel von Licht und Finsternis, den Gott ordnet, eigentlich vor sich gehe. — Das »Scheiden« auch 6. 7. 14. 18; die Voraussetzung des Wortes ist eigentlich, dass die Dinge vor der Schöpfung wüst und wirr in einander gelegen haben, dass sie aber durch Gottes Schöpfung ordentlich aus einander gestellt worden sind. Doch ist dieser Gedanke der »Scheidung« nicht in der ganzen Geschichte konsequent durchgeführt; das Licht z. B. ist eine neue Schöpfung. — 5a »Tag« und »Nacht« sind nach der Auffassung des Verfassers die Namen der Tageszeiten; »Finsternis« und »Licht« sind sie ihrer Art nach. »Finsternis und Licht« sind also Definitionen von »Tag und Nacht«. Ebenso ist »Feste« Definition von »Himmel« 6; »Trockenes« von »Erde« und »Wasseransammlung« von

6Gott sprach: es werde eine Feste zwischen den Wassern, die scheide zwischen
den Wassern. ‘Und es geschah also’: 7So machte Gott die Feste und schied das
Wasser unter der Feste und das Wasser über der Feste. 8Und Gott nannte die
Feste Himmel. So ward Abend und Morgen: zweiter Tag.

»Weltmeer« 10. — Dass Gott auch die Namen nennt, erscheint uns sehr naiv (daher die Umdeutung bei Dillmann), dem Antiken aber ganz natürlich: die Dinge haben erst dann ihre richtige Existenz, wenn sie ihre Namen haben, mit denen man sie nennen kann. Ein ähnlicher Gedanke auch im Eingang des babylonischen Schöpfungsmythus. Dem Antiken würde der moderne Gedanke, dass Name und Sache im Grunde nichts mit einander zu tun haben, dass der Name etwas Zufälliges, geschichtlich Gewordenes, bei jedem Volk ein anderer ist, ganz unmöglich sein. Vielmehr erscheint der Name dem antiken Denken als selbstverständlicher Ausdruck der Sache selbst: die Dinge heissen so, wie sie heissen; sie können gar nicht anders heissen; Gott selbst hat die Namen »Tag« und »Nacht« gegeben. — Dabei wird natürlich gedacht, dass Gott hebräisch spricht: die hebräische Sprache ist die eigentliche Sprache; die anderen Völker »reden« nicht eigentlich, sondern sie stammeln nur. Das ist der naive Hochmut jedes antiken Volkes. — **5b** Diese Reihenfolge: Abend — Morgen ist dem Judentum (Neh 13 19 Dan 8 14) die gewöhnliche: der neue Tag beginnt mit dem Abend. Ebenso rechnen viele andere Völker: *νυχθήμερον*. — Der Zeitraum des Tages wird nach den A n f ä n g e n seiner beiden Abschnitte genannt: poetisch-feierlicher Ausdruck; parallel wäre: die Erde ward grün, und ward weiss: ein Jahr war vergangen. — Die Formel wiederholt sich bei den folgenden Schöpfungstagen. Aber es ist schwer zu sagen, wie sich der Verfasser vorgestellt habe, dass an einem Tage, wo das Licht geworden ist, erst Abend, dann Morgen gewesen sei? Hat er etwa die der Schöpfung vorausgehende Finsternis als ersten Abend gezählt? Sehr nahe liegt es hier, zu vermuten, dass die Einteilung in 7 Tagewerke ursprünglich nicht zum Stoffe der Erzählung gehört hat, sondern erst nachträglich hinzugekommen ist; vgl. darüber im folgenden S. 96f. 106. — Natürlich sind die »Tage« Tage und nichts anderes; der Erzähler will sagen: der regelmässige Wechsel von Nacht und Tag, den wir gegenwärtig vor Augen haben, stammt vom ersten Tage her. Überdies würde die Einsetzung des siebenten als des heiligen Tages ganz hinfällig, wenn man die »Tage« nicht als Tage fasste. Der Erzähler wird eine besondere Verherrlichung Gottes darin gesehen haben, dass er für so gewaltige Werke nur je einen Tag gebraucht hat; so mühelos schafft Gott! Die Beziehung der Schöpfungstage auf Perioden von 1000 Jahren oder dgl. ist also eine sehr willkürliche Eintragung aus ganz allogenen Gedankenkreisen. — אֶחָד § 98a. — **6—8** Z w e i t e r T a g. Die Wölbung des Himmels, wie wir wissen, nur eine optische Täuschung, ist nach der naiven Annahme der Antike ein fester Bau, auf Säulen gegründet Job 26 11, mit Thüren und Fenstern Gen 28 17 II Reg 7 2; einem Zelt, einem Hause, oder einer Stadt, an Stoff einem Spiegel, oder Sapphir vergleichbar. Über der »Feste« aber befindet sich ein unerschöpfliches Meer himmlischer Wasser. Wo käme denn auch sonst der Regen her? Der Regen ist eine Entleerung himmlischer Wasservorräte Ps 148 4, wenn Gott die Schleussen des Himmels öffnet Gen 7 11 II Reg 7 2. 19. Ebendasselbe bei Babyloniern, Indern, Persern, Ägyptern. — Ein anderer Teil der Wasser aber befindet sich hier unten, auf Erden (und unter der Erde). Demnach ist die Welt so entstanden, dass Gott die Urwasser in zwei Teile geschieden hat, die Wasser oben und die Wasser unten, und dass er das Firmament als Scheidewand zwischen beide gestellt hat. Dieselbe Anschauung im Babylonischen vgl. unten. — וִיהִי מַבְדִּיל § 116r. — וַיְהִי־כֵן im hebr. Text hinter 7, ist, wenn es nicht Glosse ist, mit LXX hinter den göttlichen Befehl 6 zu stellen; ebenso steht die Formel 11. 15. 24. — Hinter 8a liest LXX: וַיַּרְא א׳ כִּי־טוֹב; ob ursprünglich? Der Verfasser hat die Formel hier vielleicht mit Willen ausgelassen, weil die unteren Wasser noch ungeschieden, noch nicht »gut« sind. —

9 Gott sprach: es sammele sich das Wasser unter dem Himmel an einen
Ort, daß das Trockene sichtbar werde! Und es geschah also. 10 Und Gott nannte
das Trockene Erde und die Sammlung des Wassers nannte er Meer. Und Gott
sah, daß es gut war. — 11 Gott sprach: die Erde lasse junges Grün hervorsprossen:
Kraut, das Samen bringt, ‘und’ Fruchtbäume, die Früchte auf Erden tragen nach
ihrer Art, worin ihr Same ist! Und es geschah also: 12 Die Erde ließ junges Grün
hervorgehen: Kraut, das Samen bringt nach seiner Art, und Bäume, die Früchte
tragen nach ihrer Art, worin ihr Same ist. Und Gott sah, daß es gut war.
13 So ward Abend und Morgen: dritter Tag.
14 Gott sprach: es werden Leuchten an der Feste des Himmels, zu scheiden
Tag und Nacht; die sollen Zeichen und Zeiten kundtun, Tage und Jahre; 15 und
sollen als Leuchten dienen an der Feste des Himmels, daß sie leuchten auf Erden.

9—13 Dritter Tag mit zwei Werken, der Scheidung von Land und Meer 9. 10 und der Bekleidung der Erde mit Pflanzen 11. 12. — **9. 10** Das Wasser, das unten zurückgeblieben ist, geht an einen Ort (LXX hat für מָקוֹם gut מִקְוֶה »Vereinigung« Ball) zusammen; dadurch kommt das trockene Land zum Vorschein (תֵּרָאֶה § 107n). So entsteht Land und Meer. Die Voraussetzung der Vorstellung scheint zu sein, dass vorher das Wasser den Erdkern bedeckt hat Ps 104 6. Diese Vorstellung stimmt, wie es scheint, nicht ganz zu der bisher vorausgesetzten, dass die Welt im Anfang ganz aus Wasser bestanden hat. — Der Verfasser meint natürlich, dass Meer und Erde damals in derjenigen Form und Gestalt entstanden sind, wie sie gegenwärtig existieren. Aber er giebt solche Einzelheiten nicht an; er sagt nur das Allgemeine, nicht das Besondere vgl. unten S. 103f. So erfahren wir nicht, wo das Weltmeer (יַמִּים) sich eigentlich befindet; die antik-hebräische (babylonische) Tradition behauptet, dass das Meer sich rings um die Erde wie ein Kranz ziehe und zugleich unter der Erde lagere Ps 139 9 24 2. — Nach 9 liest LXX וַיִּקָּווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מִקְוֵיהֶם וַתֵּרָא הַיַּבָּשָׁה; die Worte werden indess wie andere Varianten der LXX in Gen 1 gleichmachende Auffüllung sein; »konsequente Konformität ist nicht das Prinzip des ursprünglichen Textes« (Wellhausen Composition² S. 187). — **11—13** Schöpfung der Pflanzen. Gott befiehlt der Erde, Pflanzen hervorzubringen. Die Erde hat die Fähigkeit dazu, eben kraft dieses göttlichen Wortes vgl. zu 24. — דֶּשֶׁא das junge frische Grün, wie es damals zuerst und noch jetzt nach dem Winterregen hervorspriesst; aus diesem דֶּשֶׁא wächst alles Übrige. Der Verfasser, der Genauigkeit, Klassifikationen und Definitionen liebt, teilt die Pflanzen ein in 1) עֵשֶׂב Kräuter und 2) עֵץ Bäume; beide unterscheiden sich nach Art der Fortpflanzung: der עֵשֶׂב zeugt (nackten) »Samen«, der עֵץ »Früchte«, in denen der Same eingehüllt ist; auch vergisst der pünktliche Verfasser nicht, hinzuzufügen, dass die Samen der Pflanzen und Bäume »je nach ihrer Klasse« (לְמִינֵהוּ 12 § 91d) sehr verschieden sind; derselbe ausdrückliche Hinweis auf die Klassen bei den Fischen und Vögeln 21 wie den Landtieren 24. 25. מִין heisst nicht Unterart der Gattung, sondern die Gattung als Einheit vgl. Gesenius-Buhl. Als ältester Anfang der Botanik angesehen ist diese Klassifikation garnicht schlecht. — Der Blick des Verfassers weilt auf der Art der Fortpflanzung, ebenso 22. 28: die Welt ist so geschaffen, dass sie von nun an aus sich selber Bestand hat; auch das ist Supernaturalismus. — Auf diese Klassifikation von »Baum« und »Kraut« kommt der Verfasser 29f. zurück. — Darauf, dass Gott selber (hier und im folgenden) die Definitionen der Klassen ausspricht, legt der Verfasser grossen Wert: er will deutlich machen, dass Gott es ist, der die Klassen festgesetzt und so die Ordnung der Welt selber bestimmt hat: die Klassen sind ewig. — Man lese mit Sam LXX Peš וְעֵץ 11 Ball. — עַל־הָאָרֶץ 11 ist wohl am besten zu עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ zu ziehen. — **14—19** Vierter Tag, Schöpfung der Gestirne. — Dass die Gestirne an dieser Stelle, nach den Pflanzen der Erde, geschaffen werden, fällt, nicht

Und es geschah also: [16]So machte Gott die beiden großen Leuchten: die größere Leuchte, daß sie den Tag beherrsche, und die kleinere Leuchte, daß sie die Nacht beherrsche, und die Sterne. [17]Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels, daß sie leuchten auf Erden, [18]daß sie den Tag und die Nacht beherrschen, und daß sie scheiden Licht und Finsternis. Und Gott sah, daß es gut war. [19]So ward Abend und Morgen: vierter Tag.

---

nur für moderne Naturanschauung, aufs stärkste auf. Man darf annehmen, dass die Pflanzen ursprünglich auch wirklich, wie es in der Natur der Sache liegt, hinter den Sternen gestanden haben, dass aber diejenige Hand, die die Schöpfungswerke nach sieben Tagen geordnet hat, die Entstehung der Pflanzen mit der Erde zusammengenommen habe. Dieser Mann verrät sich hier als Stubengelehrter; jeder Landmann weiss es und wusste auch damals, dass es ohne Gestirne keine Pflanzen geben kann. — יְהִי 14 zur Cstr. § 145o. — Der Verfasser vermeidet den Namen »Sterne« 14, ebenso im folgenden »Sonne« und »Mond 16, er giebt aber dafür die Definitionen »Leuchten«, »die grosse Leuchte«, »die kleine Leuchte«. Vgl. zu 5a. Er will mit diesen allgemeineren Bezeichnungen die Natur der Dinge angeben. — Der Ausdruck מְאֹרֹת »Lampen« (Neuere übersetzen modernisierend מָאֹר »Lichtort« oder »Lichtkörper«) ist ein Nachklang mythologischer Anschauung; so werden die (sieben) Sterne auch im Kultus als Lampen dargestellt vgl. den siebenarmigen Leuchter, Zch 4 und die sieben Leuchter Ap Joh 1 12. Bei P ist aber von der Poesie dieser Anschauung nichts mehr zu merken; bei ihm ist es bare Prosa; die Gestirne sind Lampen. — Die astronomischen Vorstellungen des Verfassers sind natürlich keine anderen als die seiner Zeit: die Gestirne sind von Gott »an den Himmel gestellt«; und sie kommen nur in sofern in Betracht, als sie mit der Erde in Beziehung stehen. Dagegen sind diese Worte von grösster Bedeutung in der Geschichte der Religion. Bei den Völkern ringsumher und besonders in der babylonischen Weltkultur galten die Gestirne als Götter. Auch in Israel finden sich von der ältesten bis zur jüngsten Zeit genug Spuren davon, dass dieser Glaube eingewirkt hat. Hier aber ist diese Betrachtung vollständig ausgetrieben; der Jahveglaube hat über die Gestirnreligion gesiegt, und die Gestirne sind nur noch Sachen, ohne irgend eine Bedeutung für die Religion. In voller Gemütsruhe kann der Verfasser nachdenken, welchen Zweck die Sterne in der Welt haben mögen. Dass gerade bei dieser Schöpfung ein Zweck mitgeteilt wird (ein Ansatz dazu auch schon bei der Schöpfung des Himmels 6), ist begreiflich genug: denn bei keinem anderen Wesen der ganzen Welt drängt sich der geozentrischen Betrachtung diese Frage so auf wie bei den Sternen. Der Zweck aber ist: sie trennen die Tageszeiten; wenn die Sonne aufgeht, wird es Tag; sie dienen in ihrem Erscheinen und Untergehen zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren, d. h. sie künden die Himmelsgegenden und die künftigen Dinge (Witterung, Astrologisches) an, und nach ihnen berechnet der Mensch den Kalender; sie sind Lampen, die der Erde Licht geben; die Sonne aber »herrscht« am Tage und der Mond des Nachts. Nur in diesem Ausdruck »herrschen« (vgl. zum Ausdruck Job 38 33) klingt ein letzter Rest des Gedankens an, dass die Gestirne einst beseelt, und dass sie himmlische Herrscher, Götter gewesen sind: so sind Šamaš und Sin im Babylonischen Gott-Könige. »Die heidnischen Mythen sind [hier] zu rednerischen Metaphern, poetischen Bildern depotenziert« (Delitzsch). Man kann sagen, diese Betrachtung über den praktischen Nutzen der Gestirne sei recht nüchtern; aber sicherlich ist diese Nüchternheit der mythologischen Betrachtung, die in ihnen Götter und Halbgötter sieht, religiös unendlich überlegen. Und die moderne Naturwissenschaft, die das Wesen der Gestirne besser als Gen 1 bestimmt, wäre unmöglich gewesen, wenn die Religion nicht vorher die Geister aus ihrer Gebundenheit an die Natur befreit hätte. — Die Aufzählung der Bestimmungen der Gestirne 14f. ist nicht eben gut geordnet; vielleicht ist nachträglich am Text gearbeitet worden (Holzinger).

20 Gott sprach: es wimmle das Wasser von einem Gewimmel lebendiger
Wesen, und Gevögel fliege über die Erde hin vor der Feste des Himmels! 21 So
schuf Gott die großen Meeresdrachen und alle Wesen, die leben und weben, von
denen das Wasser wimmelt nach ihrer Art, und alles geflügelte Gevögel nach seiner
Art. Und Gott sah, daß es gut war. 22 Und Gott segnete sie und sprach: seid
fruchtbar und mehret euch, und erfüllet das Wasser im Meer, und das Gevögel
mehre sich auf Erden. 23 So ward Abend und Morgen: fünfter Tag.
24 Gott sprach: die Erde lasse hervorgehen lebendige Wesen nach ihrer Art:
Vieh, Gewürm und Wild des Feldes nach seiner Art! Und es ward also: 25 Gott
machte das Wild des Feldes nach seiner Art und das Vieh nach seiner Art und
alles Gewürm auf dem Boden nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war. —
26 Gott sprach: lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnis; die
sollen herrschen über die Fische des Meeres und das Gevögel des Himmels und
das Vieh und alles 'Wild' des Feldes und alles Gewürm, was auf Erden kriecht.

LXX hat in 14 einen gleichmachenden Zusatz. — **20—22** Fünfter Tag, Schöpfung der Fische und Vögel. Ihrer Art nach gehören Fische und Vögel kaum zusammen; auch hier zeigt sich, dass das Sechstagewerk zum Stoff nicht recht passt: der Verfasser hat zwei verschiedene Werke zusammen nehmen müssen, um die Sechszahl nicht zu überschreiten; ähnlich beim dritten und sechsten Tage. — Auch hier klassifiziert der Verfasser; er unterscheidet nach der Grösse 1) die grossen תַּנִּינִם: das sind die grössten Wassertiere, von denen die Sagen erzählen, ursprünglich mythologischer Art; 2) alle übrigen Wassertiere; der Verfasser vermeidet es, sie bei ihrem Namen דָּגִים »Fische« zu nennen, sondern er definiert sie als »alle lebendigen Wesen, die sich regen, von denen das Wasser wimmelt«. Ebenso vermeidet er den Namen »Vögel«, sondern definiert sie als עוֹף Flugtiere, genauer als עוֹף כָּנָף »Flugtiere mit Fittigen«. — כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת 21 zur Cstr. § 126wx. — Das Suffix in לְמִינֵהֶם 21 ist, da von מִין nur der Sing. vorkommt, für ein Sing.-Suffix zu halten § 91c; anders § 91k. — Durch einen göttlichen Segensspruch erhalten Fische und Vögel die Fortpflanzungsfähigkeit; ebenso die Menschen 28. Die Erzählung antwortet hiermit auf die Frage, woher die geheimnisvolle Kraft der Zeugung komme? Das ist die Macht des göttlichen Wortes! Eine solche wunderbare Wirksamkeit von Gottesworten glaubt das ganze hebräische Altertum. Die Erzählung macht hiebei einen charakteristischen Unterschied zwischen den Pflanzen und Tieren; die Pflanzen werden gleich so erschaffen, dass sie Samen und Frucht hervorbringen, die Vögel aber und Fische bekommen einen besonderen Segen. Der Grund dieses Unterschiedes ist wohl dieser: dass die Pflanzen Samen hervorbringen, erscheint selbstverständlicher, natürlicher; dass die Tiere sich fortpflanzen, dagegen erscheint viel wunderbarer, bemerkenswerter. — **24—31** Sechster Tag, Schöpfung der Landtiere 24. 25 und Menschen 26—30. — **24. 25** Die Landtiere werden von der Erde hervorgebracht, wie 11 die Pflanzen; vielleicht darf man hierin den Nachklang mythologischer Betrachtung der Erde sehen; dem Verfasser ist dieser Zug wertvoll, weil er auch daran den Unterschied von Tier und Mensch zeigen kann: die Menschen sind von Gott selber gemacht 26ff. — Die Landtiere werden ihrer Natur nach bezeichnet als נֶפֶשׁ חַיָּה und klassifiziert als 1) בְּהֵמָה zahmes Vieh, Heerden- und Lasttiere, 2) רֶמֶשׂ kriechendes Getier, Reptilien und 3) חַיְתוֹ־אֶרֶץ Raubtiere, Wild. Der Verfasser meint natürlich, dass die Tiere so geschaffen seien, wie sie gegenwärtig sind; die zahmen Tiere also als »zahme« Tiere. — חַיְתוֹ־אֶרֶץ § 90n, ein archaistischer Ausdruck, darum hier in der (feierlichen) Rede Gottes; der prosaische Ausdruck חַיַּת הָאָרֶץ 25 in der Erzählung. — Der Segensspruch fehlt, wohl um das sechste Tagewerk, das schon sehr lang geraten ist, nicht zu überladen. — **26—30** Schöpfung der Menschen. Der Verfasser ist bestrebt, die hohe Würde des Menschen hervorzu-

27 So schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde der Gottheit

heben: der Mensch ist Gottes letzte, höchste Schöpfung; über ihn wird besonders ausführlich gehandelt; er ist, im Unterschiede zu den anderen Lebewesen von Gott selber gemacht worden; darum hat auch **26** das Gotteswort, das der Schöpfung des Menschen vorhergeht, eine andere Form: nicht, wie bei den übrigen Schöpfungen, die eines Befehls (»es werde« oder »die Erde bringe hervor«), sondern die Form der Ankündigung eines Entschlusses (»wir wollen Menschen machen«). Ausdrücklich ausgesprochen wird die besondere Würde des Menschen, indem erzählt wird, dass der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen, und dass ihm die Herrschaft über die Tiere gegeben sei. — Eine viel verhandelte Frage ist, wie der Plural »wir wollen Menschen schaffen nach unserem Bilde wie unsere Ähnlichkeit« zu verstehen sei. Dieselbe Redeweise 11 7 (3 22) Jes 6 8. 1) Die frühere Erklärung, die hier eine Anspielung an die Trinität findet, kann nicht mehr in Betracht kommen. 2) Ebensowenig die Erklärung Dillmanns, dass Gott »die lebendige persönliche Zusammenfassung einer Fülle von Kräften und Mächten« sei. Denn das ist nicht israelitische Gottesanschauung; vielmehr ist Gott (= Jahve) im AT. überall eine, lebendige, realistisch vorgestellte Person, die man nur im Sing. von sich selber sprechen lassen kann. 3) Auch als Pluralis maiestaticus ist dieser Plural nicht zu fassen; die Sitte, dass die Herrscher von sich im Plural sprechen, ist erst durch die Perser in die Welt gekommen Esr 4 18 I Mak 10 19; aber Gen 11 7 Jes 6 8 stammen aus weit vorpersischer Zeit. 4) Demnach bleibt keine andere Erklärung übrig als die natürliche, ja selbstverständliche, dass sich Gott hier zu anderen אלהים-Wesen wendet und sich mit ihnen in dem »Wir« zusammenschliesst (so schon Philo). Solche Vorstellung, dem modernen christlichen Bewusstsein höchst fremdartig, ist dem antiken Israel sehr geläufig gewesen: es giebt viele אלהים oder בני אלהים, von denen einige in Gottes (Jahves) Diensten stehen, mit denen zusammen er in himmlischer Ratsversammlung סוד die Sachen seines Reiches berät I Reg 22 19—22 Job 1 Dan 4 14 7 10 Ps 89 8 Ap Joh 4 u. a. »Gottessöhne« sind auch Zeugen der Schöpfung Job 38 7. Diese Vorstellung kommt vom Polytheismus her, ist aber selber nicht mehr polytheistisch, da sie den einen Gott (Jahve) als den Herrn, als den allein Ausschlaggebenden, die anderen אלהים aber als ihm weit unterlegen, ja als seine Diener betrachtet. Da P sonst die Engel nicht erwähnt, so würde er auf diesen Plural von sich selbst aus kaum gekommen sein; wir schliessen also, dass er hier einer älteren Vorlage folgt; und es erhebt sich die Frage, ob hier nicht eine letztlich polytheistische Grundlage hindurchschimmert. — Ursprünglich ist auch diese Beratung mit den אלהים zur Ehre des Menschen erzählt worden: dies höchste Geschöpf konnte nur durch gemeinsame Tätigkeit des ganzen göttlichen Diwan erschaffen werden! — בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ »nach unserem Bilde (ב der Norm) wie unsere Ähnlichkeit«, zwei synonyme Ausdrücke, wie 5 3, um den Gedanken zu verstärken; daher darf man hier nach dem Unterschied von צֶלֶם und דְּמוּת nicht fragen. — Der Gedanke ist nicht, dass der Mensch nach dem Bilde des einen Gottes (Jahve) (»nach meinem Bilde«), sondern nach dem der אלהים-Wesen (»nach unserem Bilde«) geschaffen sei Ps 8 6; er ist »der kleine Gott der Welt«. Dasselbe 3 5. 22 vgl. oben S. 20. 24 f. Ebendeshalb, um den fast blasphemischen Gedanken der Jahve-Ähnlichkeit nicht aufkommen zu lassen, mag P den Plural haben stehen lassen (vgl. Dillmann). Demnach entfernt sich die jüdische Tradition nicht weit von dem Richtigen, wenn sie in ihrer Sprache behauptet, der Mensch sei nach dem Bilde »der Engel« geschaffen (Nachweise bei Dillmann). Wenn aber dieser Gedanke also auch nicht allzu hoch gefasst werden darf, so ist doch diese Idee der אלהים-Ähnlichkeit nach Meinung des Erzählers etwas ganz Gewaltiges. Wie grossen Wert er darauf legt, sieht man an der Wiederholung in **27**; diese Worte, in gewichtiger Ausführlichkeit, in rhythmischer Sprache, klingen wie ein, wenn auch schwacher, Nachhall eines Hymnus auf die Herrlichkeit des Menschen, eines Hymnus, wie er etwa in Ps 8 vorliegt. (Doch fehlt בְּצַלְמוֹ 27 in LXX; vielleicht ein späterer Zusatz?) — Worin besteht die Gottähnlichkeit? Der Verfasser lässt hierüber kein

schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie. [28]Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet die Erde und machet sie euch untertan, und herrschet über die Fische des Meeres und das Gevögel des

---

Wort fallen, da er die Sache für selbstverständlich hält; was er hierüber denkt, wird aber ganz deutlich aus 51—3, der Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte bei P: Gott hat Adam nach seinem Bilde geschaffen; Adam aber zeugte Šeth nach seinem Bilde. Der zweite Satz ist ganz deutlich: der Sohn sieht aus wie der Vater, er gleicht ihm an Gestalt und Aussehen. Darnach ist also auch der erste Satz zu deuten: der erste Mensch ist Gott ähnlich an Gestalt und Aussehen. Dass auch noch P die Gottähnlichkeit so verstanden hat, zeigt 96: wer Menschen erschlägt, der tastet im Menschen Gottes Ebenbild an. Demnach bezieht sich diese Ebenbildlichkeit in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist. Dieser Gedanke vom Menschen als der εἰκὼν θεοῦ findet sich auch in griechischer und römischer Tradition: der Mensch ist geformt in effigiem moderantum cuncta deorum; dasselbe im Babylonischen vgl. Jensen KB VI 1 S. 546 unten. Der Moderne wird gegen diese Erklärung einwenden, dass Gott überhaupt keine Gestalt habe, da er ja ein Geistwesen sei Job 424. Dieser Gedanke der Unkörperlichkeit Gottes aber erfordert eine ungeheuere Abstraktion, wie sie dem AT. schlechterdings unerschwinglich ist. Vielmehr redet das alte Israel überall in grosser Naivetät von Gottes Gestalt, von seinen Ohren, Händen und Füssen, von seiner Zunge, seinem Munde u. s. w.; im Paradiese ist Gott spazieren gegangen; Mose hat ihn gesehen, wenn auch nur von hinten, seinen Rücken; an Elia ist er vorübergewandelt u. s. w. Man denkt sich Gott demnach wie einen Menschen, freilich um vieles gewaltiger und furchtbarer. Demnach ist der Gedanke, dass der Mensch nach Gottes Bilde, wenn auch nur en miniature, geschaffen sei, der ältesten Zeit, auch in Israel ohne jeden Anstoss. — Nun bemerken wir in Israel daneben schon in alter Zeit eine andere Strömung; die Propheten empfinden es als eine Blasphemie, Gott im Bilde darzustellen: Jahve ist viel zu gewaltig und herrlich, als dass es ein Bild geben könnte, das ihm gliche Jes 4025; aber auch in Worten wagt man nicht, ihn zu schildern Jes 6; und schon in ältester Zeit heisst es, dass sein Antlitz niemand zu sehen vermag; auch Elias und Moses haben es nicht gesehen. Diese Scheu hat zugenommen, je transzendenter der Gottesbegriff durch Einwirkung der Propheten im Judentum geworden ist. P speziell vermeidet möglichst die Anthropomorphismen, Holzinger Hexateuch S. 380. Jene Zeit hätte also den Gedanken, der Mensch trage Gottes Gestalt, sicherlich nicht hervorgebracht. Demnach hat P diese Vorstellung nicht selber erzeugt, sondern seiner älteren Vorlage entnommen. Die spätere Zeit, die von der Ebenbildlichkeit des Menschen im Kanon las, hat den antiken Gedanken, so gut sie konnte, umgedeutet: schon Ps 86ff. wird die Ähnlichkeit mit Gott kombiniert mit der Herrschaft des Menschen über die Tiere, ebenso JSir 172—4. Dieselbe Umdeutung bei den Socinianern und selbst bei neueren Exegeten (auch Holzinger)! Aber dem widerspricht der Text von Gen 1, wonach die Herrschaft über die Tiere den Menschen noch durch einen besonderen Segen zugesprochen wird, und besonders deutlich 53: da liegt der Gedanke der Herrschaft über die Tiere ganz fern; oder herrscht ein neugeborenes Knäblein über die Tiere?! — Andere denken an »die geistige Begabung« des Menschen und »seinen Sinn für das Ewige, Wahre und Gute« (Dillmann) oder rechnen dazu »die Fähigkeit des Menschen, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen und nach seinem Willen zu handeln« (Smend Alttest. Religionsgeschichte [2] S. 439); auch dies Modernisierungen. — Sehr viel behandelt ist der Locus vom Ebenbilde Gottes bei den christlichen Dogmatikern. Hier wird das Ebenbild gewöhnlich mit dem Urstande kombiniert, wovon der Text nichts weiss; nach 51. 3 96 dauert vielmehr das Ebenbild Gottes in der Menschheit fort. Der Hauptunterschied aber zwischen dem AT. und der christlichen Dogmatik, diesen Punkt betreffend, besteht darin, dass der Locus in der Dogmatik eine grosse Rolle spielt — man

Himmels und über alles Getier, was sich auf Erden regt. [29] Und Gott sprach:
ich gebe euch jetzt alles Kraut, das Samen bringt, auf der ganzen Erde und alle
Bäume, die Baumfrüchte tragen, die Samen enthalten; das soll euere Speise sein!
[30] Und allem Wild des Feldes und allem Gevögel des Himmels und allem, was
auf Erden kriecht und lebendigen Odem in sich hat, 'gebe ich' das Grün des Krautes

hat bei Gelegenheit dieser Stelle die ganze Anthropologie entwickelt —, während er im AT. keine besondere Bedeutung hat: bei den Propheten oder Psalmisten kommt diese Idee überhaupt kaum vor. — Man lese mit Peš וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ 26. — »Als ein Männchen und ein Weibchen schuf er sie« 27. Die Ausdrücke זָכָר וּנְקֵבָה sind juristisch genaue Begriffsbestimmungen (Dillmann). — Auch andere antike Kosmogonieen erzählen von einem Urpaar (so auch 221ff.); dies schien das Naturgemässe zu sein, da von einem Paare alle Späteren abstammen können vgl. oben S. 10. Die Frage, woher sich dann aber die Verschiedenheit der Raçen erklärt, ist noch nicht in den Gesichtskreis des Verfassers getreten. — In keiner Weise aber ist mit der Vorstellung von dem einen Urpaare der Gedanke gegeben, dass alle Menschen darum vor Gott gleich seien (Dillmann); dieser Gedanke ist nicht AT.lich — vielmehr wird im AT. überall der besondere Vorzug Israels betont —, sondern erst in einer späteren Phase der Entwicklung aufgetreten. — Ebensowenig soll durch diese Erzählung von dem einen Urpaar die Monogamie als das Ursprüngliche und darum auch das Ideal hingestellt werden vgl. zu 221ff. S. 10 und zu 419 S. 44. — **28** Durch einen »Segen« wird dem ersten Paare die Kraft zu einer so ungeheueren Fortpflanzung verliehen, dass seine Nachkommen die ganze Erde erfüllen; ebensolcher Segen wird den Vögeln und Fischen 22 gegeben, fehlt aber bei den Landtieren 24f.; vgl. auch zu 122. — Dass die Erzählung des P schon an dieser Stelle an die Fortpflanzung der Menschen denkt, unterscheidet sie stark von der parallelen Erzählung bei J. 2. 3, wonach die Menschen ihr Geschlecht erst durch eine Sünde entdeckt haben vgl. oben S. 11. — Zugleich wird dem Menschen die Herrschaft über die Erde und über alle Tiere mit starken Ausdrücken (כָּבַשׁ, רָדָה »untertreten«) zugesprochen; auch hier klingt — wie es scheint — ein Hymnus auf den Menschen hindurch; vgl. Ps 87—9. — **29. 30** Menschen und Tieren werden als Speise die Pflanzen angewiesen. Das Wort ist im Zusammenhange mit 93 P zu verstehen, wonach der Fleischgenuss erst nach der Sintflut erlaubt wird. P folgt hier also der Theorie, dass der gegenwärtigen Weltperiode eine andere vorhergegangen sei, in der Mensch und Tier sich von Pflanzen, der Mensch auch von Baumfrüchten genährt haben. Natürlich hat P diese Theorie nicht erfunden; ähnlich ist die Tradition der Paradiesesgeschichte 216 vgl. oben S. 8; Parallelen aus persischer und griechisch-römischer Tradition bei Dillmann S. 36. Ein höchst wichtiges Gegenstück ist Jes 116—8: der Prophet weissagt, dass einst der Wolf bei dem Lamme weilen soll, und der Pardel sich beim Böckchen lagern; Kuh und Bärin 'befreunden sich', zusammen weiden ihre Jungen, und der Löwe frisst Stroh wie ein Ochs. Was Gen 1 von der Urzeit sagt, ist Jes 11 auf die Endzeit übertragen; zu diesem Parallelismus von Urzeit und Endzeit vgl. oben S. 30f. Vgl. auch Jes 6525 Hos 220. Ein grosser Unterschied besteht zwischen Gen 1 und Jes 11 in der Form; Gen 1 giebt ein nüchternes Speisegebot in der exakten Form der gesetzlichen Bestimmung (das Pf. נָתַתִּי § 106m ist juristischer Stil), Jes 11 dagegen eine poetische Schilderung. Natürlich ist auch hier die Poesie älter als die Prosa: aus einem wundervollen Mythus vom Frieden der goldenen Zeit hat P nichts anderes als ein Speiseverbot gezogen! — Der alte Mythus vom Frieden der Menschen und Tiere atmet die Sehnsucht eines kriegesmüden, gealterten Volkes nach Ruhe und Frieden; das älteste Israel, ein jugendfrisches, kriegslustiges Volk, wird ihn nicht erzeugt haben; in Israel kennen wir solche müden Stimmungen erst aus der Zeit der Propheten, als die Welt von Waffen klirrte, und Israel durch die beständigen Kriege erschöpft war Jes 116ff. 1923—25 24 95 Zch 910. In Wirklichkeit hat es solchen

zur Speise. Und es ward also. 31 Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte,
und siehe, es war sehr gut. So ward Abend und Morgen: der sechste Tag.
2 1 Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. 2 Und
Gott vollendete am siebenten Tage seine Arbeit, die er gemacht hatte; und er ruhte
am siebenten Tage von aller Arbeit, die er gemacht hatte. 3 Da segnete Gott den
siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm hat er geruht von aller Arbeit, die
Gott geschaffen und gemacht hat.

Zustand des Friedens niemals gegeben; wer sich auf Poesie versteht, weiss auch ohne die Einwürfe der modernen Naturwissenschaft, dass diese Erzählung von der goldenen Zeit eine Dichtung ist, ein schöner Traum sehnsüchtiger Herzen. P hat diese Tradition gekannt; die Poesie hat er, wie auch sonst, dahinten gelassen, und nur eine »wissenschaftliche Theorie« über die Geschichte der Nahrung der Menschen und Tiere daraus genommen. Für die Nahrung aber interessiert er sich als Priester; in seiner Religion spielen ja die Speisegebote und -Verbote eine grosse Rolle. — Gut beobachtet Kraetzschmar (Bundesvorstellung S. 193 f.), dass diese Notiz des P über die vegetabilische Nahrung des Menschen 29 zu seiner Herrschaft über die Tiere 28 nicht recht passe; denn was soll diese Herrschaft dann noch viel zu bedeuten haben? Kraetzschmar folgert aber daraus, dass 29. 30 im Text des P sekundär seien, indem er noch allerlei Kleinigkeiten im Sprachgebrauch dabei zu Hülfe nimmt. Aber 1 29 ist durch die Bezugnahme von 9 2f. geschützt: 1 29 wird dem Menschen das Kraut (|| יֶרֶק עֵשֶׂב 30) zur Nahrung gegeben; 9 3 fügt hinzu, dass ihm alle Tiere zur Nahrung dienen sollen: »wie grünes Kraut כְּיֶרֶק עֵשֶׂב gebe ich euch alles«. Vielmehr ist aus der von Kraetzschmar beobachteten Divergenz zu folgern, dass hier an einer leisen Spur hervortritt, was dem Kenner der Sagengeschichte ohne weiteres einleuchtet, nämlich dies, dass wir an dieser Stelle beim selben Schriftsteller P zwei, ursprünglich allogene Traditionen verbunden sehen: 1) eine Schöpfungsgeschichte, wonach die Menschen über die Tiere herrschen (und sie essen), 2) das Bruchstück einer Tradition vom Frieden der Urzeit, wonach die Menschen der ältesten Zeit nur von Vegetabilien gelebt haben. Weiter im folgenden, S. 106. — In 30 ist vor dem Objekt נָתַתִּי einzusetzen (Olshausen). — **31** Abschluss des Sechstagewerkes. Mit Absicht sagt der Verfasser hier, wo alles zusammengefasst wird, Gott habe die Welt »sehr gut« befunden. — יוֹם הַשִּׁשִּׁי § 126w A. 2. — **2, 1—3** Der siebente Tag. Die Ausführung ist hier besonders feierlich, mit vielen Wiederholungen. — **1** צָבָא eigentlich »Kriegsheer«, häufig vom »Heer des Himmels«, hier poetisch-archaistisch. — **2**a Feierliche Wiederholung von 1. וַיְכַל Gott machte seiner Arbeit am siebenten Tage ein Ende; das soll nach dem Zusammenhange heissen: am siebenten Tage arbeitete er nicht mehr. Man hat an dem Ausdruck Anstoss genommen; daher haben Sam LXX Peš glätten wollen, indem sie בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי lasen; diese Änderung ist aber unmöglich, weil die Aussagen über den sechsten Tag mit 1 31 abgeschlossen sind, und 2 1—3 über den siebenten Tag handeln. — **2**b. **3** Feier und Einsetzung des Sabbaths. Ein ätiologischer Mythus. Dieser Zug antwortet auf die Frage: warum ist der Sabbath d. h. der siebente Tag, der heilige Feiertag? warum darf man an diesem Tage keine Werkeltagsarbeit tun? Die Antwort lautet: weil Gott selber nach der Schöpfung der sechs Tage am siebenten Tage von der Werkeltagsarbeit (מְלָאכָה term. techn. Ex 20 9. 10) geruht hat. — Zugleich erklärt der Mythus den Namen שַׁבָּת als »Ruhetag« von שָׁבַת »ruhen«; doch beachte man, dass der Verf. nach seiner Art es vermeidet, den Namen Sabbath auszusprechen. — Dieses »Ruhen« Gottes am siebenten Tage ist ein starker Anthropomorphismus; noch stärker Ex 31 17: »am siebenten Tage ruhte er und erholte sich« שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ (wörtlich: »und verschnaufte sich«). Dieser Gedanke ist dem modernen religiösen Bewusstsein anstössig und hat daher Umdeutungen erfahren (so bei Dillmann und Delitzsch); schon Jes 40 28 lehnt die Möglichkeit der Ermüdung von Gott ab. P vermeidet sonst dergl. Vermenschlichungen Gottes

4 Das ist der Stammbaum Himmels und der Erde, da sie geschaffen wurden.

und hat gewiss auch diese nicht erfunden; er würde diesen Zug sicherlich auch nicht haben stehen lassen, wenn er ihm nicht des Sabbaths wegen wertvoll gewesen wäre: er legte Wert darauf, dass Gott den Sabbath — wie seine Vorlage erzählte — höchstselbst gefeiert 2b und dadurch eingesetzt hat 3. Der Ausdruck בָּרָא לַעֲשׂוֹת ist schwierig, der inf. gehört mit מלאכתו אשר zusammen: »das Werk, welches verrichtend er geschaffen hatte« (Dillmann); nach S[chwall]y Lit. Centralbl. 1901 S. 1602 Textverderbnis. — **3** Einsetzung des Sabbaths durch göttliche Segnung und Heiligung, besonders ausführlich erzählt. Segnen und Heiligen sind hier synonym: durch den Segen, d. h. durch wunderbar wirkendes Wort hat Gott diesen Tag geheiligt d. h. sich angeeignet, zum heiligen Tage gemacht. Der Gedanke ist dem modernen evangelischen Christen nicht mehr recht verständlich; denn wir glauben nicht mehr an die Heiligkeit der Tage; daher die mancherlei Umdeutungen in den Kommentaren. Die antike Anschauung aber ist diese: wie Gott in seiner unergründlichen Weisheit unter den Menschenkindern Unterschiede gemacht hat und die einen gesegnet und erhöht, die andern aber tief erniedrigt und verflucht hat, so hat er auch die Tage unterschieden: die einen erhöhte und heiligte er, die andern hiess er als gewöhnliche Tage zählen JSir 36 7–13. Solch heiliger Tag ist der Sabbath. Und diese Heiligkeit denkt sich der Antike — um in unserer Sprache zu reden — als eine wesenhafte, objektiv vorhandene Eigenschaft: sie haftet dem Tage an, ob sie nun von Menschen respektiert wird oder nicht; so ist der Sabbath heilig von der Weltschöpfung her; dass er auch von Menschen beobachtet werden solle, sagt P nicht; und es muss fraglich bleiben, ob die geschichtlichen Partieen in P meinen, dass schon die Väter ihn gehalten hätten vgl. Ex 16. In den gesetzlichen Partieen des P tritt der Sabbath auf Ex 31 12—17 35 1ff. — Von der Geschichte des Sabbaths hier nur einige Notizen. Name und Institution des Sabbaths sind wohl sicher babylonischen Ursprungs. Denn das Babylonische kennt einerseits einen Tag šabattu, der als »Tag der Beruhigung des Herzens« (der Götter) d. h. als Versöhnungstag bezeichnet wird; anderseits wissen wir, dass der 7. 14. 21. 28. Tag des Monats, also die Tage des Mondwechsels, ausserdem auch der 19. Tag (vielleicht als der 7 mal 7. des vorhergehenden Monats), bei den Babyloniern als ein dies ater, ûmu limnu, galten, an dem man gewisse Handlungen nicht vornehmen sollte. Dass nun dieser 7. 14. u. s. w. Tag eben der šabattu war, ist zwar noch nicht durch eine ausdrückliche Angabe bezeugt, jedoch liegt es am nächsten, dies anzunehmen. Vgl. Lotz de hist. Sabbathi 1883; Jensen Zeitschr. für deutsche Wortforschung I (1900) S. 153f. Zu Israel wird der Sabbath bereits in vorhistorischer Zeit gekommen sein; er wird hier etwas anders berechnet: der Sabbath ging hier, unabhängig vom neuen Monatsanfang, seine eigenen Wege. Ob der Sabbath auch in Israel ursprünglich Sühnfeier gewesen ist, oder wie er sonst an den Heiligtümern begangen worden ist, ist uns nicht bekannt. Dagegen hören wir viel von der Sitte, am Sabbath nicht zu arbeiten. Nach Zimmern ist hebr. שבת Lehnwort aus bab. šabattu, das seinerseits von šabātu, šabāṭu »schlagen« herzuleiten ist, wonach der Sabbath also ursprünglich ein Tag des Schlagens von Kopf und Brust (als Bussritus) ist. Das hebr. Verbum שבת ist denominativ wie »feiern« von feriae. Im AT. tritt der Sabbath besonders in der Zeit nach der Katastrophe des Staates hervor, als die notgedrungen kultlose Zeit Gebräuche erheischte, an denen der Jude als Jude kenntlich war, Wellhausen Prolegomena[4] S. 347. — Die Schlussformel fehlt: dass es der siebente Tag war, ist schon gesagt worden. — 4a »Das ist der Stammbaum Himmels und der Erden, da sie erschaffen wurden«. Die Worte sind hier Unterschrift; ähnliche Worte sonst bei P Überschrift 5 1 6 9 10 1 11 10 u. a. Der Satz mag auch hier ursprünglich Überschrift gewesen und von R^{JP} versetzt worden sein, um das Buch mit בראשית beginnen zu können, oder zur leichteren Verbindung mit dem folgenden Stück aus J. — Das Wort אלה תולדות »dies sind die Zeugungen«, Nachkommenschaften, Stammbaum, Geschlechtsgeschichte, sonst bei P durchgängige

Überschrift, besonders der Stammbäume, ist von P nach der Analogie der übrigen Stücke auch vor die Schöpfungsgeschichte gesetzt worden, die er also wie einen Stammbaum aufgefasst hat: wie im Stammbaum Zeugung auf Zeugung, Generation auf Generation folgt, so folgen hier auf einander die Schöpfungen Gottes.

Allgemeines über die Schöpfungsgeschichte des P.

1) Die Quelle ist nach allgemeiner Annahme P. Das beweist der Sprachgebrauch: אלהים, מִין 11. 12. 21. 24. 25, מִקְוֵה 10, שֶׁרֶץ 20, שָׁרַץ 20. 21, רֶמֶשׂ (vorwiegend bei P) 21. 26. 28. 30, die Verbindung פְּרוּ וּרְבוּ 22. 28, חַיַּת הָאָרֶץ 24. 25. 30, רֶמֶשׂ 24—26, דְּמוּת 26, זָכָר וּנְקֵבָה 27, כָּבַשׁ 28, לְאָכְלָה 29, 30, vgl. Dillmann S. 1 und das Register über den Sprachgebrauch des P bei Holzinger Hexateuch S. 338 ff.

Über die Sprachgeschichte und das Alter der in Gen 1 vorkommenden Worte vgl. Wellhausen Prolegomena[4] S. 394 ff., Giesebrecht ZAW 1881 ff., Driver Journal of Philology XI S. 201 ff. und die Kommentare.

2) Höchst charakteristisch für P ist die ganze Darstellungsweise; vgl. die klassische Schilderung Wellhausens, Prolegomena[4] S. 301 ff. Der Verfasser hat sich ein Schema gebildet, nach dem er die einzelnen Tagewerke berichtet: zuerst ein Befehl Gottes; dann »es ward also«; hierauf erzählt er den Vollzug der Schöpfung, mit denselben Worten wie den Befehl; dann etwa noch Namengebungen oder Segnungen; sodann besieht Gott die Schöpfung und findet sie gut; zum Schluss: »so ward Abend und ward Morgen: Tag X«. Dies Schema ist nicht vollständig durchgeführt: so entsprechen sich Befehl und Vollzug nicht immer ganz genau, einzelne Teile des Schemas fehlen zuweilen u. s. w.; spätere Bearbeitung ist auf dem einmal eingeschlagenen Wege noch weiter gegangen (so LXX vgl. Wellhausen Composition S. 187); aber doch tritt das Schema in Gen 1 höchst charakteristisch hervor. Es ist derselbe Geist, der Gen 1 und Gen 5 gebildet hat. — Anderseits fehlt die Füllung in einer auffallenden Weise. Welche Gelegenheit aber hätte der Verfasser hier gehabt, die bunte Menge des mannigfaltigen Lebens zu schildern und den Schöpfer des Alls zu preisen! Wie anders Ps 104, von solchen Stücken wie Job 38[4]ff. ganz zu schweigen. Diesen ganzen unendlichen und wundervollen Stoff hat der Verfasser verschmäht, und aus der Fülle nur wenige, einfache Hauptstücke herausgegriffen. So merkt man auch bei der Schöpfung der Gestirne dem Verfasser nicht an, dass er von der Grösse seines Gegenstandes eine Anschauung hat: von der unendlichen Gewalt der Gestirne, die das Herz des Menschen erdrückt und zur Begeisterung für den Schöpfer des Himmels emporreisst, hat er in seiner Nüchternheit, wie es scheint, wenig empfunden; man vergleiche als Gegenstücke Ps 8. 19. Oder in welchem anderen Tone hätte er reden können von der Herrenstellung des Menschen in der Welt (Ps 8 7—9)! Ebensowenig hat er Verständnis für die Poesie des goldenen Zeitalters. Und doch ist diese Beschränkung, in der der Stoff mitgeteilt wird, für den ästhetischen Eindruck nicht in jeder Beziehung ungünstig. Eine ausführlichere Schilderung hätte sich im Einzelnen verlieren können; hier aber werden nur Umrisse gegeben, die um so nachdrücklicher wirken. P's Stil, der sonst pedantisch klingt, hat hier etwas von lapidarer Grösse, namentlich in den berühmten Worten: es werde Licht! Der Schriftsteller redet hier, indem er schweigt. — Was der Verfasser über das Schema hinausgiebt, das sind vor allem Definitionen. Der Verfasser ist kein Dichter, der es versteht, lebendig aufzufassen und anschaulich zu beschreiben, aber ein wissenschaftlicher Mann, der in das Wesen der Dinge dringen will, der die Fülle der Erscheinungen nach Klassen sondert und über die Merkmale der Klassen nachdenkt. Mögen uns diese Klassifikationen noch so kindlich erscheinen, hier ist doch eigentlicher wissenschaftlicher, man könnte sagen: rationalistischer Geist, und wenn dieser Geist — z. B. da, wo über den Zweck der Gestirne gehandelt wird, — uns arg prosaisch anmutet, so ist das eine Begleiterscheinung, die auch manchen anderen wissenschaftlichen Versuchen anhaftet. — Dieselbe Eigenart erkennt man an der Art des Aufbaus der Handlung. Zu einer Verwicklung kommt es

nicht; es fehlt jeder Gegenspieler; das Ganze ist also kaum eine Geschichte zu nennen. Die ganze Erzählung besteht demnach aus lauter an einander gereihten Worten und Taten Gottes. Nun liegt es zwar in der Natur der Sache, dass solche Schöpfungen Gottes, die ihrer Natur nach einzelne Taten sind, auch nie von einer ganz straffen Disposition zusammengeschlossen werden können. Aber man beachte als Gegenstück die Geschichte der Entstehungen 2, wo die einzelnen Entstehungen, wenn auch nicht ganz organisch zur Einheit verwachsen, so doch immerhin geistvoll und ansprechend auf einen Faden gezogen worden sind, vgl. oben S. 21. Gen 1 dagegen bietet nichts anderes als die dürre Disposition nach Schöpfungstagen. Während also die Gliederung, ästhetisch betrachtet, ziemlich dürftig ist, so enthält das Stück dafür einen, man möchte sagen: wissenschaftlich exakten Aufbau, der in seiner Art allen Respekt verdient. Zunächst werden die Elemente geschaffen, allen voran das Licht; die Wasser werden in zwei Teile geschieden, und der Himmel entsteht; die unteren Wasser sammeln sich zum Meer, und die Erde erscheint, mit Grün bedeckt. In derselben Reihenfolge wie diese Elemente und Wohnstätten entstehen die Einzelwesen, die die Elemente erfüllen: die Gestirne, die Wasser- und Lufttiere, die Landtiere und zuletzt der Mensch. So geht der Weg von der Unordnung zur Ordnung, von den Elementen zu den Einzelwesen, vom Niederen zum Höheren. Die Erzählung macht also in hohem Grade den Eindruck der Geschlossenheit, besonders auch dadurch, dass sie beständig auf Gesagtes zurückweist und es fortführt. Auch die Art der Disposition also zeigt Mangel an künstlerischem Sinn, aber wissenschaftlichen Geist. Es ist kein Zufall, dass die Wissenschaft unserer Tage sich nicht mit Gen 2, sondern mit Gen 1 auseinandersetzt; denn hier ist Geist von ihrem Geiste. — Mit dieser wissenschaftlichen Nüchternheit im Inhalt mischt sich nun anderseits der Form nach ein feierlicher Ton. Von diesem Tone sind die vielen Wiederholungen getragen, die dem Ganzen eine monotone Würde geben. Der Ton steigt gegen Ende hin: die letzte Schöpfung ist die höchste, der Mensch; feierlich erschallen die Segnungen der drei letzten Schöpfungstage, und würdig und gemessen klingt die Erzählung mit Gottes Ruhe nach der Arbeit aus. Beides, die Trockenheit der Gedanken und die Würde der Form, verbindet sich zu einem geschlossenen Bilde: es ist der »Lehrer«, der so redet; antik gesprochen: so spricht der Priester. Priesters Art ist die feierliche Würde und der lehrhafte Ton. Priesterlich ist das Interesse für Klassen und Definitionen; dies Interesse ist erwachsen aus der Pflicht des Priesters, das Opferbare und Essbare von dem Verbotenen zu unterscheiden vgl. zu 29f. S. 101. Priesterlich ist auch die juristische Genauigkeit. Priesters Amt ist das Segnen. Priesterlich ist das Interesse für den Sabbath. Vgl. weiter in der Einleitung. — Man wird sich vielleicht gegen diese Charakteristik von Gen 1 wehren. Begreiflich genug; ist doch jeder von Kindesbeinen an gewohnt, in dies erste Blatt der Bibel alles hineinzulesen, was er von Gott und Welt zu sagen weiss. Auch haben die Künstler, der gigantische Michel Angelo voran, Gen 1 so illustriert, dass wir uns schwer gewöhnen können, den Text ohne diese Bilder zu sehen. Und ein undankbares, aber doch eben notwendiges Geschäft des Exegeten ist es, festzustellen, dass Gen 1 nicht ganz so »erhaben« ist, wie man es gewöhnlich findet; hat sich doch der Verfasser nicht gescheut, dem schaffenden Gotte ausführliche Definitionen in den Mund zu legen, was an dem älteren Sagenstil gemessen sicherlich nicht gerade schön und erhaben klingt vgl. zu 185. In Summa: zwischen den Zeilen von Gen 1 sieht man in das ernsthafte, kluge und etwas nüchterne Gesicht eines würdigen alten Mannes.

3) Auszunehmen von diesem Urteil ist die Beschreibung des Chaos und einzelnes Andere, was poetischeren Ton zeigt; dies Material aber ist nicht dem Schriftsteller P, sondern vielmehr seiner Vorlage anzurechnen. — Aber geht Gen 1 überhaupt auf solche Vorlage zurück? Manche modernen Forscher sind geneigt, Gen 1 als eine Erfindung des Schriftstellers P anzusehen, wobei man nur Einzelheiten preisgiebt, die P anderen Kosmogonieen entnommen haben möge; so besonders Wellhausen Prolegomena[4] S. 303. Das

ist aber von vorne herein unwahrscheinlich: P hat seine Stoffe in der Genesis nicht erfunden, sondern überlieferte umgearbeitet. Und Kosmogonieen erfindet man in der Antike nicht. Überdies enthält Gen 1 genug Spuren einer älteren Vorlage; vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 6ff. a) Die Schilderung des Chaos mit den uralten Termini תְּהוֹם und תֹהוּ וָבֹהוּ, mit den Vorstellungen vom Abgrund, von den Wassern und der Finsternis der Urzeit, und die Behauptung, Gott habe die gegenwärtige Welt aus dem Chaos gebildet. b) Die Vorstellung vom Brüten des Geistes, wonach ursprünglichst die Welt als Ei, und die Gottheit als weiblicher Vogel vorgestellt wird. c) Besonders gravierend ist die Lücke zwischen 2 und 3, wo einmal die Theogonie gestanden haben mag. Das Vorhandensein einer solchen Lücke zeigt, dass es sich hier nicht um einzelne aufgenommene ältere Züge, sondern vielmehr um eine ganze übernommene und überarbeitete Geschichte handelt. d) Dass die Finsternis von Gott nicht geschaffen und auch von Gott nicht »gut« befunden worden ist, ist ein uralter Zug; nach dem Glauben des Judentums ist Gott Schöpfer von Licht und Finsternis Jes 45 7. e) Nachklang mythologischer Betrachtung ist, dass Sonne und Mond geschaffen sind zur »Herrschaft« über Tag und Nacht. f) Uralt ist das »Wir« bei der Menschenschöpfung, wonach die Tradition von Gen 1 an Polytheismus erinnert. g) Sehr archaistisch ist der Gedanke, dass der Mensch Gottes Bild d. h. Gottes Gestalt trägt. h) Die Notiz über die Nahrung der Menschen und Tiere in der Urzeit ist der Nachklang eines uralten und auch sonst bezeugten Mythus vom Frieden der ältesten Zeit. i) Dass Gott jede Schöpfung »gut« befindet, ist ein starker Anthropomorphismus. k) Ebenso die Ruhe Gottes am Sabbath.

Nun sind wir noch im stande, allein aus Gen 1 eine Reihe von Aussagen über die Geschichte dieses Stoffes zu geben. — Die Erzählung hat einige Termini: תְּהוֹם, בָּרָא, תֹהוּ וָבֹהוּ, die in ihr ihren Sitz haben; d. h. wer diese Worte hört, denkt sofort an ebendiese Geschichte. Solche Termini sind bereits im Vorhergehenden mehrfach genannt worden vgl. S. 4. 51. 59f. Nun liegt es in der Natur der Sage, dass nur sehr alte, immer wieder erzählte Geschichten solche Termini bilden können, wir dürfen demnach diese Sagen zu den allerältesten der Genesis zählen; und dieser Schluss bestätigt sich aus den übrigen Eigenschaften der Sagen, die hier in Betracht kommen (Paradies, Sintflut, Engelehen, Sodomsage u. a.), — zunächst von der Schöpfungsgeschichte abgesehen — auch durchaus. (Aus deutschen Märchen vergleiche man »Frau Holle«, »Knusperhäuschen«, »Dornröschen« u. a.) Auch beachte man, dass es sehr wenige Sagen sind, die es zu solchen Termini gebracht haben. Nach diesem Symptome gehört also der Schöpfungsmythus zum ältesten Bestande der israelitischen Sagentradition.

Da wir nun ferner einen polytheistischen Anklang im Mythus gefunden haben (»Wir«), so liegt die Vermutung nahe, dass die Erzählung einmal polytheistisch gewesen sei; auch die Stelle, wo der Mythus die Entstehung der Götter erzählt haben mag, vermögen wir noch mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen. Diese Annahme aber würde die weitere Vermutung in sich schliessen, dass der Mythus in alter Zeit aus der Fremde zu Israel gekommen ist. Ebendahin aber führt die Schilderung des Chaos, es sei Nacht und Wasser gewesen, und die ersten Taten der Schöpfung seien die Entstehung des Lichtes gewesen und die Teilung der Wasser nach oben und unten. Jedes Kulturvolk denkt sich ja Schöpfung und Chaos nach Analogie der Jahreszeiten, die es auf seinem Boden erlebt. Darnach muss diese Tradition in einem Lande entstanden sein, wo im Winter, in der finsteren Jahreszeit, überall Wasser herrscht, im Frühling aber, wo das neue Licht entsteht, die Wasser nach oben und unten zerteilt werden. Man wird hienach auf ein Land schliessen, wo der Winterregen und grosse Überschwemmungen das Klima bestimmen: ein solches Land ist nicht Kanaan, aber Babylonien. Nach Gen 1 ist das Wasser der Feind, der erst vertrieben werden muss, ehe Gottes Welt entstehen kann. Diese Anschauung passt nur zu einem Lande, wo es im Winter des Wassers sehr viel giebt, so viel, dass es lästig, ja gefährlich wird. Das

ist nicht kanaanäisches Klima, wo der Regen ja stets als Wohltat Gottes empfunden wird, wohl aber das von Babylonien. Zum kanaanäischen Klima würde viel besser Gen 2 passen, wonach die Erde ursprünglich trocken ist, und das Wasser das erste ist, was entstehen muss, ehe der Mensch die Erde bewohnen kann. Vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 15f. — Man übersehe nicht die Zurückhaltung, mit der der Verfasser diese Schlüsse aus Gen 1 aufstellt; das für den Exegeten Wichtigere ist dabei natürlich die Vermutung, dass Gen 1 ein fremder Stoff ist; die Frage, ob er aus Babylonien stammt oder nicht, kommt für ihn erst in zweiter Linie in Betracht.

In Gen 1 liegt nun dieser uralte Schöpfungsmythus vor, verbunden mit einem Bruchstück des Mythus vom Frieden der Urzeit. Da nun auch in Gen 2f. eine Geschichte von den Entstehungen und eine Paradiesesgeschichte verschmolzen sind, so darf man wohl annehmen, dass auch in Gen 1 nicht erst P beide Mythen zusammengestellt habe. In der Erklärung ist bereits mehrfach bemerkt worden (vgl. S. 94. 96f.), dass die gegenwärtige Disposition des Mythus nach den Tagen der Woche nicht recht zum alten Stoff passt: es sind acht (oder zehn) Werke, die in die sechs Tage so gut und schlecht hineingepresst worden sind, wie es eben gehen wollte. Dass diese Disposition aber bereits von P vorgefunden ist, ergiebt sich aus dem für P auffallenden Anthropomorphismus des »Ruhens«. Daher ist auch Wellhausens (Composition[2] S. 187ff.) Vermutung, dass der ursprüngliche Text des P die Schöpfung in sieben Tagewerke geteilt habe, von denen das siebente die Schöpfung des Menschen gewesen sei, abzuweisen. Die Disposition nach sieben Tagen hat ihrer Art nach von Anfang an den Zweck gehabt, die Ruhe am 7. Tage zu erzählen und daraus den Sabbath abzuleiten, darnach hat Gott also am siebenten Tage nicht mehr geschaffen, sondern geruht; und diese Vorstellung von Gottes Wochenarbeit und Sabbathsruhe ist nach dem Obigen nicht jünger, sondern älter als P. —

Schliesslich über die Arbeit des P am Text. P wird seine Vorlage nach seiner Art sehr stark bearbeitet haben; dies beweist der Sprachgebrauch, der mit den übrigen Stücken des P frappant übereinstimmt; das Schema und die Klassifikationen werden sein Werk sein; der ganze, oben geschilderte Ton und besonders der stark hervortretende supernaturalistische Zug wird von ihm herrühren. Was er von seiner Vorlage konserviert hat, wird sein: die oben genannten Reste, besonders im Anfang, am Schluss und bei der Menschenschöpfung, ferner wohl (Einzelheiten vielleicht abgerechnet) die Reihenfolge der Werke und die Disposition; dazu mag noch Mancherlei kommen, was wir nicht als alt erkennen können.

Die Geschichte, die wir also mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit aus Gen 1 herauslesen, ist diese: ein uralter, wohl babylonischer Mythus ist in alter Zeit zu Israel gekommen und hat hier lange Zeit hindurch bestanden. Ursprünglich polytheistisch, ist er allmählich monotheistisch geworden. Ein anderer, gleichfalls sehr alter und ausländischer Mythus, der vom Frieden der Urzeit handelt, ist hinzugekommen. Eine neue Disposition, die zugleich den Sabbath erklärte, ist darüber geworfen worden. So hat P den Stoff vorgefunden und durch eine energisch eingreifende Überarbeitung den Stempel des strengen supernaturalistischen Judentums und des priesterlichen Geistes darauf geprägt.

4) Anspielungen und Varianten im AT bestätigen dies Geschichtsbild. Anspielungen an einzelne Termini der Erzählung: תהו ובהו Jer 4 23, תהו Jes 45 18; תהום als »Urmeer« Ps 104 6; ברא Jer 31 22 Jes 45 7 48 7 65 18 Am 4 13 Jes 4 5 (z. T. vom eschatologischen Schaffen). An den Schöpfungsmythus erinnert häufig Dtjes (45 7. 18 44 24) als eine Tradition aus der Urzeit Jes 40 21. Den Mythus vom Frieden der Urzeit finden wir, in eschatologischer Wendung, Jes 11 6—8 Jes 65 25 Hos 2 20 vgl. auch Ez 34 25. 28. An den Schöpfungssabbath erinnert Ex 20 11: die Ausdrücke עשה (nicht ברא), נוח (nicht שבת) und die Dreiteilung: Himmel, Erde und Meer zeigen, dass diese Stelle nicht von Gen 1 abhängig ist, vgl. Budde S. 494f. Auch die anderen genannten Anspielungen

fallen zeitlich fast sämtlich sicher vor P. So folgt also, dass der Stoff von Gen 1 bereits vor P in der Tradition vorhanden gewesen sein muss. Frankenberg GGA 1901 S. 688f. hat diese und die folgenden Ausführungen dahin misverstanden, als ob hier das höhere Alter von »Gen 1« behauptet werden sollte; es handelt sich aber hier nicht um »Gen 1«, d. h. um die Schöpfungsgeschichte in der in Gen 1 ausgeprägten Form, sondern um den Stoff von Gen 1 d. h. um eine von mir angenommene ältere Rezension von Gen 1; »dass Gen 1« (in der vorliegenden Form) »erst in den Zeiten des Exils und später in Israel denkbar ist«, bestreite ich keineswegs, wie Frankenberg behauptet, sondern behaupte ich vielmehr mit ihm. Weiter führen gewisse

Varianten der Schöpfungserzählung. Besonders Ps 104_{5-9}; darnach hat einst, in der Urzeit, תְּהוֹם mit ihren Fluten die ganze Erde bedeckt, bis Jahve auftrat, die Wasser vertrieb und ihnen die Grenze bestimmte, die sie nie wieder überschreiten. Die hier vorausgesetzte Erzählung stimmt mit Gen 1 in dem charakteristischen Punkt überein, dass vor der Schöpfung תְּהוֹם Alles erfüllte; diese Erzählung ist also für eine Variante von Gen 1 zu halten. Sie weicht aber im Ton aufs stärkste von Gen 1 ab: während Gen 1 in seinem blassen Supernaturalismus einfach von einem Befehlswort Gottes erzählt, dass das Wasser sich an einen Ort sammeln solle, hören wir hier von einem gewaltigen Gotteszorn, der die Wasser verscheucht: »vor deinem Dräuen flohen sie, vor deinem Donnerhall verscheucht« 7. Diese Schilderung ist also bei weitem mythologischer und also altertümlicher. Als eine blosse Auseinanderlegung und poetische Paraphrase der Ideen von Gen 1 lässt sich eine solche Schilderung nicht begreifen (dem stimmt jetzt auch Giesebrecht zu, GGA 1895 S. 595). — Mehr oder weniger ähnlich sind die Anspielungen Job 38_{10}f. Prv 8_{29} Jer 5_{22} 31_{35} Ps 33_{6}f. 65_{8} und besonders Or. Manasse 3 (»der das Meer gefesselt hat mit seinem gebietenden Wort; der den Abgrund verschlossen und versiegelt hat mit seinem furchtbaren und herrlichen Namen«). Hält man diese Anspielungen und Ps 104 zusammen, so ergiebt sich eine sehr archaistische Rezension des Stoffes von Gen 1, die noch in spätester Zeit als poetisches Prachtstück von den Dichtern gebraucht worden ist: darnach hat vor der Schöpfung ein Kampf zwischen Jahve und תהום stattgefunden; das Meer erbrauste und toste und hielt die Erde besetzt; aber Jahve fuhr furchtbar drein, dass die Wasser flohen; da fesselte Jahve das Meer und versiegelte den Abgrund; er setzte dem Meere eine Grenze, die es nimmermehr überschreitet. — Derselbe mythische Stoff tritt auch in eschatologischer Wendung und allegorisiert auf; was einst in der Urzeit vor der Schöpfung geschehen ist, das soll in der letzten Zeit wieder geschehen: brausend und übermütig werden die Wasser heranfluten; aber, ehe der Morgen kommt, wird Jahves Stimme sie anfahren und verjagen. Diese Wasser aber werden von den Propheten und Dichtern auf die Feinde Israels gedeutet Ps 46 Jes 17_{12-14} Hab 3_{8}ff. vgl. Na 1_{4} Ps 18_{16}.

Denken wir uns diese Tradition von Jahves Kampf gegen das Urmeer noch um einen Grad mythologischer, so müssten wir uns das Urmeer personifiziert, also als ein Ungetüm vorstellen, als einen Drachen, den Jahve besiegt hat. Von solchem Drachenkampf Jahves hören wir nicht selten; der Drache heisst Rahab Jes 51_{9}f. Ps 89_{10}ff. Job 26_{12} 9_{13} JSir 43_{23} (Ps 87_{4} Jes 30_{7} Ps 40_{5}), Leviathan Ps 74_{12}ff. Jes 27_{1} (Job 40_{25}ff. Ps 104_{26} Job 3_{8}), der »Drache« Jes 27_{1} 51_{9} Job 7_{12} Ez 29_{3}ff. 32_{2}ff. Ps Sal 2_{28}ff. (die »Schlange« Am 9_{2}f.). Es ist hier nicht der Ort, das gesamte Material zusammenzustellen und seine Vorgeschichte wie seine Deutungen und Anwendungen in Israel zu zeigen, wie das in »Schöpfung und Chaos« S. 29—90 versucht worden ist. Zur Litteratur über diese Drachentraditionen vgl. auch Giesebrecht GGA 1895 S. 587 und Baudissin in Herzogs Realencycl. Art. Drache zu Babel. Hier nur dasjenige, was für die Beurteilung von Gen 1 in Betracht kommt. Es ist dem Verfasser inzwischen noch deutlicher geworden, als es ihm bei Abfassung von »Schöpfung und Chaos« war, dass in diesen Drachentraditionen Mannigfaltiges zusammengekommen ist; dafür sprechen besonders die verschiedenen Namen der Drachen und die grosse Mannigfaltigkeit des von

ihm Erzählten vgl. die Zusammenstellung »Schöpfung und Chaos« S. 82ff. Auch ihrer ursprünglichen Bedeutung nach scheinen diese Mythen verschiedenartig zu sein; während der Drache sehr häufig als Personifikation des Urmeers, aber auch des Nils erscheint (vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 83), wird anderseits Leviathan an einer Stelle (Job 3_{8}) und Nahaš bariah Job 26_{13} als ein Himmelsdrache, also wohl als das mythologische Ungeheuer, von dem die Sonnenfinsternis kommt, aufgefasst. Demnach ist auch stärker, als es in »Schöpfung und Chaos« geschehen ist, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass hier nicht nur die Mythologie eines Volkes (etwa Babyloniens), sondern mehrerer Völker und Kulturkreise eingewirkt hat (nicht nur der Ägypter vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 90, sondern auch der Phönizier, bei denen ein Drachenmythus zu Joppe lokalisiert war vgl. das Buch Jona, und in späterer Zeit auch der Perser). An dieser Stelle können nur diejenigen Anspielungen behandelt werden, in denen Drache und Meer zusammengehören. Da wird eine Tat Jahves gepriesen, die »in den Tagen der Urzeit«, bei der Schöpfung geschehen ist, kraft deren Jahven die Welt gehört; damals hat er die Wasser der grossen תְּהוֹם trocken gelegt, das Meer »beruhigt« oder gespalten: in Parallele damit steht: damals hat er den grossen Drachen besiegt. Dieser Drachenkampf, der der Austrocknung des Urmeers parallel steht, ist deutlich der Kampf Jahves mit dem Chaosdrachen. Auch dieser Kampf wird häufig auf die letzte Zeit übertragen (so noch Hen 60_{24}f. IV Esr 6_{52} Ap Bar 29_{4}) und dann oft auf das Israel feindliche Weltreich gedeutet (so noch Ap Joh 12. 13. 17). Dass diese mythologische und im AT fast immer in poetischer Form überlieferte Drachentradition doch letztlich mit der Tradition des im Tone davon so stark verschiedenen Gen 1 identisch ist, ergiebt sich daraus, dass beide in der Anschauung von der תְּהוֹם, die in der Urzeit die Welt beherrscht hat, aber bei der Schöpfung von Jahve überwunden worden ist, übereinstimmen. Das Mittelglied zwischen dem Drachenmythus und Gen 1 stellen die an erster Stelle genannten poetischen Rezensionen (Beispiel Ps 104) dar, in denen der Drache verschwunden, aber der Kampf Jahves gegen das Urmeer noch geblieben ist. Wir schliessen also, dass die Tradition von Gen 1 einst bei weitem mythologischer gewesen ist und gegenwärtig aufs stärkste abgeblasst vorliegt. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als wir auch bei anderen Traditionen, z. B. bei der Paradieseserzählung, solche Abblassung des Mythologischen gewahren vgl. oben S. 30. 52. Dies Zurücktreten des Mythologischen ist also in Israel ein normaler, gesetzmässiger Vorgang.

5) Alter der Tradition in Israel. Aus den nachgewiesenen Anspielungen und Varianten können wir den Stoff von Gen 1 ziemlich weit hinauf verfolgen. Der Mythus vom goldenen Zeitalter findet sich schon bei Jes 11_{6}ff. (und Hos 2_{20}); der Kampf Jahves gegen das Urmeer bei Jes 17_{12-14} vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 100f.; dazu nennt Jesaias bereits den Namen des Chaostieres Rahab (Jes 30_{7}b »darum nenne ich dies [Ägypten] רַהַב הַמָּשְׁבָּת, das geschweigte Rahab«, d. h. Ägypten mag gewaltig rumoren wie das Chaosuntier; aber es bleibt doch in Jahves Macht: Gott hat es gebändigt). — Wer die neueste Geschichte der ATlichen Kritik kennt, wird sich nicht wundern, dass alle diese Stellen von einzelnen neueren Forschern für unecht erklärt worden sind. So hat Hackmann (Zukunftserwartung des Jesaia S. 141ff.) Jes 11_{6}ff. dem alten Propheten abgesprochen. Hackmann's Hauptargument ist, dieser Abschnitt, wonach die Tiere Pflanzenfresser werden sollen, sei so »wunderlich« und »seltsam«, dass er »mit der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit des jesajanischen Geistes schlechterdings nicht zusammenstimmt«. (Vorsichtiger spricht hierüber Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja S. 66.) Dies Urteil aber gilt nur so lange, als man annimmt, dass der Abschnitt eine freie Erfindung des Propheten sei, eine Annahme, die freilich manchen Modernen einfach selbstverständlich zu sein scheint; es fällt sofort dahin, sobald man einsieht, dass der Prophet hier einen älteren Stoff, die Hoffnung auf die Wiederkehr des Paradieses, aufgenommen hat. — Die Echtheit von Hos 2_{20}, mit unzureichenden Gründen bestritten von Volz (Vorexilische Jahveprophetie S. 27), wird bewiesen durch die altertümliche Vor-

stellung, dass Jahve mit dem Getier des Feldes einen Bund schliesst. — Stade ZAW 1883 S. 16 hat behauptet, dass Jes 17 12—14 der Redaktion des Buches Jesaias angehöre: aber dies Urteil ist sehr ungerecht; vielmehr ist das Stück von hinreissender Gewalt und des grossen Propheten in jeder Beziehung würdig. — Duhm hat die Worte Jes 30 7b, die ihm ganz unverständlich und »abenteuerlich« erscheinen, als Glosse entfernen wollen (ebenso Cheyne S. 256); aber sie sind durch das unmittelbar folgende 8 gesichert. Nach Vers 8 bekommt Jesaias den Befehl, gewisse (offenbar im unmittelbar Vorhergehenden genannte) Worte öffentlich auf eine Tafel zu schreiben; »auf eine Tafel schreibt man nur ein kurzes Wort« (Duhm); diese Tafelaufschrift kann also nichts anderes sein als eben רהב המשבת. Dass aber die öffentliche Ausstellung einer solchen geheimnisvollen Inschrift zur Art des Jesaias passt, beweist die schlagende Analogie 8 1. Mag man nun glauben, die Worte רהב המשבת zu verstehen, oder mag man sie für unerklärt halten, auf keinen Fall ist es erlaubt, ihre Echtheit zu bestreiten. Und mag man auch die Lesung הַמָּשְׁבָּת in Frage stellen, so ist doch die Hauptsache, das Wort רַהַב, gesichert. Ganz verzweifelt aber ist Duhm's Auskunft, der in Vers 8 auch עַל־לֻחַ streichen will, um so die Tafelinschrift aus der Welt zu bringen! Vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 39. — Verf. kann an diesem Ort seine Überzeugung nicht verhehlen, dass die gegenwärtig herrschende Litterarkritik vielfach allzu eilfertig gewesen ist, diejenigen Stücke, die in die Geschichtskonstruktion nicht recht passen, oder die dem modernen Forscher zunächst unverständlich sind, für unecht zu erklären, und dass auf die Periode dieser Kritik notwendig eine starke Reaktion folgen muss. — Man hat auch behauptet, Israel habe unmöglich in alter Zeit den Gedanken der »Schöpfung« fassen und auf seinen Gott Jahve übertragen können. Daran ist sicherlich dies richtig, dass die supernaturalistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, wie sie Gen 1 in seiner gegenwärtigen Form zeigt, jedenfalls nicht der alten Zeit Israels angehört; diese ältere Zeit ist in ihren Anschauungen von Gott und Welt viel naiver gewesen, wie ein Vergleich mit der parallelen Erzählung des J lehrt. Dort wird die Existenz von Himmel und Erde als selbstverständlich vorausgesetzt, auch die Entstehung der Gestirne wird dort nicht erzählt, und Gott steht dort nicht wie Gen 1 allmächtig über der Welt, sondern er geht in sie ein: er pflanzt den Garten und bildet den Menschen. Nun können wir ja eine ganz deutliche Anschauung, wie der Stoff von Gen 1 früher gelautet haben mag, nicht haben; dennoch dürfen wir annehmen, dass darin von Anfang an die Entstehung Himmels und der Erde durch Gott enthalten gewesen ist. Ist eine solche Idee für das alte Israel unmöglich? Man wird das schwerlich behaupten können. Wenn es eine uralte Erzählung gab, die fragte, woher Mensch und Weib, Tiere und Pflanzen kommen (so die Urgeschichte des J), so ist auch nicht unmöglich, dass man weiter gefragt hat, wie Himmel und Erde und Meer und Sterne entstanden sind. Heisst es doch schon im Tempelweihlied des Salomo, Jahve habe die Sonne an den Himmel gestellt; und wird doch auch in J, wenn auch erst von späterer Hand (2 4), davon gesprochen, dass Jahve Erde und Himmel gemacht habe. Schliesslich aber bedenke man, dass die Kulturvölker rings umher, soweit wir wissen, Schöpfungsmythen gehabt und wie im folgenden gezeigt werden soll, damit auf Israel eingewirkt haben. Eben wegen dieser mannigfaltigen Einwirkung, die Israel von ältester Zeit her erfahren hat, ist seine Religion und seine Weltanschauung niemals ganz einheitlich gewesen. Wenn wir also, wie oben gezeigt worden ist, positive Anzeichen dafür antreffen, dass der Stoff von Gen 1 in ältere Zeit zurückreicht, so werden sich von der Religionsgeschichte her nicht Einwände dagegen erheben lassen. Auch hier hat die Einseitigkeit moderner Litterarkritiker dadurch Unheil angerichtet, dass man geglaubt hat, der Schöpfungsidee, die bei den älteren Propheten selten oder gar nicht vorkommt, und die bei Dtjes. eine so grosse Rolle spielt, hohes Alter absprechen zu müssen. Aber die alten Propheten reden von der nächsten Zukunft Israels und nicht von Kosmologie und von uralten Geschichten; der »Schöpfungsglaube« hat seit Alters bestanden, aber erst in bestimmter Zeit hat die grosse politische Prophetie

sich seiner bemächtigt und damals hat dieses Dogma, das früher für die praktische Religion ohne besonderen Wert war, gewaltige Bedeutung bekommen vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 156ff. — Wir schliessen also aus dem erhaltenen Material, dass die Tradition von Gen 1, wenn auch in anderer Form, bereits in sehr alter Zeit bestanden haben muss. Dabei ist indess für sehr wahrscheinlich zu halten, dass derselbe oder ähnlicher Stoff auch in späterer Zeit in Israel aufs neue wieder eingeströmt ist.

6) Die aus Gen 1 genommenen Beobachtungen und Schlüsse werden bestätigt und weitergeführt durch die Vergleichung mit ausserisraelitischen Schöpfungserzählungen. Solche Schöpfungsmythen giebt es unter allen Völkern, die zu einer bestimmten Höhe der Kultur gelangt sind. Ein reiches Material findet man zusammengestellt bei Lukas, Kosmogonien der alten Völker; vgl. auch Dillmann S. 5ff. Für Gen 1 kommen besonders die Kosmogonieen derjenigen Völker in Betracht, mit denen Israel in Kulturzusammenhängen steht, also der Phönizier, Ägypter und Babylonier. — Diese fremden Schöpfungsmythen erzählen nicht nur die Entstehung der sichtbaren Welt, sondern zugleich die der Götter; Gen 1 aber in seinem gegenwärtigen Bestand unterscheidet sich dadurch aufs stärkste von ihnen allen, dass solche Theogonie fehlt. Diese Beobachtung lehrt also die Hoheit der Religion Israels erkennen: die Völker rings umher glauben an Götter, die in uralter Zeit entstanden sind; Israel aber hat einen Gott, der lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit! — Ferner sind alle diese Schöpfungserzählungen mythologischer Art: die wirkenden Mächte und die Bereiche der sichtbaren Schöpfung erscheinen zugleich personifiziert als Götter oder als schreckliche Ungeheuer und Drachen. So ist die babylonische Tiâmat das Ungeheuer des chaotischen Urzustands; das *Πνεῦμα* aber oder der *Ἔρως* (phönizisch, griechisch) sind Götter u. s. w. In mythologischer Art wird der entsetzliche Eindruck des grauenhaften Chaos anschaulich dargestellt, indem der Tiâmat furchtbare Ungeheuer als Bundesgenossen beigegeben werden. Oder es werden Beziehungen der Naturmächte unter einander mythologisch aufgefasst als Verwandtschaftsbeziehungen nach Art der menschlichen: dass Erebos und Nyx zusammen den Aether und die Hemera erzeugen, ist der mythologische Ausdruck für den Gedanken, dass Licht und Tag aus Finsternis und Nacht hervorgegangen sind. Noch grasser mythologisch ist es, wenn die chaotische Welt als Urei gedacht wird, das eine Urgöttin als ein weiblicher Vogel ausbrütet. Oder der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, aus dem die Welt entsteht, erscheint als Kampf des Lichtgottes gegen den Drachen der Finsternis: so bekämpft und besiegt bei den Babyloniern Marduk die Tiâmat und bildet dann die organisierte Welt; ähnlich ist es, wenn Ra bei den Ägyptern die Rebellen besiegt und die Ordnung der Welt begründet. Diese mythologische Haltung, die alle diese Schöpfungsmythen charakterisiert, unterscheidet sie wiederum aufs deutlichste von Gen 1: die heidnischen Mythen erzählen von Göttern, aus deren wechselseitigen Beziehungen in Zeugung und Kampf die Welt entstanden ist; Gen 1 aber weiss von einem Gott, der nur Einer ist, nicht erzeugt und nicht zeugend, und dem die Welt zu Füssen liegt. Kein grösserer Gegensatz also als zwischen der bunten Mythologie der Völker und dem strengen Supernaturalismus von Gen 1. — Während also der erste Eindruck eines solchen Vergleichs der der ungeheueren Verschiedenheit sein muss, zeigt doch eine genauere Untersuchung, dass dieser gewaltige Unterschied nicht von jeher bestanden hat; auch der Stoff von Gen 1 hat einmal, wie es scheint, eine Theogonie enthalten (vgl. oben S. 92); und gewisse mythologische Reste in Gen 1 zeigen, dass diese Erzählung ursprünglich den fremden Mythen bei weitem ähnlicher gewesen sein muss (vgl. oben S. 105); noch im gegenwärtigen Bestande stimmt Gen 1 mit den heidnischen Mythen im wesentlichen überein bei der Schilderung des Urzustandes. So ergiebt sich also auch von hier aus das Resultat, dass Israel seine religiöse Eigenart, die sich in Gen 1 so charakteristisch ausspricht, doch nicht von Anfang an besessen, sondern erst im Laufe einer Geschichte erworben hat. Der antimythologischen Stimmung von Gen 1 muss eine Zeit vorangegangen sein, in der das Volk mythologischer dachte.

Die Übereinstimmungen von Gen 1 mit fremden Schöpfungsmythen, namentlich in der Darstellung des Chaos (vgl. oben S. 91f.) sind nun so grosse, dass sich auch von hier aus die Vermutung ergiebt, der Stoff unserer Erzählung stamme aus der Fremde. Es ist zu fragen, ob diese anzunehmende Urheimat der Geschichte noch zu erkennen ist.

Die phönizischen Schöpfungsmythen (aus Philo Byblius bei Euseb. praep. ev. I 10) erzählen, dass uranfänglich *Πνεῦμα* und finsteres *Χάος* existierten; durch ihre Vereinigung, die *Πόθος* heisst, entsteht die *Μώτ*, der Urschlamm, erfüllt mit den Keimen der Dinge. Diese *Μώτ* gestaltet sich zum Ei (das sich zu Himmel und Erde spaltet); aus ihr strahlen die Gestirne hervor und werden vernünftige Wesen. Durch deren Wärme und Licht werden Luft, Erde und Meer erleuchtet und erhitzt: so entstehen Winde, Wolken, Regengüsse, Donner und Blitze und schliesslich beseelte Wesen in Erde und Meer. Andere Darstellungen (aus Eudemus und Mochus) bei Damascius de primis principiis 125 S. 385. Alle diese Mythen reden vom Urei, worin sie mit dem Stoff von Gen 1 zusammentreffen. Bei der Menschenschöpfung, die Philo erzählt, heisst das Weib des Urmenschen *Βάαυ*; der Name entspricht dem hebr. בֹּהוּ, wenn auch die Bedeutung beider Figuren verschieden ist.

Auch in den ägyptischen Traditionen spielt das Urwasser Nun eine Rolle vgl. Dillmann S. 5f., Lange bei de la Saussaye Religionsgeschichte[2] I S. 146ff.; ob das Ei, das Gott Chnum auf der Töpferscheibe dreht, das Weltenei ist, ist nach Prof. K. Sethe fraglich.

Von besonderer Bedeutung sind die babylonischen Traditionen, bekannt durch Damascius 125 S. 384 vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 17, durch Berossus (in Euseb. Chronicon I 14—18 vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 17ff.) und seit der Entdeckung durch George Smith 1873 durch den keilschriftlichen, bisher noch in Fragmenten vorliegenden Schöpfungsmythus. Der babylonische Text ist zuletzt und am vollständigsten herausgegeben in Transscription von Friedr. Delitzsch Babylonisches Weltschöpfungsepos Leipzig 1896, im Originaltext von King in Cuneiform Texts from Babyl. Tablets XIII London 1901; deutsche Übersetzungen von Jensen Kosmologie der Babylonier S. 263—364, von Zimmern in »Schöpfung und Chaos« S. 401—417, von Friedr. Delitzsch S. 92ff., wiederum von Jensen KB VI 1 S. 2ff. Der Verfasser dieses Kommentars hat in seinem Werke »Schöpfung und Chaos« Teil I S. 3—170 eine ausführliche Behandlung von Gen 1, von dem babylonischen Mythus und ihrem Verhältnis zu einander gegeben, und kann sich daher an dieser Stelle kurz fassen. In die Verhandlungen, die sich an »Schöpfung und Chaos« geschlossen haben, tritt er an dieser Stelle nicht ein. Einzelne, nicht die ganze Auffassung betreffende Abweichungen von seiner damaligen Position, Zurücknahmen allzu weit vorgeschobener Behauptungen, Präzisierungen anderer u. s. w., nimmt er hier stillschweigend vor (auch schon im Vorhergehenden S. 92. 107f.). — Auch nach babylonischer Lehre steht im Anfang der Welt ein Chaos: Tiâmat (= *Ταυθέ* bei Damascius, *Θαμτέ* bei Berossus, = hebr. תְּהוֹם) und Apsû, Urmutter und Urvater, Salzwasserflut und Süsswasserflut (Jensen KB VI 1 S. 559). Aus diesem Paar gehen die Götter hervor, deren Genealogie der Mythus erzählt haben muss; das betreffende Stück ist nur z. T. erhalten. Das folgende hat nun berichtet, wie es zu einem Kampf zwischen Tiâmat und den oberen Göttern gekommen ist; wie nach mancherlei vergeblichen Versuchen der Götter, Tiâmat und ihre schrecklichen Helfer zu überwinden, schliesslich Marduk, einer der jüngsten, auftritt. Marduk aber lässt sich vorher die Herrschaft über das All versprechen: sein Wort soll die Wunderkraft haben, die Dinge ins Dasein zu rufen und verschwinden zu lassen. Dann rüstet er sich zum Kampfe und fährt der Tiâmat entgegen. Tiâmats Helfer fliehen; sie selber hält ihm stand. Marduk hält ihr ihre Sünden vor. Als nun Tiâmat das Maul gegen ihn aufreisst, lässt er den Orkan, den er als Helfer mitgenommen hat, los, zwingt sie so, das Maul aufgesperrt zu halten und füllt ihren Leib mit Winden. So stösst er seine Waffe in den aufgesperrten Rachen und zerschneidet ihr Inneres. Ihre Helfer nahm er gefangen, fesselte sie und trat sie unter sich. Nach dem Kampf, durch Geschenke der Götter besänftigt, kommt der Gott auf kluge Gedanken.

Er zerschnitt das Ungetüm in zwei Teile: aus der einen Hälfte machte er den Himmel, zog eine Schranke und stellte einen Wächter auf, dass die Wasser nicht heraus können. Das folgende erzählt die Schöpfung der übrigen Welt, voran die der Gestirne. Dann folgt leider eine Lücke, so dass wir die Reihenfolge der Schöpfungswerke nicht mit Sicherheit anzugeben vermögen. Die Erzählung schliesst, wie es scheint, mit einer Verherrlichung Marduks in 50 Ehrennamen.

Der babylonische Mythus ist in der Form und dem Inhalt nach ein Gedicht, und zwar ein Gedicht von grosser Schönheit, von hinreissender Gewalt und voll von faszinierenden bunten Farben, wenn auch für unsere, von den Griechen herkommende Empfindung zu grell und grotesk. — Deutlich ist die Entstehung des Mythus aus der Natur der babylonischen Landschaft. Der Mythus denkt sich den Ursprung jener ersten Welt so, wie noch jetzt in jedem Frühjahr die Welt aufs neue entsteht. Wie noch jetzt im Winter Wasser und Finsternis herrschen, so hat einst Tiâmat, das Urmeer, das Regiment gehabt. Die eigentliche Pointe des Mythus ist nun die Beschreibung, wie die gegenwärtige Welt aus dem Urmeer entstanden ist: der Gott Marduk spaltete das Urwasser in zwei Teile, das Wasser des Himmels und das Wasser des Ozeans unter der Erde; in den frei gewordenen Raum aber stellte er die Erde und ihre Wesen. Dass dies der eigentliche Hauptpunkt des Mythus ist, geht aus der Geschichte selbst mit aller Deutlichkeit hervor; daher die eigentümliche Art, in der Tiâmat überwunden wird, dass der Gott ihr das Maul durch den Orkan aufhalten lässt und sie dann von innen zerschneidet. Es ist sehr charakteristisch, dass Berossus in seinem stark kürzenden Referate gerade diesen Punkt aus der ganzen Erzählung vom Zusammentreffen des Gottes und des Urweibes heraushebt: »Bêl (= בעל, Beiname Marduks) kam darüber, spaltete das Weib mitten durch und machte aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der anderen den Himmel. Diese Pointe des Mythus erklärt sich aus dem babylonischen Klima vollkommen: am Ende der Regenzeit bricht die Frühsonne durch und zwingt das Wasser sich zu teilen; die Wolken tragen das Wasser zum Himmel und die Flüsse ins Meer; so wird die Welt geschaffen. — Der Mythus schreibt — dies ist einer seiner Nebengedanken — die Schöpfung der Welt und die Überwindung Tiâmats ursprünglich dem Bêl von Nippur, in seiner erhaltenen Gestalt aber dem Bêl-Marduk, dem Stadtgott von Babel, zu. Der Mythus will also sagen: Babel gehört die Herrschaft über die Welt; Babels Gott hat die Welt geschaffen. In dieser Form stammt der Mythus aus der Zeit der Vorherrschaft Babels d. h. seit Ḫammurabi ca. 2200. Doch darf man aus den Königsinschriften vielleicht vermuten, dass man sich von Apsû bereits im 4. Jahrtausend vor Christo erzählt hat vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 27f.

Verhältnis des babylonischen Mythus zur hebräischen Tradition. Gen 1 stimmt mit dem Mythus in dem charakteristischen Punkte überein, dass die Welt durch die Zerteilung des Urmeers in zwei Teile, das obere und untere Wasser, entsteht. Diese Übereinstimmung ist um so bedeutsamer, als dieser Punkt im babylonischen Mythus im Mittelpunkt der Handlung und auch in Gen 1 an hervorragender Stelle steht, und als sich diese Vorstellung, so weit mir bekannt ist, nur eben in diesen Traditionen und sonst nirgends findet.

Aus dieser Übereinstimmung in diesem bedeutsamen Punkte ist mit grosser Wahrscheinlichkeit zu schliessen, dass die anzunehmende Urrezension von Gen 1 und der babylonische Mythus Varianten derselben Tradition sind. Nun ist im Vorhergehenden gezeigt worden, dass gerade dieser Punkt, in dem beide Traditionen übereinstimmen, sich nicht aus dem kanaanäischen Klima erklärt (vgl. oben S. 105f.), wohl aber aus dem Babyloniens; wenn also beide Berichte in diesem Zuge übereinstimmen, so ist damit zugleich gesagt, dass die hebräische Tradition von der babylonischen abhängig sein muss: ein Schluss, der sich bei dem unvordenklichen Alter der babylonischen Kultur und speziell dieses babylonischen Mythus eigentlich von selbst versteht. — Diese Behauptungen werden aufs wünschenswerteste durch die (unter No. 4

S. 107ff. genannten) poetischen Varianten von Gen 1 bestätigt; diese Varianten stimmen der Form und dem Inhalt nach viel stärker mit dem babylonischen Mythus überein: der Form nach, denn auch diese Varianten haben wie der babylonische Mythus poetische Form, speziell die Form des Hymnus; dem Inhalt nach, denn auch diese Varianten erzählen von einem Kampfe des Schöpfergottes gegen T^{e}hom, in dem Jahve die Herrschaft über die Welt gewonnen hat, und ein Teil davon personifiziert das Urmeer als einen furchtbaren Drachen, dessen Trotz Jahve, ehe er die Welt schuf, überwunden hat. Aber nicht nur der Grundgedanke, sondern auch Einzelheiten stimmen überein: so redet auch die hebräische Tradition von »Rahabs Helfern«, die sich unter Jahves Füssen krümmen mussten Job 9$_{13}$, und erzählt nicht nur von Jahves Kraft, sondern auch von seiner Klugheit, mit der er das Ungetüm überwand Job 26$_{12}$. Auch der Name »Rahab« hat vielleicht im Babylonischen ein Äquivalent vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 418 A. 2 und KB VI 1 S. 45 A. 5. Charakteristisch ist auch, dass in beiden Traditionen die Scheltrede (גער) des Gottes eine so grosse Rolle spielt. Vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 111. 113. Diese poetischen Varianten von Gen 1 sind nun bei weitem mythologischer als Gen 1 (vgl. oben S. 107f.), anderseits ist das Mythologische in ihnen viel blasser als in dem so sehr viel grasseren babylonischen Mythus: besonders ist der Gedanke, dass das Chaos älter sei als der Schöpfergott, auf hebräischem Boden nicht bezeugt. Diese Varianten stellen also ein Mittelglied zwischen jenem uralten Mythus und Gen 1 dar und zeigen uns den Weg, auf dem der Mythus schliesslich zu Gen 1 geworden ist vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 120. — Wenn nun einerseits in Gen 1 sich ursprünglich-babylonischer Stoff verarbeitet findet, so ist anderseits damit nicht ausgeschlossen, dass auch andere Schöpfungsmythen, vielleicht anderer Völker, mit eingewirkt haben. So ist die Vorstellung vom »Weltei«, die Gen 1 leise nachklingt, aus dem Babylonischen nicht zu belegen; dort steht nicht Geist und Gewässer am Anfange der Welt, sondern ein männliches und ein weibliches Urwasser (Apsû und Tiâmat); und dass die Welt ursprünglich תֹהוּ וָבֹהוּ gewesen sei, stimmt mit der Theorie von der T^{e}hom nicht recht zusammen (vgl. S. 91). Jedenfalls dürfen wir aus solcher Mischung allogener Elemente schliessen, dass der babylonische Stoff nicht direkt, sondern durch mancherlei Vermittlungen an Israel gekommen ist. Diese nicht-babylonischen Vorstellungen mögen auf phönizischen, ägyptischen, vielleicht auch aramäischen Einfluss zurückgehn. Speziell trifft die Vorstellung vom uranfänglichen *πνεῦμα* im Phönizischen mit Gen 1 auf das deutlichste zusammen. Wenn wir im stande wären, die ganze Vorgeschichte des Stoffes zu übersehen, so würden wir hier vielleicht eine bunte Geschichte mannigfaltiger, mit einspielender Einflüsse erkennen. Diese Vermutung wird durch die mancherlei kleinen Unebenheiten gestützt, die im Text von Gen 1 hie und da hervortreten vgl. oben.

Über die Zeit, da der babylonische Mythus zu den Hebräern gekommen ist, ist dasselbe zu sagen wie oben über die Zeit der Einwanderung der Sintflutsage vgl. S. 64f. Die Forscher hegen bisher darüber die verschiedensten Vermutungen; man rät vom Exil an bis auf die Urzeit, da die Hebräer in Ur-Kasdim wohnten; eine Zusammenstellung »Schöpfung und Chaos« S. 4. Viele der gegenwärtigen AT.lichen Forscher sind geneigt, solche Übernahme, falls sie sie überhaupt zugeben, möglichst spät anzusetzen. Die moderne Schule, die das Alter der Gedanken und der Stoffe in Israel nach dem Datum ihrer ersten Bezeugung in den Schriften des AT. anzusetzen pflegt, findet es natürlich, dass die Geschichte von der Weltschöpfung, die uns so spät bezeugt ist, auch nicht lange vorher in Israel eingewandert sein könne, und wehrt sich aufs äusserste dagegen, anzuerkennen, dass diese Geschichte älter und sogar viel älter als ihre erste Bezeugung sein könne. Dieser Betrachtungsart sind zunächst prinzipielle Erwägungen entgegenzusetzen. Das, was wir über die ganze Religionsgeschichte Israels aus dem AT., d. h. aus den Trümmern der israelitischen Litteratur, wissen, ist verglichen mit dem, was wir eigentlich wissen müssten, um das Ganze zu übersehen, so geringfügig, dass wir bei unseren Urteilen zur grössten Vorsicht verpflichtet sind; wir

sind hier dem Zufall bei weitem mehr ausgesetzt, als wir ahnen; dass ein Gedanke, Stoff oder Stil in unseren Quellen erst in später Zeit auftritt, beweist keineswegs ohne weiteres, dass er erst damals in der Wirklichkeit aufgekommen ist. Man darf also die AT.lichen Forscher vor allzu schneller Übertragung litterarkritischer Fixierungen auf die Religionsgeschichte warnen: daraus, dass wir die Schöpfungserzählung erst aus P, also aus der Zeit nach dem Exil, kennen, folgt keineswegs, dass der Stoff erst damals oder einige Zeit vorher in Israel bekannt geworden sei. — Nun ist aus inneren Gründen die Einwanderung dieses Mythus in später Zeit sehr unwahrscheinlich. Zunächst ist die Annahme, P selber habe den babylonischen Mythus übersetzt und umgearbeitet, religionsgeschichtlich betrachtet ausserordentlich schwierig. Ein Mann von so ausgeprägter jüdischer Eigenart, mit der Verachtung des Judentums gegen die Götter der Heiden, hätte eine babylonische Göttergeschichte und nun gar eine so groteske und phantastische, gehasst und verachtet, aber niemals übernommen. Ebenso unwahrscheinlich ist, dass dieser Mythus in der Zeit der assyrischen Herrschaft über Juda, als die babylonische Kultur in Juda in vollen Strömen einzog, in die Jahvereligion eingedrungen sei. Denn damals war in der Prophetie bereits das Vollbewusstsein der Besonderheit der Jahvereligion erwacht, und die Prophetie leistete allem Fremden gegenüber einen leidenschaftlichen Widerstand. Wir dürfen der Prophetie jener Zeit zutrauen, dass sie eine fremde Göttergeschichte, die eben erst eingedrungen war, und der man den fremden Ursprung also doch noch abfühlen musste, nicht rezipiert, sondern mit Stumpf und Stiel ausgerottet hätte. Wäre der Schöpfungsmythus erst damals bekannt geworden, so wäre es ihm sicherlich unter den Propheten nicht anders gegangen als den babylonischen Altären und den Rossen des Šamaš. Wir werden also in eine bei weitem ältere Zeit gewiesen und dürfen den Schöpfungsmythus für einen Bestandteil der vorderasiatischen Kultur halten, der schon vor Israel in Kanaan bekannt war, und den Israel kennen lernte, als es in die Kultur Kanaans allmählich hineinwuchs. — Derselbe Schluss folgt aus einem Vergleich der babylonischen und jüdischen Erzählung: beide Rezensionen sind so ungeheuer von einander verschieden, dass wir notwendiger Weise eine lange Geschichte und einen grossen Zeitraum annehmen müssen, worin das Mythologische so sehr verschwinden und das Babylonische so sehr israelitisiert werden konnte. Als Gegenstück betrachte man die mythologischen Stoffe, die in Zch 1 ff. so grell hervortreten vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 122 ff.; diese Stoffe werden damals vor noch nicht langer Zeit unter Juden bekannt geworden sein; aber wie deutlich haben diese noch das phantastische mythologische Kolorit bewahrt! — Diese Annahme wird durch den Charakter von Gen 1 selbst durchaus bestätigt; Gen 1 selber ist nicht ein Stück aus einem Guss, sondern hat eine höchst eigentümliche Mischung ältester und jüngster Züge, die sich nur aus einer langen Geschichte der Tradition erklären lässt. — Schliesslich haben wir noch einige Anspielungen an den Schöpfungsmythus, von denen viele zeitlich vor Gen 1 fallen vgl. oben S. 106 ff.; die älteste deutliche Anspielung ist die Erwähnung Rahabs bei Jesaias (30 7).

7) Hieraus ergiebt sich folgendes Geschichtsbild: der uralte babylonische Mythus von der Weltschöpfung ist nebst manchen anderen Stücken babylonischer Kultur in vorisraelitischer Zeit auch nach Kanaan gekommen. Und wie sich in Kanaan und Syrien das Babylonische auch sonst mit Ägyptischem zu mischen oder sonst umgebildet zu werden pflegte, so waren auch zu dem babylonischen Schöpfungsmythus andere fremdartige oder einheimische Elemente (Weltei, תֹהוּ וָבֹהוּ) hinzugetreten. Als Israel in Kanaans Kultur einwuchs, hat es auch diese Geschichte neben anderen Urmythen babylonischen Ursprungs kennen gelernt. Wir setzen diese Übernahme der babylonischen Mythen etwa in die Zeit der ersten Könige Israels vgl. Giesebrecht GGA 1895 S. 600. Israel aber — und dies ist für uns das wichtigste in dem ganzen Bilde — hat den Mythus aufs stärkste sich und seiner Religion amalgamiert. Es hat das Mythologische, das seiner Religion so sehr widerstrebte, zuerst gedämpft (so in den poetischen

Varianten) und schliesslich bis auf geringe Reste ganz ausgetrieben. Zuletzt ist der Stoff noch durch die energische Bearbeitung des P hindurchgegangen. Der ursprünglich hochpoetische Stoff ist so immer prosaischer geworden; aber er ist erfüllt worden mit den Gedanken der Jahvereligion. — So zeigt auch diese Geschichte die wunderbare Kraft der Jahvereligion, die das Fremdartigste und Widerstrebendste in ihre Dienste zwingt und zu ihrem Eigentume stempelt. Eine solche Geschichte aber, in der das Hohe und Reine entsteht aus geringen und armen Anfängen, erscheint uns als ein wundervolles und Gottes würdiges Schauspiel. Denn das ist die Art der Offenbarung Gottes: Gen 1 ist nicht fertig vom Himmel gefallen, sondern es ist in einer grossen und erhebenden Geschichte entstanden. — Neben dieser Hauptlinie der Entwicklung erkennen wir einige Nebenstränge: ältere Rezensionen dauern bei den Dichtern fort; der ganze Stoff bekommt eschatologische Wendung. Diese Nebenlinien zu verfolgen, ist hier nicht die Stätte.

8) Ausser Gen 1 giebt es im AT. noch eine Reihe anderer mehr oder minder ausführlich erhaltener Traditionen von der Entstehung der Welt, deren Vergleich mit Gen 1 lehrreich ist. Die bekannteste Parallele ist die Erzählung des J 24b ff., die in ihrem bei weitem naiveren Tone aufs stärkste von Gen 1 absticht, vgl. oben S. 24. Auch sonst klingt häufig in Anspielungen an derartige Traditionen Mythologisches nach: so erinnert Ps 90 2 an die Zeit, da die Berge »geboren« wurden, da Welt und Erde »kreiste«; oder wir hören, wie Gott die Grundlagen der Erde legte, als allzumal die Morgensterne jubelten, und jauchzten alle Gottessöhne; oder wie das Meer aus dem Schosse hervorbrach, und Gott das neugeborene Kind mit Wolken als seinen Windeln bedeckte Job 38 4ff.; oder wir hören von dem grossen Geheimnis der Schöpfung, dass Gott es so gefügt hat, dass die Erde auf Wassern gegründet ist, und sie doch nicht schwankt Ps 24 2; u. s. w. Aus solchen Anspielungen ist ersichtlich, dass es neben Gen 1 noch eine Reihe mehr oder minder ausgeführter Schöpfungstraditionen gegeben haben muss, die in der Auswahl des Stoffes und der Art der Anordnung von Gen 1 mannigfach abweichen. Diese Tatsache lehrt, dass Gen 1 in alter Zeit keineswegs so einzigartig gewesen ist, wie es uns jetzt scheinen mag: unter mancherlei kosmogonischen Theorieen war Gen 1 eine, und keineswegs die Ausschlag gebende. »Von einer ängstlichen Nacherzählung der Einzelheiten von Gen 1 findet man nirgends eine Spur«, Dillmann.

9) Verhältnis von Gen 1 zur Naturwissenschaft. Litteratur bei Dillmann S. 12. Gen 1 enthält seiner Natur nach zwei Arten von Stoffen: 1) den religiösen Glauben, dass Gott die Welt durch sein Wort geschaffen hat, 2) eine wissenschaftliche Theorie über die Reihe der einzelnen Entstehungen; dass auch das zweite, die kosmogonische Theorie, in Gen 1 vorhanden ist, dass es dem Verfasser nicht nur darauf ankommt, den religiösen Gedanken von der Schöpfung zu illustrieren, sondern dass er zugleich den wirklichen Hergang der Entstehung der Welt erzählen will, hätte man niemals leugnen sollen vgl. Wellhausen Prolegomena[4] S. 302. Diese kosmogonische Theorie aber ist, wenn man sie verstehen und würdigen will, in eine Geschichte der naturwissenschaftlichen Anschauungen im alten Orient einzustellen. Hiemit ist die Stellung des historisch Gerichteten zu dem naturwissenschaftlichen Stoffe von Gen 1 gegeben. Der Historiker wundert sich durchaus nicht, wenn die naturwissenschaftlichen Angaben von Gen 1 zu den Resultaten unserer modernen Naturwissenschaft nicht stimmen, sondern er setzt das als selbstverständlich voraus. Damals war die Naturwissenschaft noch in ihren Anfängen. Damals glaubten die Menschen noch, dass die Erde fest stehe, dass der Himmel über ihr ein wirkliches Gewölbe sei, an das Gott die Gestirne als Leuchten gesetzt habe, und dass über der Feste des Himmels ein gewaltiges Meer sich befinde, aus dem der Regen auf die Erde herabströme. Damals wusste man von den unendlich langen Epochen noch nichts, in denen sich die gegenwärtige Erde gebildet hat, und von der Geschichte, die die Tierwelt erlebt hat; es schienen damals sieben Tage zur Schöpfung reichlich zu genügen. Und die Meinung, dass die Gestirne nach der Erde

entstanden seien, war damals noch ganz plausibel; kann doch Gen 1 sogar behaupten, dass die Pflanzen der Erde eher dagewesen seien als die Gestirne! So sehr sich also auch der religiöse Geist von Gen 1 von dem der Kosmogonieen der Völker ringsum unterscheidet, so steht doch das Weltwissen Israels durchaus nicht höher als das seiner Nachbarn; im Gegenteil, die Babylonier und Ägypter werden hierin bei weitem besser Bescheid gewusst haben als die Weisen Israels. Wenn also das Weltbild, das jene Antike voraussetzt, und unser modernes Weltbild so ungeheuer verschieden sind, so ist es selbstverständlich, dass auch die Reihenfolge der Entstehungen, die unsere Wissenschaft annimmt, mit derjenigen, die Gen 1 behauptet, gar nicht verglichen werden kann. Nur ein ganz unhistorischer Sinn kann also den Versuch machen, Gen 1 und die moderne Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, oder umgekehrt, Darwin gegen »Moses« ins Feld zu führen. Es ist wahrhaft bejammernswert, dass unsere Kirche immer noch keine deutliche und ihrer würdige Stellung zu Gen 1 gewonnen hat, so dass die Ungebildeten oder Halbgebildeten, wenn sie zum ersten Male von der »natürlichen Schöpfungsgeschichte« hören, meinen können, damit sei »die Bibel« widerlegt! Der Streit »zwischen Theologie und Geologie« ist geschlichtet, wenn beide ihre Schranken innehalten. Die Religion wird es der Naturwissenschaft überlassen müssen, über die Entstehung der Welt und auch der Menschheit ihre Aussagen zu machen, so gut sie immer kann. Die Naturwissenschaft aber wird, wenn sie ihre Grenzen achtet, das Dogma von der Schöpfung weder verneinen noch bejahen. Dieses Dogma hat andere als wissenschaftliche Wurzeln. Es ist (nach Schleiermacher) der Ausdruck des Glaubens an die absolute Macht Gottes über die Welt.

---

11. Sethitenstammbaum bei P 5.

Sethitenstammbaum bei P 5. 1) Quellenkritik. Das Stück setzt gegenüber 4 ganz neu ein, stammt also aus anderer Quelle. Diese Quelle ist P. Für P beweist אלהים 1 bis. 22. 24 bis, תּוֹלְדֹת 1, בָּרָא 1. 2, דְּמוּת 1. 3, זָכָר וּנְקֵבָה 2, הוֹלִיד (J יָלַד), מְאַת שָׁנָה 3. 6. 18 u. a. § 134d, die Reihenfolge der Einer, Zehner und Hunderte in den Zahlenangaben § 134i, הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים 22. 24 wie 6 9; ferner 5 1—3, Verse, die auf 1 26—28 Bezug nehmen; die Namengebung durch den Vater vgl. zu 4 1; besonders aber der ganze überaus formelhafte Stil; das ganze Stück bringt der Sache nach fast nur Namen und Zahlen. In P ist 5 1ff. die unmittelbare Fortsetzung von 1 1—2 4a. — Nicht zu P gehört Vers 29 (nebst בֵּן 28): diese Worte fallen aus dem Schema des P heraus und unterscheiden sich ihrem, höchst antiken Charakter nach von P aufs deutlichste; das Wort יהוה zeigt, dass der Vers zu J gehört, an dessen Paradiesesgeschichte die Worte anspielen. Weiteres S. 48f. — Der Stammbaum des P beginnt mit Adam, Šeth, Enoš und endet mit Noah, ist also ‖ 4 25. 26 5 28 J^e. R^{JP} hat P seiner Zahlen wegen ganz erhalten, von J^e hat er nur den Anfang (um der darin gegebenen Notizen willen) stehen lassen, und die Motivierung des Namens Noah aus J^e in P eingesetzt.

2) Herkunft der Tradition. Sehr nahe verwandt mit der Tradition von den zehn Patriarchen ist die von den zehn Urkönigen Babyloniens. Die Namen dieser Könige lauten nach Berossus (Fragm. hist. graec. ed. C. Müller II S. 499f.) *Ἄλωρος*, *Ἀλάπαρος*, *Ἀμήλων*, *Ἀμμένων*, *Μεγάλαρος*, *Δάωνος*, *Εὐεδώραχος*, *Ἀμεμψινός*, *Ὠτιάρτης*, *Ξίσουθρος*. Beide Listen stimmen im folgenden überein: zunächst in der Zehnzahl dieser Liste aus der Urzeit; dann darin, dass jedem dieser Personen eine Zahl, und zwar eine sehr grosse Zahl hinzugefügt ist; ferner in folgenden, frappierenden Einzelheiten: an dritter Stelle steht der Name »Mensch«, bab. amêlu = *Ἀμήλων*, hebr. אֱנוֹשׁ. An vierter Stelle *Ἀμμένων* d. i. wahrscheinlich bab. ummânu אָמָּן »Werkmeister«, wofür hebr. קֵינָן »Schmied« vgl. oben S. 44. An siebenter Stelle hebr. חֲנוֹךְ, der »mit Gott« lebt und zu Gott entrückt wird; auch *Εὐεδώραχος* (Edoranchus) = bab. En-me-dur-an-ki ist ein berühmter Gottesmann der Urzeit, eingeweiht in die göttlichen Mysterien, in die »Geheimnisse

Himmels und der Erden«, auf den der Ursprung des »bârû«-Priestertums d. h. der Wahrsager, Zeichendeuter, haruspices, zurückgeführt wird. Das Wort »Enmeduranki« (sumerisch) bedeutet nach Zimmern ungefähr »Kundiger (en-me) der Gesamtheit (dur) von Himmel (an) und Erde (ki)«; also könnte auch חֲנוֹךְ eine direkte Übersetzung des Namens oder von en-me sein. An achter Stelle Ἀμεμψινός wohl = bab. amêl-Sin, »Mensch des Sin« (des Mondgottes); im Hebr. steht an dieser Stelle מְתוּשֶׁלַח »Mann des (Gottes?) שֶׁלַח«, ‖ מְתוּשָׁאֵל = »Mann des El« bei Jj. An zehnter Stelle steht in beiden Listen der Held der Sintflut: Ξίσουθρος נֹחַ. — Diese so weitgehende Übereinstimmung zeigt, dass zwischen beiden Stammbäumen Urverwandtschaft besteht. Nach dem allgemeinen Gange der Kultur und nach den Analogieen der Schöpfungs- und Sintflutgeschichte (vgl. oben S. 63f. 112f.) ist anzunehmen, dass die hebräische Tradition aus der babylonischen entstanden ist. Vgl. Hommel in Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1892/93 S. 243ff., wo sich jedoch nach Zimmerns Urteil neben einigen im Vorhergehenden verwerteten richtigen Beobachtungen andere ganz unhaltbare Aufstellungen finden; speziell zu Henoch vgl. Zimmern Beiträge z. babyl. Relig. S. 116 A. a. Diese Annahme babylonischen Ursprungs der Sethitentafel ist um so leichter, weil auch die folgende Sintflutgeschichte und höchst wahrscheinlich auch die vorhergehende Schöpfungsgeschichte auf Babylonisches zurückgeht: die ganze Tradition von dieser Urzeit, wie sie P bietet, stammt also aus Babylonien. Die babylonischen Namen selber sind im Hebräischen nicht erhalten, sondern es sind Übersetzungen oder Äquivalente an ihre Stelle getreten. Sehr charakteristisch ist, dass aus den babylonischen Urkönigen im Hebräischen Urväter geworden sind: die babylonische Kultur ist um so vieles älter als die hebräische, dass babylonische Überlieferung von Königen in einer Zeit sprechen kann, in der sich die hebräische nicht Könige, sondern nur Privatpersonen vorzustellen vermag. Die hebräische Tradition hat nur von Henoch festgehalten, dass er mit einer Stadt »Henoch« in Beziehung steht; im Babylonischen ist die parallele Gestalt, Enmeduranki, König der Stadt Sippar. — Darnach ist auch das Verhältnis der Sethitentafel (J^e und P) zu dem Stammbaume der Qainiten (Jj 4_{17-24}), das oben S. 44 offen gelassen worden ist, zu bestimmen. Alle grundlegenden Abweichungen der Qaintafel von dem Sethitenstammbaume sind zugleich Abweichungen von der babylonischen Tradition: Enoš = Amêlu fehlt; Qainan = Ummânu steht nicht mehr an vierter, Henoch ‖ Enmeduranki nicht mehr an siebenter Stelle; M^ethuša'el ‖ M^ethušelah ‖ Amêlsin ist von der achten an die sechste Stelle gerückt. Das, was Jj vor P voraus hat, die Kinder Lamechs und das Lamechlied, fehlt im Babylonischen und scheint also in der hebräischen Tradition anderswoher hinzugekommen zu sein. Nach alledem ist also die Tradition des J^e und P (Sethiten) dem Grundstock (nicht der gegenwärtigen Form nach) älter als die des Jj (Qainiten). Die Aufstellungen Buddes, Urgeschichte S. 98ff., der aus den Namen auf die Priorität der Qainitentafel geschlossen hat, bestätigen sich also nicht.

3) Die Zahlen. Auch in der babylonischen Tradition sind den Urnamen Zahlen hinzugesetzt. Wenn sich solche Zahlen also bei P finden, so sind sie nicht für Erdichtung des P zu halten (gegen Holzinger), sondern ruhen auf Tradition; dabei ist natürlich vorzubehalten, dass P diese Zahlen mehr oder weniger nach einem chronologischen System, das er befolgte, verändert hat. Auch in der Hinzufügung solcher Zahlen stimmt also P gegen Jj und auch wohl gegen J^e mit der babylonischen Tradition überein. — Auch dass diese Zahlen so wunderbar gross sind, ist beiden Überlieferungen gemeinsam; die babylonischen sind sogar noch bei weitem grösser; die babylonischen Gelehrten, astronomisch gebildet, rechneten mit ungeheuer viel grösseren Zeitepochen als die hebräischen. Zu grunde liegt bei beiden die Annahme, dass die ältesten Menschen viel langlebiger gewesen seien, als die der Gegenwart. P rechnet als Lebensjahr der Väter von Adam bis Noah 700—1000 Jahre, von Noah bis Abraham 200—600 Jahre, für die Zeit der Patriarchen 100—200 Jahre, und für die Gegenwart 70—80 Jahre. Wie ungeheuere Kraft, so lauten die Gedanken, die solchen Rechnungen zu grunde liegen,

müssen die Älterväter besessen haben, die die ganze Menschheit haben zeugen können! Je älter aber die Welt wird, je schwächlicher und kurzlebiger werden die Menschen IV Esr 5 50ff.; je mehr die Sünde zunimmt, je mehr nehmen die Tage ab Prv 10 27. Wie aber die Urzeit war, soll die Endzeit wieder werden Jes 65 20. Dazu kommt, dass jene Urväter z. T. ursprünglich Götter gewesen sein mögen, denen hohes Lebensalter zukommt; so erklären sich die 365 Jahre des Henoch vgl. das folgende. Schliesslich mag man noch in Erwägung ziehen, dass die Notwendigkeit vorlag, mit den wenigen Namen der Tradition sehr grosse Zeiträume der Urgeschichte auszufüllen. Uns Modernen, die wir die Theorie vom Altwerden der Welt keineswegs billigen, sind jene hohen Zahlen der Patriarchen recht unglaubwürdig; die Theologie hat auch hier durchaus keine Veranlassung, sich für solche naiven Theorieen der Urzeit, die sich übrigens auch noch bei anderen antiken Völkern finden (Josephus Ant. I 3 9 vgl. Dillmann S. 108) und die mit der Religion noch dazu garnicht zusammenhängen, irgendwie zu erwärmen; auch hier haben die Künste der »Apologetik« dem wahren Interesse der Religion mehr geschadet als genützt; Litteratur bei Dillmann S. 107f. — Die babylonische Tradition giebt nur die Regierungszahlen der Könige an; an ihre Stelle sind in der hebräischen die Lebensjahre der Urväter getreten. Da aber diese Zahlen zugleich den Zweck haben, die Dauer der ganzen Epoche zu bestimmen, und die Lebensjahre dazu nicht im stande waren, so hat die hebräische Tradition ein seltsames und doch höchst scharfsinniges Mittel erfunden: man summiert diejenigen Lebensjahre, in denen die Urväter ihre ältesten Söhne erzeugt haben! — Im Einzelnen weichen die Zahlen im Hebr., bei Sam. und LXX stark von einander ab. Eine Übersichtstafel findet man bei Dillmann S. 110, Budde S. 92, Holzinger S. 61. Die ganze Summe von der Schöpfung bis zur Flut ist im Hebr. 1656, Sam. 1307, LXX 2242 Jahre. Diese Abweichungen sind offenbar nicht zufällig, sondern ruhen auf chronologischen Systemen, in denen die ganze Dauer der Welt berechnet werden soll, die also eine apokalyptische Spitze haben. Nach Nöldeke (Untersuchungen S. 111f.) rechnet Hebr. von der Schöpfung bis zum Auszug 2666 Jahre = $^2/_3$ von 4000 Jahren, 4000 Jahre also als Weltdauer. Klostermann, Neue kirchl. Zeitschr. V S. 208ff. denkt an ein System von Jubelwochen. Nach Bousset ZAW 1900 S. 136ff. ist man ausgegangen von der Zahl 3001 für den Beginn des Tempelbaus. Litteratur bei Dillmann S. 112f. Unter den verschiedenen Systemen ist nach dem Urteil der meisten Modernen (seit Bertheau, Jahrb. f. deutsche Theol. XXIII S. 657ff.) das des Sam., mit dem das Buch der Jubil. stimmt, das älteste. Auffällig ist hier, dass hier nicht nur Methušelaḥ (so Hebr.) sondern auch Jered und Lamech im Jahre der Sintflut sterben; dies wird bedeuten sollen, dass diese drei in der Sintflut selber umgekommen sind. Demnach mag die Meinung gewesen sein, dass die ersten fünf Urväter gut, die folgenden (mit Ausnahme Henochs, der vor der Flut entrückt wird) böse gewesen sind. Zugleich zeigt Sam. sehr deutlich, wie die Lebensjahre allmählich (als die Sünde zunahm) abgenommen haben. Vgl. Budde S. 100ff. Nach Bousset ist das ursprüngliche System bei Josephus Ant. VIII erhalten, und ist Hebr. besser als Sam. Es ist hier nicht der Ort, die Zahlen im Einzelnen zu behandeln. — Im Babylonischen sind die 9 Urkönige ursprünglich die Repräsentanten der 9 ersten Weltenmonate, vom Weltenfrühling (Schöpfung) an bis zum Weltenwinter (Sintflut); der ganze Zeitraum dauert 432,000 Jahre vgl. Zimmern Urgeschichte S. 30.

4) Über die Art eines solchen Stammbaums ist oben S. 43 gehandelt worden. Im letzten Grunde wird er, auch im Babylonischen, aus Sagengestalten bestehen, die einmal lebendig gewesen sein müssen. Der gegenwärtige Charakter des Cap. weicht von der Einfalt der alten Sage. die wie alle Poesie genaue Zahlen meidet, aufs stärkste ab. Bei J^j (und auch wohl J^e) ist (soweit wir aus den wenigen Resten schliessen können) der gelehrten babylonischen Tradition das Gelehrte genommen, und der Stoff der Art der alten Sage angenähert; bei P ist die Gelehrsamkeit wieder hervorgetreten. Die Vermutung, dass P gerade aus J seine Nachrichten geschöpft habe — eine Vermutung, die

manchen modernen Kritikern ganz selbstverständlich zu sein scheint vgl. Holzinger S. 63 —, ist auch hier (vgl. oben S. 89) nicht zu beweisen und wenig wahrscheinlich. Charakteristisch für P's Art ist vor allem das Schema, das er dem Ganzen übergeworfen hat: Als A x Jahre alt war, zeugte er den B. Nach der Erzeugung des B aber lebte A noch y Jahre und zeugte Söhne und Töchter. Demnach waren alle Jahre des A x + y Jahre: da starb er. Dies Schema, möglichst ohne Wechsel durchgeführt, zeigt zugleich die Poesielosigkeit und die wissenschaftliche Akribie des Verfassers. Dasselbe Schema (den letzten Satz über die ganze Lebensdauer abgerechnet) noch einmal 11 10—26 P.

5 1 Dies ist das Buch des Stammbaums Adams.
Als Gott den Adam schuf, machte er ihn nach Gottes Bilde; 2 als Mann
und Weib schuf er sie; und er segnete sie und gab ihnen den Namen „Mensch“,
damals, als sie geschaffen wurden. 3 Als nun Adam 130 Jahre alt war, zeugte
er 'einen Sohn' nach seinem Bilde und Gleichnis, und gab ihm den Namen Scheth.
4 Nach der Erzeugung des Scheth lebte Adam noch 800 Jahre und zeugte Söhne
und Töchter. 5 Demnach waren alle Tage Adams, die er lebte, 930 Jahre; da
starb er.
6 Als nun Scheth 105 Jahre alt war, zeugte er den Enosch. 7 Nach der
Erzeugung des Enosch lebte Scheth noch 807 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
8 Demnach waren alle Tage Scheths 912 Jahre; da starb er.
9 Als nun Enosch 90 Jahre alt war, zeugte er den Qenan. 10 Nach der
Erzeugung des Qenan lebte Enosch noch 815 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
11 Demnach waren alle Tage des Enosch 905 Jahre; da starb er.
12 Als nun Qenan 70 Jahre alt war, zeugte er den Mah^{a}lal'el. 13 Nach
der Erzeugung des Mah^{a}lal'el lebte Qenan noch 840 Jahre und zeugte Söhne und
Töchter. 14 Demnach waren alle Tage des Qenan 910 Jahre; da starb er.
15 Als nun Mah^{a}lal'el 65 Jahre alt war, zeugte er den Jered. 16 Nach der
Erzeugung des Jered lebte Mah^{a}lal'el noch 830 Jahre und zeugte Söhne und
Töchter. 17 Demnach waren alle Tage des Mah^{a}lal'el 895 Jahre; da starb er.
18 Als nun Jered 162 Jahre alt war, zeugte er den Ch^{a}nokh (Henoch).
19 Nach der Erzeugung des Henoch lebte Jered noch 800 Jahre und zeugte Söhne
und Töchter. 20 Demnach waren alle Tage des Jered 962 Jahre; da starb er.
21 Als nun Henoch 65 Jahre alt war, zeugte er den M^{e}thuschelach. 22 Und
Henoch wandelte mit Gott. Nach der Erzeugung des M^{e}thuschelach 'lebte er' noch
300 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 23 Demnach waren alle Tage des Henoch
365 Jahre. 24 Und Henoch wandelte mit Gott, und er war nicht mehr, denn Gott
hatte ihn zu sich genommen.
25 Als nun M^{e}thuschelach 187 Jahre alt war, zeugte er den Lamech. 26 Nach
der Erzeugung des Lamech lebte M^{e}thuschelach noch 782 Jahre und zeugte Söhne
und Töchter. 27 Demnach waren alle Tage des M$_e$thuschelach 969 Jahre; da starb er.
28 Als nun Lamech 182 Jahre alt war, zeugte er einen Sohn; 29 dessen
Namen nannte er Noah, denn er sprach: der wird uns trösten in unserer Arbeit
und der Mühsal unserer Hände durch eben den Acker, den Jahve verflucht hat.
30 Nach der Erzeugung des Noah lebte Lamech noch 595 Jahre und zeugte Söhne
und Töchter. 31 Demnach waren alle Tage des Lamech 777 Jahre; da starb er.

[32]Als nun Noah 500 Jahre alt war, zeugte Noah den Sem, Ham und Japheths.

5) Abweichungen vom Schema und Einzelheiten. **1a** Überschrift wie 24a 69 u. a. סֵפֶר nicht nur unser »Buch«, sondern auch kleinere Aufzeichnungen Jer 32 10 Jes 50 1 u. a., Lehnwort aus bab. šipru, šipir »Sendung«, Brief; Holzingers Vermutung, der aus dem Wort סֵפֶר schliesst, dass hier der Anfang der ganzen Schrift P gewesen sei, ist also unbegründet. — **1b. 2** wiederholen aus dem Vorhergehenden das Wichtigste über den Menschen: die von Gott geschaffenen Menschen trugen Gottes Bild und waren zur Fortpflanzung bestimmt. Nunmehr geht der göttliche Segen (seid fruchtbar) in Erfüllung, und zugleich pflanzt sich der Name »Mensch« und Gottes Ebenbild fort: Adam trug Gottes Bild; Šeth, Adams Sohn, war Adams Abbild; also war auch Šeth und seine Nachkommenschaft Gott ähnlich. Syntaktisch bemerkenswert ist, dass אָדָם bald als Eigenname mit Sing., bald als Appellativum mit Plur. konstruiert wird; was durch die Natur dieser Übergangsstelle wohl motiviert erscheint. Da der ganze Passus im Zusammenhang guten Sinn giebt, so darf man ihn nicht für Zusatz späterer Hände halten, gegen Holzinger. — **3** וַיּוֹלֶד ohne Objekt; vielleicht ist בֵּן ausgefallen, Olshausen. — **5** חַי Pf. wie 3 22. Eigentümlich ist das über Henoch **21—24** Gesagte. Es heisst von ihm nicht וַיָּמֹת, sondern geheimnisvoll andeutend וְאֵינֶנּוּ, genauer, aber noch immer mysteriös »Gott hatte ihn hinweggenommen« (II Reg 2 9); wohin er ihn genommen hat, sagt P mit Willen nicht; die alte Tradition meint: zu Gott, in Gottes Wohnung. Solche Entrückung erzählt die israelitische Überlieferung noch von Elias, ursprünglich auch wohl von Moses. Paralleles in babylonischer (von UT-napištim-Xisuthros, wo auch das gleiche Verbum leqû = לקח von der Entrückung gebraucht wird wie im AT. bei Henoch und Elias vgl. Ges.-Buhl לקח 2c) und griechischer Tradition (z. B. von Hercules). Dergl. Entrückungssagen sind meistens wohl so zu erklären, dass der Entrückte ursprünglich ein Gott gewesen ist, der zum Menschen depotenziert worden ist, von dem man aber noch festhielt, dass er schliesslich wieder ein Gott geworden sei vgl. oben S. 67. Dass dergl. auch bei Henoch vorliegt, scheint die Zahl seines Lebens 365 zu zeigen. Diese Zahl, die Zahl der Tage des Sonnenjahrs, fällt unter den übrigen Lebenszahlen durch ihre Kleinheit aufs stärkste auf. Sehr beachtenswert ist, dass auch bei Enmeduranki, dem babylonischen Prototyp des Henoch, unter den Göttern, die ihm die Offenbarungen geben, Šamaš, der Sonnengott, an erster Stelle genannt wird, und dass Enmeduranki gerade König von Sippar, der Kultusstadt des Sonnengottes Šamaš, ist vgl. Zimmern Beiträge S. 117. Auch der Ausdruck »er wandelte mit Gott« (nicht: vor Gott, oder hinter Gott) wie 6 9 von Noah, ist vielleicht bedeutsam und scheint als letzter Nachklang auf Henochs vertrauten Verkehr mit Gott hinzuweisen; antik gesprochen: ihm ist Gott erschienen und hat ihm Geheimnisse offenbart. Darauf deutet vielleicht auch der Name חֲנוֹךְ √ חנך einweihen, *τελειοῦν*. Was das für Geheimnisse gewesen sind, erfahren wir aus der hebräischen Überlieferung nicht. Ganz Paralleles weiss die babylonische Tradition von Enmeduranki; da ist es die Kunst des Orakelwesens, speziell des bârû-Priestertums, das Enmeduranki offenbart erhält. Die spätere jüdische Tradition erzählt oft von Henoch und schreibt ihm die Kenntnis derjenigen Geheimnisse zu, die man damals als die höchsten ansah: Henoch, der grosse Weltenwanderer, hat alle Mysterien Himmels und der Erde gesehen, kennt alle Geheimnisse der Vergangenheit und Zukunft, besonders auch die Astronomie (vgl. JSir 44 16 אות דַּעַת לְדוֹר וָדוֹר *παράδειγμα μεγανοίας* [so] *ταῖς γενεαῖς*), und hat dies alles in apokalyptischen Büchern niedergelegt. Interessant ist hier zu sehen, wie die uralte Henochtradition, die in P schon ganz verschollen ist, im spätesten Judentum wieder auflebt: so ersteht Urältestes in spätester Zeit in neuer Gestalt. Zugleich ist es wichtig für die Geschichte der israelitischen Tradition, zu beobachten, wie aus dem alten Orakelpriester schliesslich die Figur des grossen »Apokalyptikers« geworden ist: so ist in der Überlieferung aus dem alten Weisheitsdichter Salomo, der von den Pflanzen und Tieren redete, der Dichter der Proverbien und von Kohelet geworden; so wurde der antike

Sängerkönig David schliesslich David der Liturg und Psalmist. Die Überlieferung leitete von Salomo die »Weisheit« ab, von David die »Lieder« und von Henoch die Mysterien; und je nachdem die »Weisheit«, die »Lieder«, die Mysterien sich änderten, so ist auch die Gestalt der Heroen dieser Stile eine andere geworden. — Moderne Theologen haben in der Entrückung des Henoch eine erste Ahnung des Unsterblichkeitsglaubens gesehen (ähnlich selbst Dillmann); aber von solchem Glauben ist die alte Überlieferung weit entfernt: wenn Männer wie Henoch und Elias den Tod nicht schmecken, so bedeutet das für den gewöhnlichen Frommen nichts! Denn wir sind nicht Henoch und nicht Elias. — ויהי 23. 31 Singular § 145q, vielleicht ויהיו zu lesen. — ויתהלך את־האלהים fällt 22 und 24 aus dem Zusammenhange; das erste Mal hat LXX Luc danach ויחי. Die Schwierigkeit ist wohl so zu erklären, dass P die Notiz, die er in seiner Vorlage vorfand, nicht besser in das Schema einzustellen wusste. Aus Je scheint der Satz wegen אלהים nicht zu sein (gegen Budde S. 169 ff.). — **32** Auffallend ist Noahs Zeugungsjahr, mehr als 300 Jahre grösser als das aller anderen. Die Zahl erklärt sich daraus, dass Noahs Söhne noch jung gewesen sein müssen, als die Sintflut kam: Kinder werden ihnen erst nach der Flut geboren.

---

12. Sintflutsage bei P (und J) 69—917. 28. 29.

6 5 **Jahve sah, dass der Menschen Bosheit gross war auf Erden, und alles Dichten und Trachten ihres Herzens immerfort nur böse**

Sintflutsage bei P 69—22 76. 11. 13—16a. 17a. 18—21. 24 81. 2a. 3b. 4. 5. 13a. 14—19 91—17. 28. 29. 1) Die Quellenscheidung zwischen J und P ist ein Meisterstück der modernen Kritik. Die letzte Nachlese bei Budde S. 248 ff. — Auf doppelte Quelle führen vor allem die beiden Gottesnamen יהוה und אלהים, die abwechselnd und ohne erkennbare Bedeutungsverschiedenheit (vgl. 622 mit 75) gebraucht werden; ferner eine Fülle von Wiederholungen: zweimal wird erzählt, dass Gott die Bosheit der Menschen sieht 65 ‖ 11. 12; dass Gott dem Noah den Untergang der Menschheit durch eine Flut verkündet 617 ‖ 74; dass Gott ihm befiehlt, in die Arche einzugehen 618 ‖ 71 samt seinem ganzen Hause 618 ‖ 71 und einer gewissen Zahl aus allen reinen und unreinen Tieren 619. 20 ‖ 72, um sie am Leben zu erhalten 619 ‖ 73. Zweimal hören wir dann, dass Noah in die Arche geht 77 ‖ 13 (samt allen Angehörigen und Tieren 77—9 ‖ 13—16); dass die Flut nun kommt 710 ‖ 11; dass die Wasser zunehmen, und die Arche auf den Wassern schwimmt 717 ‖ 18; und dass alles Lebende stirbt 721 ‖ 22. Zweimal wird das Aufhören der Flut erklärt 82a ‖ 2b; zweimal erfährt Noah, dass er die Arche verlassen kann 86—12. 13b ‖ 15. 16; und zweimal verspricht Gott, keine Sintflut mehr zu senden 820—22 ‖ 98—17. — Dazu kommen manche Widersprüche und Unebenheiten: die Tiere, die Noah mitnimmt, sind nach 619. 20 715. 16 je ein Paar von allem, nach 72 von allen reinen (je) sieben und nur von den unreinen je zwei. Nach 711 wird die Flut mit einem mythologischen Nachklang dadurch erklärt, dass die oberen und unteren Wasser wieder zusammenfliessen; viel einfacher lautet 712, wonach es nur ein grosser, 40tägiger Regen war. Ebenso unterscheidet sich auch die Art, wie die Flut aufhört: zu 711 gehört 82a; zu 712 gehört 82b. Nach 86—12 muss Noah den eigenen Verstand anstrengen, um zu erfahren, ob er schon aus der Arche herausgehen darf; 816 f. wird ihm das einfach von Gott befohlen. Besonders aber unterscheiden sich beide Quellen durch die Art der Zeitbestimmungen: die eine hat eine sehr genaue Chronologie mit Angabe von Jahr, Monat und Tag 75. 11. 13. 24 83b. 4. 5. 13a. 14 (genaue Zahlen auch bei der Berechnung der Arche 615 und des Wasserstandes 720), die andere nur ungefähre Zahlen 74. 10. 12 86. 10. 12; die Zahlen der ersten sind zugleich bei weitem grösser als die der anderen.

Die Art, wie die Quellenscheidung zu geschehen hat, kann der Anfänger aus dieser Perikope lernen. Man gehe von dem sichersten Symptom der Quellenscheidung,

war; [6]da reute es Jahve, dass er die Menschen auf Erden gemacht hatte, und es bekümmerte ihn tief. [7]Darum sprach Jahve: ich will

---

nämlich von den Gottesnamen aus, und bestimme zunächst die Einzelstellen und dann die Zusammenhänge, die אלהים, und die יהוה enthalten. Darnach gehören zu J 65—8 (יהוה 65. 6. 7. 8) 71—5 (יהוה am Anfang 1 und Schluss des Passus 5) 716b (יהוה) 820—22 (יהוה 20. 21); zu P gehören 69—22 (אלהים 9. 11. 12. 13. 22; zudem ist 9—12 ‖ 5—8 J und 17—22 ‖ 71—5 J) 716a (אלהים) 81 (אלהים bis) 815—19 (אלהים 15, am Anfang des Passus) 91—7 (אלהים 1. 6) 98—17 (אלהים 8. 12. 16. 17; zudem ist 98—17 ‖ 820—22). Demnach ist die Scheidung sofort für den Anfang 65—75 und den Schluss 815—917 gelungen; noch nicht für die Mitte, wo die Gottesnamen nicht in geschlossenen Zusammenhängen vorkommen. — Die Aufgabe ist nun, aus gewissen Eigentümlichkeiten der für J und P bereits gefundenen Stücke auf die bisher noch nicht analysierten zu schliessen. Die Tiere der Arche sind nach 619f. P je ein Paar, nach 72 J je sieben von den reinen, je zwei von den unreinen (vgl. diese Unterscheidung von Rein und Unrein auch 820 J); demnach gehören zu P auch 715. 16a (über 78. 9 vgl. oben S. 55 f.). Nach 74 J ist die Chronologie des J: nach sieben Tagen kommt ein Regen vierzig Tage lang; zu J gehört also auch 710 (sieben) 12 (vierzig) 86—12 (sieben, vierzig) 13b (Schluss des Stücks 86—12). Die andere, viel genauere und mit grösseren Zahlen rechnende Chronologie stammt also aus P; demnach gehören zu P 75. 11. 13—16a (über 15. 16a vgl. oben) 18—20 (ein Zusammenhang, der das Wachsen der Flut schildert und mit der Zahlangabe 20 schliesst) 83b. 4. 5. 13a. 14. — Nun noch eine Nachlese: 717b ist ‖ 18 P, also aus J. Die Entstehung der Flut durch den Regen 74. 12 gehört zu J, und demnach auch 82b; die andere, mehr mythologische Schilderung 711 zu P, und also auch 82a. Beim Uutergang allen Fleisches gebraucht J den Ausdruck מָחָה מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה 67; dasselbe mit Objekt אֶת־כָּל־הַיְקוּם 74; daher gehört auch 723a zu J. P sagt גָּוַע 617; daher stammt 721 aus P, und die Parallele 722 (מות) aus J. Den Eingang in die Arche beschreibt P 713—16a; also ist 7 aus J. (Über einzelne spätere Hinzufügungen in 67, 73a, in 77, 78. 9, in 723 vgl. oben S. 54—56; zu 717a vgl. zur Stelle.) — Dies Resultat muss dadurch erprobt werden, dass die J und die P zugeteilten Stücke zwei wohl zusammengehörige und charakteristische Erzählungen geben, und dass sie mit den anderen J und P zugeschriebenen Stücken wohl zusammenstimmen. Beides ist in hohem Grade der Fall. Der Bericht des J ist von R nicht vollständig wiedergegeben; aber was wir von ihm haben, zeigt eine sehr deutliche Einheitlichkeit (vgl. oben S. 53), die Erzählung ist ihrer Art nach eine alte volkstümliche, naive (vgl. 716b 821f.) Sage (vgl. oben S. 59); der Sprachgebrauch ist der des J vgl. oben S. 53. Noch viel deutlicher ist der Eindruck der Einheitlichkeit in der Erzählung des P: hier ist es der nüchterne Geist der Gelehrsamkeit, der in den genauen Angaben und Zahlen hervortritt, der den ganzen Bericht charakterisiert. P giebt die alte Sage wieder »im Stil einer rechtlichen Urkunde«, Holzinger. Vgl. die Schilderung des Charakters der Sage bei P durch Wellhausen, Prolegomena[4] S. 316 f. Dieser Geist der Klassifikation und der Chronologie ist ein deutliches Kennzeichen des P und unterscheidet ihn zugleich stark von der harmlos-poetischen Art der Sage des J. Die individuellen Züge, die der Sage ihren eigentümlichen Reiz geben, deren schon in der Sintflutsage des J nicht sehr viele sind, sind bei P vollends weggefallen; vgl. den sehr charakteristischen Unterschied beider Erzählungen in 816. Der Noah des P ist keine lebendige Gestalt, sondern nur noch der blasse Typus des Frommen. Die ganze Sage bei P hat etwas Starres und Feierliches; sie ist beim Fehlen jeder Verwickelung eigentlich gar keine »Erzählung« mehr zu nennen vgl. Holzinger S. 76. — Andere Kennzeichen des P sind: die Überschrift אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ 69 wie 24 51 u. a.; die auffallende Breite der Darstellung, die sich in ihrer wunderlichen Feierlichkeit und zugleich in ihrer pedantischen Genauigkeit nicht genug thun kann in der ständigen Wiederholung derselben weitläuftigen Formeln vgl. hierzu oben S. 103; die Verkündigung von Gesetzen 91—6, darunter auch eines

die Menschen, die ich geschaffen habe, **von der Fläche des Erdbodens vertilgen,** Menschen und Vieh und Gewürm und Vögel des Himmels, **denn es reuet mich,**

Speisegebotes 93f.; gewisse Lieblingsgedanken wie der von der בְּרִית Gottes 618 99ff. und dem Bundeszeichen 912ff., vom Menschen als Ebenbilde Gottes 96. Charakteristisch ist ferner, dass Noah bei P nicht opfert (anders J 820ff.); dass P in der Sintflutsage die reinen und unreinen Tiere nicht unterscheidet (anders J): das legitime Opfer und die Unterscheidung von Rein und Unrein ist nach P erst dem Mose offenbart worden. Ferner ist 91ff. eine Hinweisung und Fortführung des Gotteswortes 128ff. Im Sprachgebrauch führt auf P: תּוֹלְדוֹת 69 (J Singular 71) 912, הוֹלִיד 610, כָּל־בָּשָׂר 612. 13. 17 u. a. (J כָּל־הַיְקוּם 74. 23) הִשְׁחִית und שִׁחֵת 613. 17 911. 15 (J מָחָה 67 74. 23) גָּוַע 617 721 (J מוּת 722), הֵקִים בְּרִית 618 99. 11. 17 und נָתַן בְּרִית 912, אִתּוֹ bei Aufzählungen 618 713 816 u. a., זָכָר וּנְקֵבָה 619 716 (J אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ 72), לְמִינֵהוּ 620 714, רָמַשׂ und רֶמֶשׂ 620 714. 21 u. a., לְאָכְלָה 621 93, בֶּן־שָׁנָה 76, עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה 713, (חַיָּה »Wild« 714. 21 81 u. a.), (מְאֹד מְאֹד 719), das spezifizierende בְּ 721 817 910. 15. 16, שָׁרַץ und שֶׁרֶץ 721 817 97, פָּרָה וְרָבָה 817 91. 7, (לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם 819), »ihr und euer Same nach euch« 99, עוֹלָם in Zusammensetzungen 912. 16.

2) Die Arbeit des Red. zu beobachten, ist bei diesem Stück besonders instruktiv. Red. hat sich bemüht, beide Berichte möglichst zu erhalten. Eine leidliche Verschmelzung beider war deshalb möglich, weil sie urverwandt und im Hergang der Erzählung, auch in der Disposition ähnlich waren. Red. hat P, der ihm im Geschmack und religiösen Gehalt näher stand, sehr treu bewahrt und ihn seinem eigenen Werk zu grunde gelegt. Die Erzählung des P hat er durch Stücke aus J ergänzt. Den Bericht des J hat er nicht so gut erhalten. Wo J und P Paralleles berichteten, hat er entweder J ausgelassen oder beide Varianten neben einander gestellt. Wiederholungen nimmt er also in den Kauf, wenn sie nur nicht zu sehr stören. — Der Anfang der Erzählung enthielt bei P wie bei J drei Teile: I. die Verderbtheit der Erde 65—8 J, 9—12 P; II. den Befehl Gottes, die Arche zu bauen 13—16 P (bei J nicht erhalten); III. den Befehl über das, was hineingehen soll samt der Eröffnung über die Flut 617—22 P, 71—5 J. Red. hat P vollständig bewahrt 69—22 und in die Mitte des Ganzen gestellt; vorangestellt hat er das I. Stück aus J 65—8, das nun mit dem I. Stück aus P eine leidliche Einheit bildet; nachgestellt hat er das III. Stück aus J, das nun mit dem III. Stück aus P zusammengehört. Also: J I | P I. II. III | J III. Eine wohlüberlegte Art, aus beiden Quellen eine Einheit herzustellen und möglichst wenig dabei zu verlieren. — Etwas anders ist das Verfahren des Red. bei der Erzählung vom Einzug 6—16; hier hat er Teile von P und J zersplittert und daraus ein neues Gebilde geformt; auch hier ist es P besser ergangen als J: P ist in kompakteren Massen erhalten, J in seine einzelnen Teilchen aufgelöst worden. Zuerst bringt Red. als Einleitung dieses Stückes eine Notiz über Noahs Alter aus P 76. Dann fand er in beiden Quellen vor: I. eine Zeitangabe für den Eintritt der Flut nebst Beschreibung dieses Eintritts 710 J, 711 P; II. die Erzählung vom Eingang in die Arche 67. 16b J, 713—16a. 17a P. Hier hat Red. J vor P gestellt, aber, um die Darstellung glätter zu machen, hat er die beiden chronologischen Angaben zusammengenommen. Die Reihenfolge ist also: J II. I | P I. II. In P sind aus J eingesetzt Vers 12, eine Notiz über die Dauer der Flut, die Red. harmonisierend von Anfang der Flut verstand, und das Schliessen der Thür 16b, das erst hier, bei der zweiten definitiven Erzählung vom Einzug passend erschien. — Über das Zunehmen der Wasser handelt Red. in 17—20. Das Stück stammt im ganzen aus P, dessen weitläuftige Schilderung dem Red. gefiel; in diesen Zusammenhang hat er das parallele Stückchen aus J, 17b, eingesetzt. — Der Tod allen Fleisches 21—23: zuerst 21 aus P, von dem das unmittelbar Vorhergehende stammt, dann die beiden parallelen Sätze aus J 22. 23a; diese beiden Sätze sind, um besseren Anschluss an das Vorher-

dass ich sie gemacht habe. 8 Noah aber hatte Gnade vor Jahve gefunden.

9 Dies ist der Stammbaum des Noah. Noah war ein gerechter Mann, ohne
Fehler unter seinen Zeitgenossen. Mit Gott wandelte Noah.
10 Noah zeugte drei
Söhne, Sem, Ham und Japheth.
11 Die Erde aber wurde immer verderbter vor

---

gehende zu gewinnen, umgestellt. Daran schloss sich vortrefflich die Notiz des J über Noahs Rettung 23b, und als Abschluss des Ganzen der höchste Wasserstand 24 aus P. — Das folgende Stück, vom Aufhören der Wasser, 81—5, stammt wieder im ganzen aus P. Red. hat sich bemüht, auch J möglichst zu konservieren, und daher 2b. 3a aus J neben die parallelen Angaben aus P eingesetzt. Die chronologische Notiz des J, die in diesem Zusammenhang schlechterdings unbrauchbar war, hat er erhalten, indem er sie vor 6 stellte. Dagegen hat er die Angabe des J über das Festsitzen der Arche nicht unterzubringen gewusst und daher auslassen müssen. — Von nun an wird sein Verfahren weniger kompliziert, da er in seinen Quellen Stücke vorfand, die sich weniger genau entsprachen. Er las zunächst in J ein Stück 6—12. 13b, wonach Noah durch seine Klugheit erfuhr, dass die Wasser ausgetrocknet seien, und in P 13a. 14—17 einen Befehl Gottes, die Arche zu verlassen. Er vereinigte beides ohne Schwierigkeit, indem er J vor P stellte. Dabei war es aber nötig, das Datum aus P 13a vor 13b J einzuschalten: erst muss die Austrocknung geschehen sein 13a P, dann kann Noah sie gewahren 13b J. — Den Auszug aus der Arche entnahm Red. der Hauptquelle P 18. 19; hier hat er das parallele Stück aus J fallen lassen. — Von den beiden Schlussstücken 820—22 J und 91—17 stellte Red. das kürzere voran und liess das weitläuftigere als das definitive den Schluss des Ganzen bilden. — Man sieht aus dem allem, welchen Scharfsinn der Red. daran gesetzt hat, dass kein Körnlein, besonders von P zu Boden falle; denn P verehrte er besonders hoch. Die Kosten des Verfahrens aber hat J bezahlen müssen. Dass der Stil des Ganzen, das so herausgekommen ist, sehr mässig ist, ist freilich nicht zu verwundern.

Aus diesem Verhalten des Red. gegenüber P geht hervor, dass P dem Red. näher steht als J, dass also P jünger als J ist. Dasselbe zeigt sich mit grosser Deutlichkeit an der ganzen Art beider Berichte: J giebt die alte Volkssage, P eine spätere gelehrte Bearbeitung. Hiermit ist aber keineswegs gesagt, dass auch jeder einzelne Zug des P jünger sein müsse, als der entsprechende des J.

Sintflutsage bei P. **6, 9—12** Noah 9f. und die Verderbtheit der Erde 11f.; Einleitung. **9** צַדִּיק בְּדֹרֹתָיו wie צַדִּיק בַּדּוֹר הַזֶּה 71 J: dies Zusammentreffen im Ausdruck zeigt die Urverwandtschaft beider Rezensionen. Charakteristisch ist, dass diese Gerechtigkeit Noahs bei J im Laufe der Erzählung und zwar höchst geistvoll vgl. S. 54 illustriert, bei P im Anfang, ohne Illustration, einfach behauptet wird: J ist als Erzähler unvergleichlich viel besser als P. Bei J ist דּוֹר Kollektiv »Generation« 71; דֹּרֹת bei P »Geschlechts-, Zeitgenossen«, später Sprachgebrauch vgl. Wellhausen Prolegomena[4] S. 399. — תָּמִים ein kultischer Ausdruck, vom Opfertier, das keinen Fehler hat; übertragen auf den Menschen, der kultisch und sittlich makellos, unsträflich ist. Solche Ausdrücke sind natürlich nicht in dem tiefen christlichen Sinn zu nehmen; dem Juden sind dies gewiss hohe und seltene Prädikate: es mag wenige »Gerechte« geben; aber es giebt sie. — »Mit Gott wandelte Noah«, dasselbe 522 bei P von Henoch, wie dort nicht nur einfache Frömmigkeit, sondern der vertraute Verkehr mit der Gottheit. Wie bei Henoch ein letzter Nachklang uralter Noahsagen, die von seinem Verkehr mit der Gottheit erzählen. Illustrationen dieses Verkehrs sind die Offenbarungen Gottes an Noah in der Sintflutsage. Die spätere Zeit kennt Noah-Apokalypsen. — **10** Notiz über Noahs Söhne, eine Wiederholung von 532 P, wie sie der auf Vollständigkeit jeden Abschnittes bedachte P liebt vgl. 126—28 51. 2. — **11. 12** Charakteristisch für P ist die grosse Weit-

Gott; die Erde füllte sich mit Freveln. [12]Da sah Gott die Erde an, und siehe, sie
war verderbt; denn alles Fleisch auf der ganzen Erde war in seinem Wandel ver-
derbt. — [13]Und Gott sprach zu Noah: ich habe das Ende allen Fleisches be-
schlossen; denn die Erde ist ihrethalben voller Frevel; ‘sie machen’ die Erde ‘verderbt’.
[14]Baue dir eine Arche aus Tannenholz; aus ‘lauter’ Kammern soll die Arche, die
du baust, bestehen; und verpiche sie von innen und von außen mit Pech. [15]Also
aber sollst du sie machen: dreihundert Ellen soll die Länge der Arche sein, fünfzig
Ellen ihre Breite, und dreißig Ellen ihre Höhe. [16]Ein Dach sollst du der Arche
machen, das sollst du von oben an einem Zapfen ‘drehen’. Und die Thür der
Arche sollst du an der Seite anbringen; ein unteres, zweites und drittes Stockwerk
sollst du darin machen. — [17]Ich aber bringe die Sintflut, Wasser auf der Erde,

---

läuftigkeit, die S[chwall]y Lit. Centralbl. 1901, S. 1603 aus der Zusammenarbeit verschiedener Hände erklären will, und die Unbestimmtheit der Schilderung. An welche speziellen Sünden die dem P vorliegende Quelle gedacht hat, zeigt 9 1ff. Da P keine Geschichte vom Paradiese, vom Fall und der Austreibung hat, ist seine Meinung, dass die Erde allmählich in Sünden geraten sei. — חָמָס ist term. der frevelhaften Vergewaltigung des Schutzlosen durch den Mächtigeren. — »Bei וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה 12 liegt dem Erzähler vielleicht das וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד 1 31, der Kontrast des Gewordenen mit dem Uranfänglichen, im Sinne« (Delitzsch). — Über בָּשָׂר vgl. S. 51; das Wort fasst ev. Menschen und Tiere zusammen; so hier vgl. zu 9 1ff. — **13—16. 17—22** Zwei göttliche Reden, 1) über die Arche 2) über die Flut und die Rettung. Über den ursprünglichen Grund dieser Disposition vgl. vgl. S. 54. Charakteristisch ist für P, dass er die Glaubensprobe des Noah ausgelassen hat: für persönliche Frömmigkeit hat P keinen Sinn; ihm liegt nur das Objektive in der Religion am Herzen; dasselbe bei Abrahams Auszug vgl. zu 12 5. — **13—16** Erste Rede. **13a** Wann, wo und wie Gott erscheint, wird nicht gesagt. Diese inkonkrete Art der Gottesoffenbarung ist für P charakteristisch S. 37f. P ist ein positiver Mann; er interessiert sich für die Tatsachen; die Umstände und die Poesie sind ihm gleichgültig. — »Das Ende ist gekommen vor mir« d. h. nach meinem Beschluss (Dillmann). — מִפְּנֵיהֶם ist nach S[chwall]y S. 1602 Glosse. — **13b** ist schwierig. Man lese וְהִנָּם מַשְׁחִיתִם »und sie stehen im Begriff, die Erde zu verderben«; d. h. die ganze Weltordnung kommt durch sie aus den Fugen. Der Satz ist nach S[chwall]y (ebenda) wahrscheinlich Texterweiterung. — **14—16** Beschreibung der Arche. Solche Beschreibungen sind P's eigentliches Element vgl. die Beschreibung der Stiftshütte Ex 25 ff. P. — **14** תֵּבָה auch bei J 7 1 Terminus der Arche, LXX κιβωτός, Vulg. arca. — גֹּפֶר nur hier, wahrscheinlich ein Nadelholz vgl. Gesenius-Buhl. — קִנִּים קִנִּים »lauter Zellen« (§ 123d) vgl. Lagarde Onomastica Sacra² S. 367. — תַּעֲשֶׂה Jussiv § 75t: zur Cstr. § 117ii. — Von כֹּפֶר kupru erzählt auch die babylonische Tradition vgl. oben S. 61. — Zum Art. בַּכֹּפֶר § 126m. — **15** Die Masse sind bedeutend kleiner als die babylonischen vgl. oben S. 60. 61. — **16** צֹהַר Rücken, Dach vgl. das Arabische und die kanaanäische Glosse in den Tell-Amarnabriefen ṣu'ru vgl. Gesenius-Buhl. — »Und bis zu einer Elle sollst du sie fertig machen von oben her« ist im Zusammenhang schwierig; man lese besser וְעַל־צִיר תְּגֹלְלֶנּוּ »und an einem Zapfen (Thürangel vgl. Gesenius-Buhl) sollst du es (den צֹהַר) (wälzen, rollen) drehen«; zu dieser Bedeutung von גלל vgl. לוּלִים I Reg 6 31 vom »drehbaren« Thürblatt; der Sinn ist, dass das Dach zum Auf- und Zuklappen eingerichtet sein soll. So ist es auch auf dem Archenbilde der Münzen von Apamea Kibotos vgl. Usener S. 48. — Dass P auch den Eingang an der Seite (wo sonst?) nicht vergisst, charakterisiert diesen Schriftsteller, der im Eifer der Genauigkeit auch das Selbstverständlichste sagt. — Mehrere Abteilungen hat die Arche, auch im Babylonischen vgl. oben S. 61. — **17—22** Zweite Rede, die Flut und die Rettung. **17** וַאֲנִי

um alles Fleisch, worin Lebensgeist ist, unter dem Himmel zu vertilgen. Alles, was auf Erden lebt, soll untergehen. 18 Aber mit dir will ich einen Bund errichten: du sollst in die Arche gehn, du und deine Söhne und dein Weib und die Weiber deiner Söhne mit dir; 19 und von allem Lebendigen, von allem Fleisch sollst du je zwei in die Arche hineinnehmen, um sie mit dir am Leben zu erhalten; ein Männchen und ein Weibchen sollen es sein; 20 von dem Gevögel nach seiner Art und von dem Vieh nach seiner Art ‘und’ von allem Gewürm auf dem Boden nach seiner Art: je zwei sollen zu dir in die Arche gehen, um sie am Leben zu erhalten. 21 Du aber nimm dir von aller Speise, die man essen kann, und sammle sie bei dir auf; die soll dir und ihnen zur Nahrung dienen. — 22 Noah aber tat, ganz wie ihm Gott befohlen hatte: so tat er.

»aber ich«, im Gegensatz zu Noah; ein solches Wort oft am Anfang neuer Abschnitte. — הַמַּבּוּל term. der Sintflut wie bei J 7 7. Sehr interessant ist, dass »die Sintflut« hier als eine bekannte Grösse eingeführt wird; ebenso im Indischen vgl. oben S. 66; dies erklärt sich wohl daraus, dass »die Sintflut« in der Spekulation (vom Weltjahr) eine Rolle spielt vgl. oben S. 68. — »Wasser auf der Erde« ist wohl als Definition von הַמַּבּוּל gedacht; solche Definitionen liebt P vgl. oben S. 103. Vielleicht ist es aber einfacher, hier und 7 6 מַיִם für Interpolation zu erklären. — **18** בְּרִית ein in mannigfachen Nüancen gebrauchtes Wort: zwei Parteien, die sich vorher gleichgültig oder gar feindselig gewesen sind, gehen feierlich eine Vereinbarung ein: sie versprechen, sich gegenseitig Freund zu sein und im שָׁלוֹם zu leben; sie legen sich gegenseitig Pflichten auf, oder der Schwächere übernimmt eine Verpflichtung, oder der Stärkere legt sie sich freiwillig auf u. s. w. Darnach kann בְּרִית heissen die feierliche Bundesschliessung und das darin Beschworene, das festgestellte Freundschaftsverhältnis, das dabei auferlegte Gesetz, die darin übernommene Verpflichtung. Über die ursprüngliche Bedeutung von בְּרִית vgl. Zimmern Beiträge S. 90, Winckler KAT[3] S. 218. — Das Wort ist auf das Verhältnis des Schutzgottes zu der Gemeinde seiner Verehrer übertragen worden, schon in vorisraelitischer Zeit vgl. den אֵל בְּרִית oder בַּעַל בְּרִית, d. h. den »Schutzgott« der Sichemiten Jud 9 4. 46. Besonders beliebt ist das Bild bei den prophetischen Epigonen (Dt), weil sich in diesem Bild die Gedanken deutlich machen liessen, dass Jahves Gnade, in feierlicher Bundschliessung beschworen, unverbrüchlich auf Israel bleiben wird, dass aber anderseits Jahves Gnade Israel auch Pflichten auferlegt. — Nach der Theorie des P ist jedes Weltalter mit einer besonderen Offenbarung und ברית Gottes eingeleitet worden vgl. zu cap. 17. Solche inaugurierende Offenbarung ist diese an Noah. Der Inhalt der ברית ist hier, dass Gott Noah bei dem allgemeinen Untergange (17) seinen Schutz verspricht und dagegen Gehorsam gegen seine Anordnungen erwartet. Diese בְּרִית Gottes, die sich speziell auf Noah bezieht (»mit dir«) und ihn aus dem allgemeinen Verderben ausnimmt, ist eine andere, als die בְּרִית 9 9ff., die nicht nur Noah, sondern alle Welt bis heute angeht. P ist noch nicht Theologe genug, um das Bedürfnis zu empfinden, zwischen diesen Bundschliessungen eine Vermittelung zu suchen. — In dem Suffix בְּרִיתִי ist ausgedrückt, dass Gott Noah diesen seinen Bund von sich aus, aus freier Gnade bewilligt. Dasselbe liegt in dem Verbum הֵקִים; P vermeidet das sonst übliche כָּרַת vgl. Holzinger Hexateuch S. 341. 377. — »Du und deine Söhne, und dein Weib und die Weiber deiner Söhne«; diese weitläuftige Aufzählung wiederholt P 7 13 8 16. 18; Gegenstück bei J 7 1. — **19. 20** Ebenso befleissigt sich P bei der Aufzählung der Tierarten der grössten Genauigkeit; es ist ja eine Sache von grösster Wichtigkeit, dass hier auch wirklich alle genannt werden: die Aufzählung wird mit geringen Varianten wiederholt 7 14—16. 21 8 19 9 2f. 10. Vgl. dazu 1 24f. 26. 28. 30. — לְמִינֵהוּ vgl. 1 12. 21. 24f. הָחַי 19 § 35f. — וּמִכֹּל רֶמֶשׂ 20 Ball nach Sam. und Versionen. — **21** P definiert מַאֲכָל als das אֲשֶׁר יֵאָכֵל, und bestimmt den Zweck des מַאֲכָל, es soll לְאָכְלָה sein: erste Versuche der Logik. Vgl. die Definitionen in 1, vgl.

7 [1]Dann sprach Jahve zu Noah: Geh du samt deinem ganzen Hause in die Arche; denn dich habe ich als gerecht vor mir befunden in diesem Geschlecht. [2]Von allen reinen Tieren nimm zu dir je sieben, Männchen und Weibchen, und von den Tieren, die nicht rein sind, 'je' zwei, Männchen und Weibchen, [3]auch vom Gevögel des Himmels je sieben, Männchen und Weibchen, **auf dass Same lebendig bleibe auf der Fläche der ganzen Erde. [4]Denn in noch sieben Tagen will ich es regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte, und so alle Wesen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Fläche des Erdbodens. — [5]Noah aber tat, ganz wie ihm Jahve befohlen hatte.**

[6]Noah aber war 600 Jahre alt, als die Sintflut kam, Wasser auf der Erde. [7]**Da ging Noah** und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne samt ihm **in die Arche vor den Wassern der Sintflut.** [8]Von dem reinen Vieh und von dem Vieh, das nicht rein ist, und vom Gevögel und von allem, was auf dem Boden kriecht, [9]gingen je zwei zu Noah in die Arche ein, Männchen und Weibchen, wie Gott dem Noah befohlen hatte. — [10]**Nach sieben Tagen aber kamen die Wasser der Sintflut über die Erde.** [11]Im sechshundertsten Jahre des Lebens Noahs im zweiten Monat am siebzehnten Tage: an diesem Tage,

da brachen auf alle Quellen der großen Tiefe,
und die Fenster des Himmels taten sich auf.

[12]**Der Regen aber strömte auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte.** [13]An ebendiesem Tage ging Noah und Sem, Ham und Japheth, die Söhne Noahs, und das Weib Noahs und die drei Weiber seiner Söhne samt 'ihm' in die Arche; [14]sie und alles Wild nach seiner Art und alles Vieh nach seiner Art und alles Gewürm, was auf Erden kriecht, nach seiner Art und alles Gevögel nach seiner Art, alle Vögel, alles was Flügel hat: [15]die gingen zu Noah in die Arche ein, je zwei von allem Fleisch, worin Lebensgeist ist; [16]und was einging, war ein Männchen und ein Weibchen von allem Fleisch, wie ihm Gott befohlen hatte.

---

oben S. 93. 95. 96. 97. 103f. — **7, 6. 11. 13—16**a. **17**a Das Eingehen in die Arche und der Beginn der Flut. **6** Rechnung nach Lebensjahren der Patriarchen, in Ermangelung einer festen Aera, wie in 5. — Zur Cstr. der Sätze § 164a. — **11**a endet im Aktenstil; drgl. ist (nach Erman's mündlicher Mitteilung) im ägyptischen offiziellen Stil ganz gewöhnlich vgl. z. B. Zeitschr. f. äg. Sprache XXXVIII S. 4: »im Jahre 5, im dritten Sommermonat, am 16. Tage, an diesem Tage —«. (Zur Cstr. von שְׁנַת § 134o.). — Mit dieser überaus prosaischen Datierung kontrastiert aufs stärkste **11**b. Diese Worte bieten die uralte und hochpoetische (auch babylonische) Vorstellung von dem Urozean, der in der Tiefe unter der Erde lagert Gen 49 25 Ps 24 2, und den Wassern über dem Himmel, die durch Schleussen zurückgehalten werden. תְּהוֹם רַבָּה sonst nur in der Poesie Jes 51 10 Ps 36 7 Am 7 4 Der Form nach sind die Worte ein Vers. Es ist daher anzunehmen, dass diese Worte nicht von dem Schriftsteller P, sondern aus der von ihm benutzten Tradition stammen. — Der Gedanke der Worte ist: was Gott bei der Schöpfung geschieden, die Wasser oben und unten, stürzten jetzt wieder zusammen: ein zweites Chaos brach über die Welt heran. Aus Wasser war die alte Welt geschaffen; durch Wasser ging sie wieder zu grunde II Pt 3 5f. Über diese Parallelisierung von Sintflut und Chaos vgl. oben S. 68. — **13** שְׁלֹשֶׁת § 97c. — Für אִתָּם LXX Peš אִתּוֹ vgl. 8 16. 18. — Die Vorstellung, dass alle Wesen am selben Tage in die Arche gingen, ist wunderlich unrealistisch. Die Quelle ist um die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit

Und Jahve schloss hinter ihm zu. [17]Da kam die Flut vierzig Tage über die Erde.

Und die Wasser stiegen und hoben die Arche empor, dass sie über der Erde schwamm. [18]Und die Wasser nahmen zu und stiegen hoch über die Erde, daß die Arche auf der Fläche der Wasser dahinfuhr. [19]Und die Wasser stiegen immer noch höher über die Erde und bedeckten die höchsten Berge unter dem ganzen Himmel. [20]Fünfzehn Ellen stiegen die Wasser noch darüber und bedeckten so die Berge. — [21]Da ging alles Fleisch unter, was sich auf Erden regt, an Gevögel, an Vieh, an Wild und allem Gewimmel, was auf Erden wimmelt, und alle Menschen. [22]**Alles, was Lebens**geist**odem in seiner Nase hat und auf dem Trocknen lebt, das starb.** [23]So wurden vertilgt **alle Wesen auf der Fläche des Erdbodens,** Menschen wie Vieh wie Gewürm wie Gevögel des Himmels: die wurden vertilgt von der Erde; **nur Noah blieb übrig, und was bei ihm in der Arche war.** — [24]Die Wasser aber stiegen über die Erde 150 Tage.

8 [1]Da gedachte Gott an Noah und an alles Wild und an alles Vieh, das bei ihm in der Arche war. Und Gott ließ einen Wind über die Erde wehen, daß die Wasser sanken.

[2]Da wurden verschlossen die Quellen der Tiefe
und die Fenster des Himmels.

Dem Regen aber ward vom Himmel her gewehrt. [3]**Da verliefen sich die Wasser allmählich von der Erde.** So fielen die Wasser am Ende ‘der’ 150 Tage; [4]so daß die Arche fest saß im siebenten Monat am siebzehnten Tage auf einem Berge von Ararat. [5]Die Wasser aber fielen immer mehr bis zum zehnten Monat. Im zehnten Monat am ersten Tage wurden die Spitzen der Berge sichtbar. [6]**Nach vierzig Tagen aber tat Noah das Fenster an der Arche, das er**

---

der Vorgänge auffallend unbekümmert«, Holzinger. — **17**a eine Wiederaufnahme von 6 und 11, gehört demnach zu P, Budde S. 263f. — »Vierzig Tage lang« ist Glosse nach 12 J. — **18—21. 24** Das Wachsen der Flut, der Untergang allen Fleisches. Charakteristisch für P ist die feierliche Eintönigkeit der Schilderung. Was die Zahl »15 Ellen« 20 zu bedeuten hat, vgl. zu 8 3b. 4. — **8, 1. 2**a. **3**b—**5. 13**a. **14** Das Abnehmen der Flut wird als Gegenstück der Zunahme des Wassers beschrieben. **1** Der Gedanke, dass Gott auch der Tiere erbarmend gedenkt (der Ausdruck זָכַר ist bei P in diesem Sinne häufig) spricht eine freundliche, naive Anschauung von Gott aus vgl. Jon 4 11 und wird kaum von P, sondern wohl aus seiner Vorlage stammen. — Die Flut nimmt ab, indem die stehenden Wasser durch Wind vertrieben werden, und der Zufluss von neuem Wasser verhindert wird. — **2**a entspricht genau dem Satz 7 11b. — **3**b Man lese מִקֵּץ הַחֲמִשִּׁים Strack. — **4** 150 Tage lang waren die Wasser gestiegen 7 24 und standen zuletzt 15 Ellen über den höchsten Bergen 7 20; von diesem Tage an, dem 17. des 7. Monats, nahmen sie ab. An ebendiesem Tage sass die Arche fest. Sie war also beim Höhepunkt des Wassers soeben über den Berg dahingeschurrt und sass beim geringsten Fallen des Wassers fest. Demnach hat sie 15 Ellen Tiefgang. Da die Arche 30 Ellen hoch ist, so hat der Verfasser also gedacht, sie sei gerade zur Hälfte ins Wasser gesunken. Das Ganze ist eine überaus künstlich ausgeklügelte Theorie. — וַתָּנַח Anspielung an נֹחַ, vgl. S. 57, stammt wohl aus der Vorlage des P. — אֲרָרָט, ass. Urarṭu, armenische Landschaft zwischen dem Araxes und den Seen Wan und Urmia; Litteratur bei Dillmann S. 146f. Peš und Targ übersetzen »Araraṭ« mit Qardu (= Kordyene, am linken Ufer des oberen Tigris bis zum oberen Zab). —

**gemacht hatte, auf. [7]Und er schickte den Raben aus; der flog hin und
her, bis das Wasser von der Erde ausgetrocknet war. [8]Und er schickte
die Taube aus, um zu sehen, ob sich das Wasser von der Fläche des
Erdbodens verlaufen hätte; [9]aber die Taube fand keinen Ort, da ihr
Fuss ruhen konnte; so kam sie zu ihm in die Arche zurück, weil noch
auf der Fläche der ganzen Erde Wasser war; da streckte er die Hand
heraus, ergriff sie und nahm sie zu sich in die Arche. — [10]Hierauf
wartete er nochmals sieben Tage, da schickte er abermals die Taube
aus der Arche; [11]zur Abendzeit aber kam die Taube zu ihm zurück
und sieh da! sie hatte einen frischen Ölzweig im Schnabel. Daran
erkannte Noah, dass sich das Wasser von der Erde verlaufen hatte. —
[12]Hierauf wartete er nochmals sieben Tage, da schickte er die Taube
aus; dies Mal aber kam sie nicht wieder zu ihm.** [13]Im sechshundertersten
Jahre im ersten Monat am ersten Tage waren die Wasser auf der Erde versiegt.
**Da tat Noah das Dach vom Kasten und schaute aus, und sieh da! die
Fläche des Erdbodens war trocken geworden!** [14]Im zweiten Monat am
siebenundzwanzigsten Tage war die Erde ausgetrocknet.

Chronologie der Flut bei P.

Beginn der Flut	Jahr 600	Monat 2	Tag	17 (LXX 27),
Höhepunkt der Flut	» »	» 7	»	17 (LXX 27),
Spitzen der Berge sichtbar	» »	» 10	»	1,
Wasser verlaufen	» 601	» 1	»	1,
Erde trocken	» »	» 2	»	27.

Von diesen Zahlen ist folgendes deutlich. Die ganze Begebenheit dauert von Anfang bis Ende 1 Jahr 11 Tage; der Verfasser scheint damit ein Sonnenjahr zu meinen, das ein Mondjahr (354 Tage) und 11 Tage dauert. Das Verlaufen der Wasser erfolgt am Neujahrstage des Jahres 601 nach Noahs Geburt; Noah hatte bisher gelebt 600 Jahre lang d. h. einen babylonischen νῆρος (vgl. Schrader KAT^{2} S. 48 A.). Dass dies Ereignis des Verlaufens der Wasser gerade am Neujahrstage auftritt, ist sicherlich kein Zufall, sondern vom Verfasser beabsichtigt: dieser Termin soll markieren, dass mit dem Verlaufen der Wasser eine neue Epoche in der Welt beginnt; »die alte Welt« (II Pt 2 5) dauert bis hierher; jetzt beginnt die neue. Von diesem Datum aus (und nicht etwa, wie meist geschieht, vom Termin des Beginns der Sintflut aus) wird man sich über die ganze Chronologie der Flut orientieren müssen. Die übrigen Zahlen sind nicht so ganz durchsichtig. Eine Diskrepanz ist, dass vom Beginn bis zum Höhepunkt der Flut 150 Tage verflossen sein sollen, während diese Zeit nach den Kalenderangaben genau 5 Monate, aber Mondmonate, also = 147 (148) Tage beträgt. Diese Schwierigkeit ist nur so zu lösen, dass der Text zwei verschiedene Berechnungen enthält: die Zahl 150, die sich erst jetzt als eine im Gebrauch gewesene Einheit, nämlich als der zwölfte Teil eines (babylonischen) Jahreslustrums von 5 × 360 = 1800 Tagen, begreifen lässt (s. Winckler, Altorient. Forschungen, II, S. 99. 356), mag die Vorlage des P gehabt, die Kalenderberechnung mag P hinzugefügt haben. — Die Zählung der Monate weist gleichfalls wohl auf babylonischen Kalender hin. Ebendarauf führt auch, dass die Wasser am Neujahrstage verlaufen sind: gemeint ist damit nicht der alte hebräische Jahresanfang im Herbst, der die nasse Jahreszeit einleitet, sondern der Jahresanfang des bab. Kalenders am 1 Nisan, wo die nasse Jahreszeit zu Ende ist. Anders die meisten Modernen. Nach dem babylonischen Kalender rechnet P auch sonst; er betrachtet ihn als eine

[15]Da sprach Gott zu Noah also: [16]geh jetzt aus der Arche, du und dein
Weib und deine Söhne und die Weiber deiner Söhne samt dir; [17]und alles Getier,
das bei dir ist, alles Fleisch, an Gevögel und an Vieh und an allem Gewürm, was
auf Erden kriecht, das führe mit dir hinaus, daß es wimmle auf Erden, und frucht-
bar sei und sich mehre auf Erden. [18]Da ging Noah heraus und seine Söhne und
sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm; [19]alles Getier, alles Gewürm
und alles Gevögel, alles was sich auf Erden regt, die gingen nach ihren Gattungen
aus der Arche.

**[20]Und Noah baute Jahve einen Altar und nahm von allen reinen
Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte Ganzopfer dar auf
dem Altar. [21]Als Jahve aber den lieblichen Geruch roch, sprach Jahve
bei sich selbst: ich will hinfort den Erdboden nicht mehr verfluchen
um des Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens
ist doch böse von Jugend auf. Ich will hinfort nicht mehr alles
Lebendige umbringen, wie ich getan habe. [22]Fortan sollen, so lange
die Erde steht, nicht mehr aufhören**

Säen und Ernten, Frost und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht!

9 [1]Da segnete Gott Noah und seine Söhne nud sprach zu ihnen: seid
fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde. [2]Furcht und Schrecken vor euch
liege über allem Getier der Erde und über allem Gevögel des Himmels, auf allem,
was sich auf dem Boden regt, und auf allen Fischen des Meeres. In eure Hand

---

Stiftung des Mose Ex 12 2. Von hier aus mag noch einmal eine weitere Aufklärung über die ganze Chronologie der Sintflut kommen. »Beachtet man das Tempo, in dem die Wasser sinken, so ist der Landungsberg ganz unverhältnismässig höher als die anderen gedacht«, Holzinger. — **15—19** Ausgang aus der Arche. **16** Sehr beachtenswert ist, dass Gott hier bei P einfach offenbart, was Noah bei J durch eigene grosse Klugheit (unter dem Schutze seines Gottes) erfährt: bei J ist das Wunder Ausnahme, bei dem dogmatischen P ist es »in Permanenz erklärt«. — **17** הוצא Qrê הַיְצֵא. — »Sie sollen fruchtbar sein und sich mehren«, die Schöpfungsworte werden hier am Anfang der neuen Welt wiederholt wie 9 1. — **19** Der Gedanke, dass die Tiere, »nach ihren Arten« geordnet, das Schiff verlassen haben, ist ein gutes Beispiel für die Ordnungsliebe des P; aber poetisch ist das freilich nicht. — **9, 1—17** Zwei Reden Gottes an Noah. Bezeichnend ist, dass beide Reden an Noah und seine Söhne, aber nicht an die Weiber ergehen; das Weib hat im offiziellen Gottesdienst keine Stelle. — **1—7** Die neue Schöpfungsordnung: die alte Ordnung wird erneuert 1. 7 und verändert. Der Gedanke an die Schöpfung 1 beherrscht das ganze Stück, vgl. dazu oben S. 68. Dass den Menschen (ebenso wie den Tieren 8 17) jetzt aufs neue die Fortpflanzung und Vermehrung durch einen göttlichen »Segen« zugesprochen wird, lässt sich aus der Situation wohl verstehen: wie kann auch aus den wenigen Geretteten die ganze gegenwärtige Menschheit hervorgegangen sein, wie kann Noah der »Erneuerer« des Menschengeschlechtes (JSir 44 17) geworden sein, wenn nicht Gottes besonderer »Segen« ihnen solche ungeheuere Fortpflanzung verliehen hat? — Schwieriger ist die Frage, warum jetzt den Menschen aufs neue die Herrschaft über die Tiere versprochen wird? Die Menschen — so heisst es — haben von jetzt an das Recht, Tiere zu essen nicht anders als die Kräuter 3; nur das Blut dürfen sie nicht essen 4. Während man also jetzt Tiere töten darf, wird die Tötung des Menschen streng verboten, für Mensch und Tier 5. 6. Dass diese Erlaubnisse und

seien sie gegeben. [3]Alles, was sich regt, was lebendig ist: das soll eure Speise sein! Ich gebe euch hiemit alles wie das Grün des Krautes. — [4]Nur Fleisch mit seiner Seele seinem Blute dürft ihr nicht essen. [5]Aber euer eigen Blut will ich

---

Verbote in nächster Beziehung zu dem Speisegebot bei der Schöpfung 1 29f. stehen, ist deutlich. Weshalb sie aber jetzt, nach der Sintflut erfolgen, ist aus dem Zusammenhang des P nicht zu erkennen. Holzinger zerhaut nach Art der herkömmlichen Litterarkritik den Knoten, indem er 4—6 für einen späteren Zusatz erklärt vgl. darüber unten. Vorher aber sollte man doch versuchen, ob die Worte nicht einen möglichen Zusammenhang haben; und wenn dieser Zusammenhang in P selbst nicht deutlich hervortritt, so wäre zunächst anzunehmen, dass P hier Stücke seiner Vorlage ohne ihren Zusammenhang übernommen hat; ebenso wie oben vgl. S. 54. 125. Dieser Zusammenhang kann aber wiederhergestellt werden: Bei der Schöpfung hatte Gott Menschen und Tieren nur Kräuter zu essen erlaubt 1 29f. Aber dieser Zustand des Friedens blieb nicht erhalten: »die Erde ward voll Gewalttat« 6 11, »alles Fleisch (Menschen und Tiere) kam auf böse Wege« 6 12, d. h. Menschen und Tiere fielen übereinander her: Menschen mordeten Menschen und schlugen Tiere tot, Tiere frassen Menschen und Tiere. Bei dieser allgemeinen Verderbnis schritt Gott ein und brachte das ganze Geschlecht um. In dieser Tradition war also auch der Untergang der Tierwelt motiviert; denn auch sie hatten gefrevelt. Jetzt aber, nach der Flut, giebt Gott eine neue Ordnung: das Recht, Tiere zu töten, das sich die Menschen usurpiert hatten, wird ihnen jetzt nachträglich konzediert. (Auch der Frieden in der Tierwelt wird nicht wieder hergestellt.) Aber ausdrücklich verboten wird 1) der Blutgenuss, und 2) die Tötung von Menschen. So beschreibt also der ganze Zusammenhang, wie die Geschlechter und Zeiten über die Erde dahingegangen sind, bis aus der ersten idealen Welt des Friedens die gegenwärtige Welt des Streits und Mordes geworden ist. Diese Tradition ist also der des Hesiod »Werke und Tage« 109 ff. von den fünf Weltaltern verwandt. — Wenn wir also auch mit grosser Sicherheit annehmen dürfen, dass dieser ganze Zusammenhang, in den hier Schöpfung und Sintflut gestellt werden, älter als P ist, so ist doch anderseits deutlich, dass dieser Zusammenhang nicht zur allerältesten Tradition gehört, sondern erst im Laufe einer Geschichte hinzugefügt worden ist. Dies ist zunächst von vorne herein zu erwarten, denn überall in diesen Sagen ist die Einzelsage das Ursprüngliche, und der Zusammenhang erst nachträglich hinzugekommen vgl. die Einleitung. Diese Geschichte der Tradition aber lässt sich noch aus dem Text von P erkennen. In die Schöpfungsgeschichte ist, wie wir gesehen haben vgl. oben S. 101, die Tradition von der Friedenszeit erst später eingesetzt worden; und hier, am Schlusse der Sintflutsage, stehen die beiden Reden Gottes, 1—7 und 8—17, ohne Zusammenhang neben einander: nur die zweite gehört deutlich zur Sintflutsage selbst und hat auch in J 8 20—22 ihre Parallele; die erste aber, die auf die Schöpfungsgeschichte zurückweist, hat weder in J noch in den babylonischen Rezensionen ein Gegenstück, und ist dem wesentlichen Inhalt nach kein ursprünglicher Bestandteil der Sintfluterzählung. — P hat für die Poesie dieser Tradition von den Perioden des Friedens und des Streites keinen Sinn; er hat aus dem ganzen Zusammenhang nur die beiden Gebote 1 29f. 9 2ff. bewahrt; er interessierte sich für diese Gebote als Priester, weil es Speisegebote waren. P statuiert so eine Geschichte der menschlichen Nahrung: zuerst sind nur Pflanzen erlaubt, dann auch Tiere, später von Mose an ausser den Pflanzen nur die reinen Tiere. — 4 Das Verbot des Blutgenusses mag P zur Tradition hinzugefügt haben. P hat dies Verbot durch die Stelle, die er ihm hier giebt, aufs allerstärkste betont. Dies Verbot ist ihm (etwa nächst dem Sabbath) das vornehmste Gebot im Gesetz, Fundament aller Ordnung und Sitte; darauf steht Todesstrafe Lev. 17. Blutgenuss erscheint auf gleicher Stufe wie Mord, Götzendienst und Hurerei Ez 33 25f. Act 15 29 und steht auch hier mit dem Morde zusammen! Der Abscheu vor

heimfordern; von allem Getier will ich es heimfordern; und von den Menschen,
von euch untereinander, will ich die Seele des Menschen heimfordern.

6 Wer Menschenblut vergießt,
deß Blut wird durch Menschen vergossen;
denn nach Gottes Bilde hat er den Menschen gemacht. — 7 Ihr aber seid fruchtbar
und mehret euch, wimmelt auf Erden und mehret euch auf ihr.

8 Und Gott sprach zu Noah und seinen Söhnen bei ihm also: 9 Ich aber,
ich errichte heute einen Bund mit euch und mit eurem Samen nach euch 10 und
mit allen lebendigen Wesen, die bei euch sind, an Vögeln und Vieh und an allem
Wild des Feldes, allen, die aus der Arche gekommen sind, d. h. allem Getier der
Erde. 11 Ich errichte einen Bund mit euch, daß niemals wieder alles Fleisch ver=

---

dem Blute ist in Israel gewiss uralt I Sam 14 32ff.; daher die Sitte des Schächtens. Auf die Frage, warum man Blut nicht geniessen solle, antwortet man: weil das Blut »die Seele«, oder im Blute die Seele sei Lev 17 11. 14 Dtn 12 23. Beide Aussagen sind für antikes Denken ungefähr dasselbe. Ob diese Antwort, die die alte Reflexion gefunden hat, wirklich der ursprüngliche Grund dieses Abscheues vor dem Blute sei, ist eine andere Frage. — דָּמוֹ ist erklärende Glosse. — Während Gott also Tierblut zu vergiessen erlaubt, so wird **5. 6** Menschenblut zu vergiessen, von ihm aufs nachdrücklichste verboten. — לְנַפְשֹׁתֵיכֶם »euer eignes« § 139f. — מִיַּד אִישׁ אָחִיו »von euch untereinander«, אִישׁ אָחִיו ist eine erstarrte Redensart »einander« Zch 7 10 vgl. Budde S. 283ff. Die Worte שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ, die den Tod des Mörders mit so grossem Ernst verlangen, sind ihrer Form nach ein Vers. Die Worte sind höchst geistvoll: jedes Wort der ersten Halbzeile wiederholt sich in der zweiten, um zu zeigen, dass dem Mörder genau das geschieht, was er getan hat; zugleich spielen die Worte in der Art, die der Hebräer so sehr liebt, mit den Konsonanten ד und ם: דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ; eine Parallele z. B. Ps 122 6ff., Verse, die mit den Konsonanten שָׁלֵם (Jerusalem) spielen. Da der Spruch sich also dem Ton nach stark von P abhebt, so wird man ihn für übernommen halten: er atmet den ernsthaften Geist der alten Zeit vgl. die Nabothgeschichte, und mag ein alter Rechtsspruch sein. P hat den Spruch deshalb hier so gut gebrauchen können, weil er so allgemein redet; erst später — so wird P gedacht haben — hat Gott festgesetzt, wer von den Menschen das Recht haben soll, den Mörder zu töten. — Im Schlusssatz 6b hat P die Einkleidung der Gottesrede ganz fallen lassen; sehr charakteristisch: für ihn ist das eben nur eine Einkleidung. — Die Bedenken Holzingers gegen die Echtheit von 4—6 sind nichtig: das Verbot des Blutgenusses an dieser Stelle und die spätere Wiederholung desselben Verbotes bei P für Israel allein Lev 17 10—14 vertragen sich ebenso, wie die Stiftung des Sabbaths Gen 1 und das Sabbathgebot in der Gesetzgebung. Die spätere Synagoge hat aus dieser Stelle die sog. »Noachischen« Gebote, die nach der Theorie auch für die Nicht-Juden gelten sollen, gezogen; moderne Forscher haben diese (in Kanaan weilenden) Nicht-Juden mit den »Proselyten« d. h. den »*σεβόμενοι τὸν θεόν*« verwechselt vgl. darüber Schürer Gesch. des jüdischen Volkes[3] III S. 128f,; aber es ist auch hier keine Spur im Text vorhanden, die uns zeigte, dass die Verse, wie Holzinger will, die »Proselyten-Disziplin« im Auge hätten. Doch ist der Eindruck Holzinger's, dass hier Fremdartiges eingedrungen ist, richtig (vgl. oben); nur hätte er die Lösung der Schwierigkeit nicht auf dem Wege der Litterarkritik, sondern durch Rückgang auf eine Geschichte des Stoffes versuchen sollen. — **7** Der Schluss kehrt zum Anfang zurück. Für וּרְבוּ ist vielleicht וּרְדוּ zu lesen nach 1 28, so Ball nach Nestle. — **8—17** Die zweite Rede, Bundschliessung. — **8—11** Der Inhalt des »Bundes«: das Versprechen Gottes, keine Sintflut zu senden; dieses Versprechen giebt Gott allen denen, die von der Sintflut betroffen worden sind, also Menschen und Tieren. Diese

tilgt werden soll von Wassern der Sintflut, und keine Sintflut mehr kommen soll,
die Erde zu verderben. — 12 Und Gott sprach: dies ist das Zeichen des Bundes,
den ich jetzt schließe, zwischen mir und euch und allen lebendigen Wesen, die bei
euch sind, für ewige Zeiten. 13 Meinen Bogen stelle ich hiemit in die Wolken, der
soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. 14 Wenn ich nun Wolken
wölke über der Erde, und der Bogen in den Wolken erscheint: 15 dann will ich des
Bundes gedenken, der zwischen mir und euch besteht und allen lebendigen Wesen,
an allem Fleisch; so soll das Wasser niemals wieder zur Sintflut werden, alles
Fleisch zu verderben. 16 Wenn der Bogen in den Wolken steht, will ich ihn ansehn
und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebendigen Wesen, an
allem Fleisch, was auf Erden ist. 17 Und Gott sprach zu Noah: dies ist das Zeichen
des Bundes, den ich heute errichte zwischen mir und euch und allem Fleisch, was

---

Idee, dass Gottes Bund auch den Tieren gilt, klingt für P, der sonst beim Bunde an eine »Heilsgeschichte« denkt, wundersam profan und ist wohl auf Rechnung der Vorlage von P zu setzen, vgl. Kraetzschmar, Bundesvorstellung S. 195. — 8—11 ‖ 8 21 f.; zum Sinne vgl. oben S. 67 f. — **10** מִכֹּל vgl. 6 2 7 22. Zum Art. des Attributs הַחַיָּה vgl. 1 21 § 126 x, wenn nicht einfach mit Schwally חַיָּה zu lesen ist. — Zur Cstr. יֹצְאֵי הַתֵּבָה § 116 h. — חַיַּת הָאָרֶץ heisst hier 1) »das Wild« 2) die »Tiere« überhaupt 3) sonst auch »die vierfüssigen Tiere« 1 30. — **12—17** D a s B u n d e s z e i c h e n, der Regenbogen, von P mit grosser Feierlichkeit ausgeführt (daher die Wiederholungen, die Schwally auch hier wie 6 11 f. aus Überfüllung erklären möchte, und auch wohl die d r i t t e Person אֱלֹהִים 16). — אוֹת »Zeichen« ist eine Sache, ein Vorgang, ein Ereignis, woran man etwas erkennen, lernen, im Gedächtnis behalten, oder die Glaubwürdigkeit einer Sache einsehen soll. Solche Erkennungs-, Beglaubigungs-, Erinnerungs-Zeichen spielen in der Antike, die alles anschaulich und fasslich haben will, eine grosse Rolle. Beispiele von Zeichen I Sam 10 Lk 2 11 f. 1 18 ff. u. a. Man unterscheide also wohl »Zeichen« und »Wunder«; ein »Zeichen« kann zugleich ein »Wunder«, kann aber auch eine ganz gewöhnliche Sache sein. — In einer Zeit, wo man die Kontrakte noch nicht schriftlich aufsetzte, war es Sitte, bei feierlichen Gelübden, Versprechungen und sonstigen »Bundschliessungen« ein »Zeichen« festzusetzen, das die Parteien zur rechten Zeit an den Bund erinnern und also Übertretungen des Bundes verhüten sollte. Beispiele solcher Bundeszeichen im profanen Leben Gen 21 30 vgl. 38 17. — Weshalb das Bundeszeichen hier der R e g e n b o g e n ist, ist aus dem Texte des P allein nicht zu sagen. Auch hier muss P also seine Quelle wiedergegeben haben. Dies folgt auch aus der Art, wie vom Bogen gesprochen wird, als sei er ein selbständiges Wesen, ferner aus dem Anthropomorphismus, wonach das Zeichen f ü r J a h v e s e l b s t da ist, damit er seines gegebenen Wortes nicht vergesse, und aus dem altertümlichen, poetischen Klange der Worte in 14, besonders בְּעַנְנִי עָנָן (zur Form § 52 d, zur Cstr. § 117 r). Der ursprüngliche Sinn des Zeichens ist aus dem Worte קֶשֶׁת zu erschliessen. קֶשֶׁת ist der Bogen zum Schiessen; nicht der mit dem Zirkel geschlagene Bogen. Solche קשת hat Jahve (קַשְׁתִּי 13): Jahves ungeheuerer Kriegsbogen ist der Regenbogen am Himmel. Nach dieser Vorstellung ist also Jahve ein gewaltiger Krieger, der Pfeil und Bogen führt. Verwandt ist die Anschauung, wonach die Blitze die Pfeile Jahves sind Ps 7 13 f. Hab 3 9—11. Diese mythologischen Ideen sind sicherlich uralt; und auch die Erzählung davon, wie der Regenbogen entstehe, und was er zu bedeuten habe, muss in älteste Vorzeit zurückgehen. Wenn Jahve müde geworden ist, seine Pfeile abzuschiessen — so etwa mag man ursprünglich gesagt haben —, dann stellt er seinen Bogen bei Seite: darum erscheint der Regenbogen nach dem Gewitter am Himmel. Und dieser Erscheinung freut sich der Alte, weil er sieht, dass jetzt der Zorn seines Gottes vorüber ist. Ähnliches bei den Indern, wo der Bogen Indra's Kriegsbogen ist,

auf Erden ist. — — — [28]Noah lebte nach der Sintflut noch 350 Jahre; [29]dem-
nach waren alle Tage des Noah 950 Jahre; da starb er.

---

den Gott nach dem Kampf gegen die Dämonen bei Seite stellt, und bei den Arabern vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 317 A. 1. Ein ähnlicher Zug begegnet auch im babylonischen Schöpfungsepos, wo, wie es scheint, der Bogen Marduk's, den dieser im Kampfe gegen Tiâmat als Waffe geführt hat, nach der Besiegung der Tiâmat als Bogenstern an den Himmel versetzt wird; vgl. Delitzsch, Babyl. Weltschöpf. S. 109, KB VI 1 S 33. — In der Vorlage des P war dieser ätiologische Mythus mit der Sintflutsage verbunden. Die alten mythologischen Farben werden schon hier sehr abgeblasst gewesen sein (sonst hätte ihn P nicht übernommen); der Regenbogen am Himmel ist ein Zeichen, dass Gott des Gelübdes gedenkt und den Regen nicht zur Sintflut steigert: sicherlich eine wundervolle poetische Konzeption und ein herrlicher Schluss der ganzen Erzählung! — P hat diesen Zug erhalten, weil er für sein welthistorisches Schema der drei Bundschliessungen mit Noah, Abraham und Mose drei Bundeszeichen suchte, den Regenbogen, die Beschneidung und den Sabbath. Freilich eine wunderliche Zusammenstellung! — Natürlich ist die Meinung, dass der Regenbogen von Gott erst jetzt geschaffen sei (־נָתַתִּי 13): während Gott spricht — so ist zu denken — erscheint der Bogen zum ersten Male. — Zur Cstr. von 14 f. § 159 g. — **16** בְּכָל־בָּשָׂר »an allem Fleisch« § 119 i. — **28. 29** Schluss der Noaherzählung. Chronologie wie 5.

Über die Vorlage des P lassen sich einzelne Aussagen geben. Es schimmern hie und da ältere Züge durch den Bericht des P hindurch: so besonders der Vers von der Entstehung der Flut 7 11 (und 8 2a), der Spruch 9 6, der uralte Mythus vom Regenbogen, die Tradition von dem Aufhören der Friedenszeit und der neuen Weltordnung. Ferner die Bundschliessung, die auch den Tieren gilt (vgl. oben), und auf die Dtjes 54 9 anspielt (Kraetzschmar S. 195). Zur Vorlage sind ausserdem zu rechnen die Namen (auch Ararat) und die Termini תֵּבָה und מַבּוּל; ferner wohl auch die 150 Tage, in denen die Flut zunimmt. Da sich an einer auffallenden Stelle in der Disposition eine Berührung mit J findet (vgl. oben S. 54) und die Erzählung des P auch sonst in der Anordnung mit J übereinstimmt, so ist anzunehmen, dass P seiner Vorlage im Gange der Begebenheiten ziemlich treu gefolgt ist. — Eben dieser Berührung mit J wegen dürfen wir uns diese Vorlage ziemlich ähnlich der Erzählung des J vorstellen. — Aber anderseits ist diese Vorlage des P mit J nicht identisch: die älteren durchschimmernden Züge finden sich in J nicht. Auch hier also können wir erkennen, wie eine einseitige Litterarkritik, die stets vorwiegend an Bücher denkt und auch hier es für ganz natürlich hält, dass von den beiden uns zufällig bekannten Rezensionen die jüngere von der älteren, also P von J, litterarisch abhängig sei, in die Irre führt (gegen Wellhausen Prolegomena[4] S. 399, Budde S. 467 f. und Holzinger S. 85 f. u. a.).

---

13. Völkertafel bei P 10 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32.

[1a]Dies ist der Stammbaum der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japheth.

Völkertafel bei P 10 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32. Zur Quellenkritik vgl. oben S. 74 f.

P folgt hier einer Vorlage, die J^j verwandt ist: wie bei J^j steht die Völkertafel hinter der Sintfluterzählung, und wie bei J^j ist nach Šem, Ḫam und Japheth disponiert. Auch die Reihenfolge, die mit dem Jüngeren beginnt und zum Älteren aufsteigt, wird P seiner Vorlage entnommen haben: dieselbe Reihenfolge hat ursprünglich auch J^e besessen vgl. oben S. 74 f.

2 Die Söhne Japheths sind Gomer und Magog, Madaj, Javan und Tubal, Meschech und Tiras. 3 Die Söhne Gomer's sind Aschkenaz, Riphath und Togarma. 4 Die Söhne Javan's sind Elischa und Tarschisch, die Kittim und 'Rodanim'; 5 von denen zweigten sich die Inseln der Völker ab. 'Das sind die Söhne Japheths', nach ihren Ländern, jeder gemäß seiner Sprache, gemäß ihren Geschlechtern, nach ihren Völkern.

6 Die Söhne Ham's sind Kusch und Misraim, Put und Kanaan. 7 Die Söhne Kusch's sind S^{e}ba und Ch$_a$vila, Sabta, Ra'ma und Sabt^{e}cha. Die Söhne

---

Zur Beurteilung und Entstehung einer solchen Völkergenealogie vgl. oben S. 75 f.; von den unendlichen Bemühungen der Gelehrten, die genannten Namen zu identifizieren hier nur einige Notizen; Litteratur S. 77.

2—5 Japheth umfasst nach dem folgenden die Völker im Norden und Westen. — גֹּמֶר, ass. als Gentilic. Gimirraja = den griechischen *Κιμμέριοι* (in Kappadocien). Um 700 v. Chr. wandern die Kimmerier (wohl Iranier) (vom N. des schwarzen Meeres her, »Krim«?) in Kleinasien ein, wo sie mit Phrygiern, Assyrern und Lydiern zusammen treffen vgl. Ed. Meyer I S. 516. 545 ff. 556. Vgl. auch Winckler KAT^3 S. 101 f. — Zu Gomer werden gerechnet אַשְׁכְּנַז (Jer 51 27 neben Ararat = ass. Urarṭu, einer armenischen Landschaft, und Minni = ass. Mannai in Armenien genannt, also wohl auch in Armenien zu suchen, wohl = ass. Ašgûza, Iškûza und darum vielleicht in אשכוז zu ändern; nach Winckler KAT^3 S. 101 f. = *Σκυθαί*), רִיפַת (I Chron 1 6 דִּיפַת; nach Josephus Paphlagonier) und תֹּגַרְמָה (ein Volk, das nach Ez 27 14 Rosse, Gespanne und Maultiere nach Tyrus exportiert, nach Ez 38 6 hoch im Norden, LXX *Θεργαμα Θοργαμα*, wohl gleichfalls in der Nähe von Armenien zu suchen, vielleicht = ass. Tilgarimmu vgl. Delitzsch, Paradies S. 246). — מָגוֹג, berühmt durch die Weissagung vom Kommen Magogs und seines Königs Gog in der Endzeit Ez 38 f.; für jüdische Anschauung zur Zeit Ezechiel's ein halb fabelhaftes Land im fernsten Norden 39 2. Die Vermutung, dass der Name »Magog« an dieser Stelle durch Korruption aus dem Namen des Königs Gog Ez 38. 39 entstanden und von hier aus in Ezechiel eingedrungen sei, ist eine Vergewaltigung der Tradition. Doch besteht jedenfalls ein enger Zusammenhang zwischen den Namen Magog und Gog, welch letzteres Wort in der Form Gâg(aja) jetzt bereits für 1400 v. Chr. durch die Tell el-Amarna-Briefe als übliche Bezeichnung für Nordländer, Barbar erwiesen wird. — מָדַי ass. Madai, Medien; im AT. zuerst erwähnt II Reg 17 6. — יָוָן ass. Javanu, Ionien, Griechenland; seit dem 8. Jahrh. dringen die Griechen nach Osten hin vor vgl. Ed. Meyer S. 490 ff. Zu יָוָן gehören אֱלִישָׁה (exportiert Purpur nach Tyrus Ez 27 7, Bedeutung unsicher, = campi Elysaei? Jensen KB VI 1 S. 507. 575 f.), תַּרְשִׁישׁ (meist, jedoch ohne ausschlaggebende Gründe, mit der bekannten phönizischen Kolonie Tartessus in Spanien identifiziert), die כִּתִּים (gewöhnlich als Bewohner von *Κίττιον* auf Cypern, Cyprier gedeutet; doch vielleicht auch hier, wie anderwärts im AT., von umfassenderer Bedeutung) und רֹדָנִים (so nach I Chr 1 7; wohl die Rhodier). Von diesen Völkern wird die übrige Bevölkerung der Gestade des Mittelmeeres abgeleitet. — תֻּבַל, Ez 27 13 וְתֻבַל; ass. Tabal, die Tibarener, in Kleinasien Sl. vom schwarzen Meere bis nach Cilicien. Ob dies Volk Tubal mit Tubal-qain Gen 4 22 irgendwie zusammenhängt, muss sehr fraglich bleiben; auch das Volk der Tibarener ist durch Erzarbeiten berühmt. — מֶשֶׁךְ, Sam מושך, LXX *Μοσοχ*, ass. Mušku Musku, *Μόσχοι*, südöstl. vom schwarzen Meere, oft mit Tubal zusammen genannt. — תִּירָס, vielleicht die Turuša, die im 13. Jahrhundert Ägypten angreifen (Ed. Meyer I S. 312) = den *Τυρσηνοί*, einem Seeräubervolk am ägäischen Meere; nach Jensen in der ThLz 1899, Nr. 3, Sp. 70 jedoch = Tarsus. — Hinter הַגּוֹיִם 5 ist אֵלֶּה בְּנֵי יֶפֶת ausgefallen, Olshausen. — **6. 7. 20** Ham's Söhne, Völker des Südens, aufgezählt in der Richtung vom S. nach N. (nach der Richtung des Betrachters hin) vgl. Jensen Sunday School Times Vol. 41 No. 5 S. 68. כּוּשׁ ass. Kûsu, bab. Kûšu, äg. Kaš Kiš Keš Nubien; auch hier steht neben Kuš מִצְרַיִם

Ra'ma's sind Sch^eba und D^edan. 20Das sind die Söhne Ham's gemäß ihren Ge-
schlechtern, gemäß ihren Sprachen, nach ihren Ländern, nach ihren Völkern.
22Die Söhne Sem's sind 'Elam und Assur, Arpachschad, Lud und Aram.
23Die Söhne Aram's sind 'Us und Chul, Gether und Masch. 31Das sind die
Söhne Sem's gemäß ihren Geschlechtern, gemäß ihren Sprachen, nach ihren Ländern,
gemäß ihren Völkern.
32Das sind die Geschlechter der Söhne Noah's gemäß ihren Sippen,
nach ihren Völkern. Von denen zweigten sich die Völker auf Erden ab nach der
Sintflut.

Ägypten. Anderseits werden unter Kuš im folgenden auch arabische (Winckler KAT³ S. 144 f.) Stämme befasst. Zu Kuš gehören nach 7 סְבָא (nach Josephus Meroe zwischen Nil und Atbara; oder vielleicht nach Dillmann ein Küstenstrich am roten Meere), חֲוִילָה (nach 10 29 zu Joqtan gerechnet), סַבְתָּה (= Sabota in Ḥadramût in Südarabien? nach Glaser, Skizze II S. 252 f. Σάφθα am persischen Meerbusen), רַעְמָה (ob = רגמה [sc, vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 231] in einer sabäischen Inschrift? nach Dillmann = den Ῥαμμανῖται des Strabo); von רַעְמָה werden abgeleitet שְׁבָא (die Sabäer, 10 28 zu Joqtan gerechnet, 25 3 zu Q^eṭura), דְּדָן (auch in den minäischen und sabäischen Inschriften vgl. Glaser, Skizze II S. 397, Winckler KAT³ S. 142 oben, Gen 25 3 zu Q^eṭura gezählt) und סַבְתְּכָא (vielleicht = Σαμυδάκη im Osten des pers. Meerbusens vgl. Glaser II S. 252). — — פוּט wird im AT. zuerst Nah 3 9 neben den Libyern genannt. — כְּנַעַן Kanaan wird hier mitgenannt, wohl weil es seit Alters voll von ägyptischem Wesen ist und den Eindruck einer ägyptischen Dependence macht, vgl. jetzt auch Steuernagel, Isr. Stämme S. 119. — **22. 23. 31. 32** Söhne Šems, aufgezählt, wie es scheint, in der Reihenfolge von O. nach W., zugleich von S. nach N. עֵילָם ass. Elamtu, Elymais, das Land der Flüsse Eulaeus und Choaspes; Hauptstadt Šušan; das Volk ist nicht »semitisch«. Die Elamiter herrschen um 2300 zeitweilig über Babylonien. Vgl. Ed. Meyer I S. 157. 164 ff. — אַשּׁוּר das bekannte Welteroberervolk. — אַרְפַּכְשַׁד ist bisher nicht sicher identifiziert. Cheyne meint (ZAW 1897 S. 190), dass eine Verschreibung aus ארפך כשד vorliege; dabei würde ארפך = Ἀῤῥαπαχῖτις (= ass. Arbaha?) am oberen Zab, und כשד wohl dem כֶּשֶׂד 22 22 gleichzusetzen sein. Wahrscheinlich ist das Wort ein Name des eigentlichen Babyloniens, das sonst höchst auffallender Weise in der Liste fehlen würde; Jensen ZA XV S. 256 identifiziert es mit *Arba-kišâdu, *Arbkišâdu, Arpkišâdu, »Vieruferland«, d. h. Land der 4 Ufer des Euphrat und Tigris; Delitzsch, Paradies S. 255 f. = Land der 4 Weltgegenden wie kibrat arba'i in dem bekannten bab. Königstitel. — לוּד gewöhnlich Lydien (ass. Luddu) gleichgesetzt, dessen Bewohner übrigens gleichfalls keine »Semiten« sind; nach Jensen, Deutsche Litt. Ztg. 1899 Nr. 24, Sp. 936 jedoch vielleicht = dem in den Keilinschriften erwähnten Lande Lubdu (ausgesprochen Luwd), das ungefähr am Oberlaufe des Tigris zu suchen ist. — אֲרָם das bekannte »semitische« Volk. Von אֲרָם werden die folgenden abgeleitet: עוּץ, Gen 22 21 unter den Nahoriden, also in den Euphratländern zu suchen, auch keilschriftlich wahrscheinlich als Uṣ etwa für die Gegend von Palmyra nachweisbar, vgl. Frd. Delitzsch, Paradies S. 259 und in Ztschr. f. Keilschriftforsch. II S. 87 ff.; nach Josephus in Trachonitis und Damaskus. Derselbe Name findet sich noch unter den Horitern Gen 36 28 und als Name des Landes Edoms Thr 4 21. — חוּל und גֶּתֶר unbekannt. — מַשׁ (Sam מַשׁא, I Chr 1 17 מֶשֶׁךְ LXX Μοσοχ) vielleicht mit Jensen KB VI 1 S. 576 das Gebirgsland Mâšu des Gilgameš-Epos, nach Jensen = Libanon-Antilibanon.

Die Völkertafel scheint in verhältnismässig späte Zeit zu führen (vgl. z. B. den Namen Gomer), anderseits aber älter als die Zeit des P zu sein: so fehlen die Namen פָּרַס und עֲרָב im AT. zuerst Jer 25 24), Dillmann). P wird die Liste seiner Vorlage entnommen haben.

Nach jüdischer Überlieferung soll die Zahl aller Völker der ganzen Tafel (P + J) 70 sein.

---

14. Stammbaum Šems bei P 11 10—26.

10 Dies ist der Stammbaum Sems.
Als Sem 100 Jahre alt war, zeugte er den Arpachschad, zwei Jahre nach
der Sintflut. 11 Nach der Erzeugung Arpachschad's lebte Sem noch 500 Jahre
und zeugte Söhne und Töchter.
12 Als Arpachschad 35 Jahre alt war, zeugte er den Schelach. 13 Nach der
Erzeugung des Schelach lebte Arpachschad noch 403 Jahre und zeugte Söhne und
Töchter.
14 Als Schelach 30 Jahre alt war, zeugte er den ʿEber. 15 Nach der Er-
zeugung des ʿEber lebte Schelach noch 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
16 Als ʿEber 34 Jahre alt war, zeugte er den Peleg. 17 Nach der Erzeugung
des Peleg lebte ʿEber noch 430 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
18 Als Peleg 30 Jahre alt war, zeugte er den Reʿu. 19 Nach der Erzeugung
des Reʿu lebte Peleg noch 209 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
20 Als Reʿu 32 Jahre alt war, zeugte er den Serug. 21 Nach der Erzeugung
des Serug lebte Reʿu noch 207 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

Stammbaum Šems bei P 11 10—26. Die Quelle ist P; das Schema des Stückes ist dem Urstammbaum des P 5 sehr ähnlich. Im Unterschiede zu 5 fehlen hier die Lebensjahre, die ja auch für die Chronologie nicht notwendig waren (vgl. oben S. 119), und der Schlussatz »da starb er«. P scheint durch diese grössere Kürze sagen zu wollen, dass er auf diesen Stammbaum weniger Wert legt als auf den ausführlicheren in 5. — Auffällig ist, dass die Tafel nur neun Glieder enthält, während man nach der sonstigen Regel eine feststehende Zahl, also hier zehn erwarten sollte. Man darf daraus wohl schliessen, dass der Stammbaum nicht in ganz ursprünglicher Form erhalten ist. Ursprünglich mag — vielleicht in der Vorlage des P — Noah als der Erste der Reihe oder Abraham als der Zehnte gezählt worden sein. LXX haben die Schwierigkeit empfunden und Qainan (5 12 ff.) nach Arpachšad eingesetzt und mit den Zahlen des Šelah ausgestattet. — Die Zahlen des hebr. Textes weichen auch hier von Sam. und LXX ab. Übersichtstafeln bei Dillmann und Holzinger. Die Gesamtsumme der Zeugungsjahre ist hebr. 390, Sam 1040, LXX 1270 (LXX A 1170) Jahre. Wie bei cap. 5 ist das eigentliche Prinzip der verschiedenen Rechnungen unbekannt. Nach Dillmann's Urteil ist Hebr. der beste der drei Texte. — Die chronologische Ansetzung »zwei Jahre nach der Sintflut« 10b ist dem Verfasser wohl deshalb wertvoll, weil er damit eine Art Aera einführen kann. Wie P aber diese Zahl aus 5 32 7 6 8 13 11 10a herausbekommen hat, ist schwer zu sagen. Die Rechnung P's kann überhaupt nur eine ziemlich ungefähre gewesen sein: er unterscheidet nicht deutlich Zeugungs- und Geburtsjahre, und das Jahr rechnet er als festen Termin, ohne die Monate anzugeben; demnach ist es doch misslich, die Angabe 10b, die zu den übrigen Zahlen nicht recht stimmt, als Glosse zu streichen. — Die Namen sind uns nur z. T. durchsichtig. אַרְפַּכְשַׁד ist nach 10 22 Name eines (nicht sicher zu identifizierenden) Volkes; Cheyne (vgl. oben zu Arpachšad 10 22) will hier כֶּשֶׂד lesen, wozu die Angabe 11 31, dass Terah aus Ur-Kasdim ausgewandert sei, passen würde. Eigentümlich ist, dass »Arpachšad« 10 22 der dritte Sohn Šems ist, während er hier wie alle die anderen Genannten als der Erstgeborene gilt: das scheinen zwei verschiedene, von P nicht ausgeglichene, Traditionen zu sein. שֶׁלַח ist vielleicht Name eines Gottes

[22]Als Serug 30 Jahre alt war, zeugte er den Nachor. [23]Nach der Erzeugung des Nachor lebte Serug noch 200 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
[24]Als Nachor 29 Jahre alt war, zeugte er den Terach. [25]Nach der Erzeugung des Terach lebte Nachor noch 119 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
[26]Als Terach 70 Jahre gelebt hatte, zeugte er den Abram, Nachor und Haran.

(vgl. Mez Gesch. der Stadt Ḥarrân S. 23): מְתוּשֶׁלַח 525ff. ‖ מְתוּשָׁאֵל 418 vgl. oben S. 117 f. עֵבֶר Landesname 1021 vgl. oben S. 80. Zu פֶּלֶג vgl. zu 1025. רְעוּ vielleicht Gottesname: רְעוּאֵל, vgl. Mez Ḥarrân S. 23. שְׂרוּג ist die Landschaft Sarug bei Ḥarran. Von נָחוֹר werden 2220—24 »aramäische« Stämme am Nordrand der syrisch-arabischen Wüste abgeleitet; als »Stadt Nahor's« gilt 2743 2810 294 Ḥarran; Jensen ZA XI S. 300 vermutet, dass der Name ursprünglich ein Gottesname sei vgl. den aram. Eigennamen עבדנהד, wohl verschrieben aus עבדנחר. Zimmern vergleicht den Gottesnamen *Ναχαϱ*, der sich auf einer in Karthago gefundenen griechischen Fluchtafel (veröffentlicht von Molinier in den Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France LVIII (1899) und von Wünsche im Rhein. Museum Neue Folge LV (1900) S. 248 ff.) unter vielen anderen, teilweise auch semitischen und speziell aramäischen Göttern findet: *ὁϱκίζω σε τὸν ϑεὸν τὸν παντὸς [βυ-]ϑοῦ κυϱιεύοντα Ναχαϱ* (S. 250 Z. 32); dem hebr. נָחוֹר würde aram. Naḥâr entsprechen. Naḥor ist nach 24 P der Grossvater, nach 26 P und bei J (2220 2415 295) ein Bruder Abrahams: doppelte Tradition, die hier bei P, der also zwei verschiedene »Naḥor« unterscheidet, zusammengekommen ist. תֶּרַח ist wohl der für Nordsyrien bezeugte Göttername Tarḫ(u) *Ταϱκ*(*ο*) vgl. Jensen Hittiter S. 153. — Die Namen führen, soweit sie durchsichtig sind, nach Mesopotamien. — Eine ähnliche Tafel wie P muss auch J besessen haben.

---

15. Stammbaum Teraḥs bei P 1127—32.

[27]Dies ist der Stammbaum Terach's.
Terach zeugte den Abram, Nachor und Haran; Haran zeugte den Lot.
[28]Haran aber starb vor seinem Vater Teraḥ im Lande seiner Geburt, in Ur-Kasdim.
[29]Abram und Naḥor nahmen sich Weiber; Abram's Weib hiess Saraj, und

---

Stammbaum Teraḥs bei P 1127. 31. 32. Quellenkritik. Mit Sicherheit ist P zuzuschreiben 27. 31. 32. Für P spricht bei 27 die Überschrift, der Ausdruck תּוֹלְדֹת bis; 27a wiederholt 26 P, wie 532 in 101a wiederholt wird. 32 enthält die Chronologie des P; das Datum des Todes schliesst den Abschnitt über Teraḥ, sowie 929 bei P den Abschnitt über Noah schliesst. Bei 31 beweist für P die Weitläuftigkeit, die Ähnlichkeit mit 125 und der Ausdruck אֶרֶץ כְּנַעַן, der bei P besonders häufig ist. Auch die Namen der Städte Ḥarran und besonders Ur-Kasdim sind, wie es scheint, hier für P charakteristisch. In den Abrahamsagen des J wird sonst überhaupt kein Name der Heimatstadt Abrahams genannt. Der Name Ḥarran bei J nur in der Jaqobsage 2743 2810 294. In den Abrahamsagen des J weiss der eine Faden überhaupt nichts von einer Vaterstadt Abrahams, sondern spricht nur von seinem Vaterlande, Aram-Naharaim 2410; der andere kennt eine Vaterstadt Abrahams, aber nennt sie nicht mit Namen, sondern nur die »Stadt Naḥors« 2410. Diese Stadt Naḥors aber ist nach dem Zusammenhange der Stelle die Stadt, woher Abraham ausgezogen ist; die Unterscheidung zweier Städte, von Ur-Kasdim und Ḥarran, ist also in keinem der Fäden des J unterzubringen. Demnach ist sehr unwahrscheinlich, dass J von »Ur-Kasdim« etwas erzählt hat. Dieser Name tritt in der Genesis nur 1128. 31 157 auf; davon gehört 1131 zu P; 157 steht in

Nahor's Weib hiess Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka und der Jiska. 30 Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte keine Kinder. 31 Terach aber nahm seinen Sohn Abram und Lot, seines Sohnes Haran Sohn, und Saraj, seine Schwiegertochter, seines Sohnes Abram Weib, und 'führte sie' aus Ur-Kasdim, um

---

einem J-Stück, ist aber Zusatz vgl. das folgende; auch aus diesem Grunde wird der Name auch in 11 28 nicht zu J gehören. — Aus den genannten Versen 27. 31. 32 könnte das ganze Terahstück des P bestanden haben. P bezeichnet Bethuel und Laban nicht als Nachkommen Nahors, sondern als »Aramäer« 25 20 28 2. 5, braucht also über Nahor hier keine weitere Bemerkung gehabt zu haben (Dillmann). — Das Zwischenstück, 28—30, scheint zu J zu gehören: dafür sprechen die Ausdrücke: אֶרֶץ מוֹלֶדֶת 28 (nicht bei P) und עֲקָרָה 30 (nicht bei P); der Satz 11 29 ist ähnlich dem 4 19 J vgl. auch 10 25. — בְּאוּר כַּשְׂדִּים 28 wird nach dem Obigen Zusatz des Red. sein.

27 Die Dreizahl der Söhne wie bei Lamech und Noah. — Nach der Spekulation des P ist אברם der eigentliche Name und zu אברהם bei der Bundschliessung von Gott umgenannt worden 17. Diese Unterscheidung scheint J und E nicht bekannt gewesen zu sein, ist aber vom Red. in die Texte von J und E eingearbeitet worden. Im übrigen AT. (mit Ausnahme der Genesis-Zitate I Chron 1 27 Neh 9 7) nur »Abraham«. Die von P für אברהם gegebene Etymologie Gen 17 4 hat nur den Wert einer sinnigen Volksetymologie. Beide Namensformen sind als dialektische Varianten zu fassen; Hommel erklärt das ה als eine orthographische Besonderheit, als einen Ausdruck der Länge des Vokals nach Analogie des Minäischen vgl. Mitt. der Vorderas. Gesellschaft 1897 No. 3 S. 271. Vgl. auch Winckler Gesch. Isr. II S. 25 f. — Der Name Abram entspricht babylonischem, aber wahrscheinlich ursprünglich »kanaanäischem« = westsemitischem Abiramu, Aburamu, und steht wohl auf gleicher Stufe wie אֲחִירָם; אַבְרָם steht für אֲבִירָם (Num 16), wie אַבְנֵר für und neben אֲבִינֵר. Der Name ist wohl von Anfang an einfacher Personenname, nicht ein ursprünglicher Gottesname. Weiteres über den Ursprung der Gestalt Abrahams in der Einleitung. — Die Vermutung, dass הָרָן nur eine Differenzierung von חָרָן sei (vgl. Wellhausen Prolegomena ^{4} S. 319), ist schwerlich richtig; der Ortsname בֵּית הָרָן Num 32 36 (in Moab) führt vielleicht auf einen Gott Haran (Mez S. 23). — לוֹט gilt als Ahnherr von Moab und Ammon 19 30—38 vgl. Dtn 2 9. 19 Ps 83 9; der Name Lotan begegnet unter den Stämmen der Horiter 36 20. 22. 29. — **31** אוּר כַּשְׂדִּים. Durch den Beinamen »der Chaldäer« wird im Unterschied von anderen Städten namens »Ur« die Lage dieses Ur deutlich gemacht; es muss also mehrere »Ur« gegeben haben. Wir wissen nur von einem Ur, dem alten südbabylonischen Uru (jetzt Mugheir, SÖl. von Warka, auf dem rechten Euphratufer); nach den Chaldäern wäre dies Ur benannt, als die vom »Meerland« vordringenden Chaldäer (die von den alten Babyloniern selbst wohl zu unterscheiden sind) es in Besitz genommen hatten. Auch die spätere jüdische Tradition sucht Ur in Babylonien Judith 5 6 Jubil 11 (weitere Belege bei Dillmann). Gegen die Identifizierung mit diesem Ur in Südbabylonien scheint zu sprechen, dass die Namen der Stammväter Abrahams, soweit sie durchsichtig sind, nicht in Babylonien, sondern im nördlichen Mesopotamien (so 'Eber, Serug, Nahor, auch wohl Terah) zu Hause sind (vgl. Dillmann). Die »כַּשְׂדִּים«, nach denen Ur heisst, könnten auch diejenigen Kasdim sein, die 22 22 unter den Nahoriden genannt werden vgl. auch Job 1 17 II Reg 24 2 (vgl. zu diesen כַּשְׂדִּים Winckler Altoriental. Forschungen II S. 250—252). Gegen die letztere Ansetzung von Ur-Kasdim lässt sich indes mit gutem Grund einwenden, dass wir wissen, dass gerade das babylonische Ur ebenso wie Harran die beiden Sitze des Mondkultus gewesen sind, dass also diese beiden Orte innerlich zusammengehören. Jedenfalls wird die Angabe, dass Abraham aus Ur-Kasdim gekommen sei, uralte Überlieferung sein; Variante zu der anderen Angabe, dass er aus Harran stamme: bei P sind beide Überlieferungen so vereinigt, dass zwei Züge unterschieden werden: der erste von Ur-Kasdim nach Harran, der zweite von Harran nach Kanaan. Die spätere jüdische Haggada deutet אוּר כַּשְׂדִּים

ins Land Kanaan zu ziehen; so kamen sie bis Charran und blieben daselbst. 32 Und es belief sich Terach's Leben auf 205 Jahre; da starb Terach in Charran.

---

als »das Feuer« der Chaldäer und redet von einer Verfolgung Abrahams durch Nimrod (Beer, Leben Abrahams S. 1 ff.); aber die Vermutung, der Name sei eben aus dieser Legende entsponnen, ist nicht haltbar (gegen Staerk, Studien I S. 74). Ebensowenig ist die Meinung, dass der Name aus späterer gelehrter Kombination in den Text gedrungen sei, zu begründen. — חָרָן ass. Ḫarrânu, syr. arab. Ḥarran, *Κάῤῥαι*, in Nordwestmesopotamien, einst eine bedeutende Metropole; vgl. Mez, Gesch. der Stadt Ḥarran 1892, Winckler KAT [3] S. 29 f. — שָׂרַי steht neben שָׂרָה wie אַבְרָם neben אַבְרָהָם; שָׂרַי ist wohl eine archaistische Nebenform, nach der Theorie des P der ältere Name, der von Gott nachträglich in שָׂרָה umgeändert ist 17 15. Weiter über Sara vgl. zu 11 29. — Für das schwierige וַיֵּצְאוּ אִתָּם lese man nach Sam LXX Vulg וַיֹּצֵא אֹתָם. — Den Grund des Auszuges Teraḥs giebt P nicht an, wie er auch den Auszug Abrahams nicht motiviert haben wird; ihn interessiert nur die Tatsache, nicht ihr Motiv, die Bewährung des Glaubens vgl. oben S. 125. Die spätere Zeit denkt wie bei Abrahams Auszug an eine Vertreibung durch die götzendienerischen Chaldäer Judith 5 6—9 vgl. auch Jubil. 12. — **32** Nach Sam wird Teraḥ 145 Jahre alt, wonach Abraham also erst nach Teraḥ's Tode auswandert. So auch Act 7 4. Nach Hebr hat Teraḥ nach Abrahams Auszuge noch 60 Jahre gelebt. Budde S. 429 ff. hält die Zahl des Sam für die ursprüngliche; was der Wortlaut von 31 auch nahelegt. Die Zahl ist geändert worden, weil es 12 1 heisst: gehe aus deines Vaters Hause.

Abrahamgeschichten.

Die Abrahamsagen von J und E.

Komposition der Abrahamgeschichten bei J und E.

1. Aus Abrahams Stammbaum 11 28—30 J[a]. 2. Abrahams und Lots Wanderung von Ḥarran bis Bethel 12 1—8 J[a]. 3. Abrahams Zug nach Ägypten 12 9—20 J[b]. 4. Abrahams und Lots Trennung zu Bethel 13 J[a]. 5. Der Bund Jahves mit Abraham 15 J[b]E. 6. Hagars Flucht 16 J[b]. 7. Jahve bei Abraham in Ḥebron 18 1—16aα J[a]. 8. Abrahams Fürbitte für Sodom 18 16aβ—33 (im wesentlichen eine Weiterausspinnung) J[r]. 9. Lots Gastfreundschaft und Rettung; Sodoms Zerstörung 19 1—28 J[a]. 10. Lot zeugt Moab und Ammon 19 30—38 J[a]. 11. Abraham in G[e]rar 20 E (Variante zu 12 9—20 J[b]). 12. Isaaqs Geburt 21 1—7 (Notiz) J[b]E (bei E Einleitung zu 21 9—21). 13. Ismaels Verstossung und seine Rettung zu Be'eršeba' 21 9—21 E (Variante zu 16 J[b]). 14. Vertrag Abrahams mit G[e]rar 21 22—34 EJ[b] (zweite B[e]'eršeba'geschichte bei E, Fortsetzung der Geschichte von Abraham in G[e]rar bei E). 15. Isaaqs Opferung 22 1—19 E. 16. Die Söhne Naḥors, ein Stammbaum 22 20—24 J[r] (gegenwärtig Einleitung zu 24 J). 17. Rebekkas Brautwerbung 24 J[a] und J[b]. 18. Die Söhne Abrahams von Q[e]ṭura 25 1—6 J[r] (Stammbaum, Nachtrag).

Diese Übersicht lehrt, dass in JE die Abrahamgeschichten ganz überwiegend nach J gegeben werden; namentlich im ersten Teil der Geschichten (No. 1—10, bis zum Ende der Lotgeschichte) ist J, allein abgesehen von cap. 15, wo E mitbenutzt ist, (soweit wir erkennen können) ganz rein erhalten. Nur in den zweiten Teil der Geschichten (No. 11—18) sind grössere und in sich zusammenhängende Partieen aus E aufgenommen: so in No. 11—15; ganz rein liegt E vor in No. 11. 13. 15.

Interessant ist besonders die Betrachtung der Komposition des ersten Teils, der aus J stammt. Unter einzelnen dieser Sagen tritt in ihrer gegenwärtigen Fassung ein Zusammenhang hervor; es gehören zusammen No. 2. 4. 7. 9. 10; diese Stücke bilden zusammen einen Sagenkranz: Abraham und Lot sind zusammen aus Ḥarran ausgewandert und bis Bethel gekommen (No. 2); dort aber haben sie sich getrennt: Lot zog in den Jordangau bis Sodom, Abraham blieb in Kanaan und wohnte in Ḥebron (No. 4). Jetzt nimmt die Erzählung zunächst den Faden Abrahams auf: Abraham empfängt zu Ḥebron drei Männer, die ihm zum Dank die Geburt eines Sohnes weissagen und ihre Rückkunft übers Jahr versprechen (No. 7). Nun wendet sich der Erzähler zu Lot: in Sodom nimmt Lot die Männer freundlich auf, die Leute von Sodom aber wollen sie gar schänden. So retten die Männer den Lot, er flieht mit seinen Töchtern schliesslich aufs Gebirge; Sodom aber wird vernichtet (No. 9). Hiedurch sind — so denkt die Sage (vgl. die Erklärung) — die definitiven Sitze der Väter gegeben: Abraham wohnt von nun an in Ḥebron, Lot aber hat die Jordanaue verlassen müssen und wohnt fernerhin im »Gebirge« d. h. auf den Bergen Moabs. Jetzt muss die Erzählung folgen, wie beiden Ahnherren Söhne geboren werden, von denen die gegenwärtigen Völker abstammen. Erhalten ist die Geschichte, wie Lot Moab und Ammon zeugt No. 10; diese Erzählung stammt also nicht etwa aus anderer Quelle (gegen Kautzsch-Socin[2] A. 83), sondern ist als Abschluss der Lotsage und als Gegenstück der Geburtsgeschichte Isaaqs im Zusammenhange des Ganzen schlechthin notwendig. Es fehlt der Schluss des Sagenkranzes: wie Isaaq geboren wurde, und wie er seinen Namen erhielt, weil seine Mutter »gelacht« hatte 18 12, wie die Männer wieder erschienen 18 10 u. s. w. (vgl. die Erklärung). — Zusammengehalten werden diese Sagen besonders durch das gemeinsame, deutlich durchgeführte Thema: von Abraham und Lot, ihren Wanderungen und letzten Sitzen und von ihren Nachkommen; dieser Sagenkranz beantwortet also die Frage: wie sind die Völker, die sich nach Abraham und Lot nennen, entstanden und zu diesen Sitzen gekommmen? Ferner weisen die Sagen deutlich auf einander hin: No. 2, die Wanderung bis Bethel, ist nur ein Provisorisches und verlangt No. 4 als Fortsetzung. Wenn No. 4 dagegen Lot bis zum Jordangau geleitet, so ist dabei die Fortsetzung beabsichtigt, dass er später von da ins Gebirge gezogen ist, wo seine Nachkommen jetzt wohnen (am Schluss von No. 9); auch bereitet erstere Geschichte die zweite bereits ausdrücklich vor in 13 13 (Sodoms Bosheit). Die folgenden Stücke des Sagenkreises (No. 7 und 9) setzen genau da ein, wo der Faden fallen gelassen ist; die Männer besuchen Abraham in Ḥebron und Lot in Sodom. Von No. 7 an sind die beiden Fäden einander ähnlich gestaltet: dieselben Männer sind es, die Abraham und Lot besuchen, und in kunstvoller Weise zusammengewoben: die Sodom-Lot-Sage (Stück No. 9 und 10) ist in die Abrahamgeschichten (No. 7 und das nicht erhaltene Schlussstück) eingestellt, indem die beiden Teile der Abrahamgeschichte als »Rahmen« (zum Ausdruck vgl. die Einleitung) der Sodom-Lot-Sage verwandt worden sind. Um diese komplizierten Massen aber zur organischen Einheit zusammenzufassen, ist im ersten Teile der Abrahamgeschichte 18 10 auf den zweiten Teil verwiesen worden; ferner hat man zwei kleine Zwischenstücke geschaffen, die die Abraham- und Lot-Sage fest zusammenschliessen sollen: darum heisst es, dass die Männer von Abraham zu Lot gehen — eine sehr einfache und wie selbstverständliche, aber ebendarum höchst gefällige Art, beide Sagen zusammenzubinden; hiermit aber noch nicht zufrieden, hat man den Faden noch stärker gewoben, indem man erzählte, wie Abraham die Männer bis zum Anblick von Sodom geleitet und mit ihnen über Sodom spricht 18 16aβ. b. 20—22a, ja wie Abraham am folgenden Morgen an den Ort zurückkehrt 19 27f. In diesem zweiten Teile des Sagenkranzes lässt sich also die Arbeit der Sagensammlung und der übernommene Stoff wohl unterscheiden. Die Sagen 1) von Abraham zu Ḥebron, 2) von Lot zu Sodom, 3) von Ammon und Moabs Geburt haben als selbständige Sagen vorgelegen; der verbindende Faden wird die Hinzufügung der Sammler sein. Dass gerade die beiden Erzählungen von Abraham zu Ḥebron und von Lot zu Sodom sich angezogen haben, ist durch ihre Ähn-

lichkeit begründet: in beiden Sagen werden göttliche Wesen von Urvätern bewirtet; zugleich aber stehen beide Erzählungen in schönem Kontrast zu einander: die wundervolle Gastfreundlichkeit Abrahams, die Gott so herrlich belohnt, und die schändliche Art der Sodomiten gegen die Fremden, die Gott so furchtbar bestraft. Vergegenwärtigt man sich die Schwierigkeit, die solche Sagensammler zu überwinden hatten, diese doch gewiss ursprünglich in manchen Zügen gegen einander spröden Sagen zur Einheit zusammenzuschmieden, so kann man die Kunst dieser Dichter von Gottes Gnaden nicht hoch genug stellen. — Während sich also im zweiten Teile des Sagenkranzes die ursprünglichen Sagen und die Hinzufügungen der Sammlung deutlich abheben, bildet der erste Teil (Stück No. 2 und 4) in sich selbst und mit dem zweiten Teile (No. 7 und 9) eine so geschlossene Einheit, dass die einzelnen Stücke als selbständige Erzählungen kaum denkbar sind: so ist die Pointe der Bethel-Erzählung (No. 4) nur aus der Sodomgeschichte zu verstehen vgl. die Erklärung. Dazu kommt noch, dass die Geschichte von Abrahams Auszuge sehr wenig konkret und kaum eine »Geschichte« zu nennen ist. Solche sehr starke Abblassung der alten Sagen und ihre sehr weitgehende Verschmelzung wird man kaum geneigt sein auf die Rechnung eines einzelnen Künstlers zu setzen: denn so frei und bewusst haben die Sammler mit ihren Stoffen, an deren Wahrheit sie doch glaubten, kaum geschaltet. Demnach lehrt diese Art des ersten Teiles, dass die ganze Sammlung nicht von einem Schriftsteller herrührt, sondern dass sie in mündlicher Tradition allmählich erwachsen ist, wenn auch zuletzt ein einzelner und höchst bedeutender Dichter darüber gekommen sein mag. Diese Sammlung dürfen wir, nach ihrem Interesse für Ḥebron, in Ḥebron selber suchen. Zu dieser Sammlung dürfen wir noch rechnen No. 1, die Einleitung zur Abrahamgeschichte, und die eine Quelle in No. 17, worin Abrahams Tod erzählt und zugleich der Übergang zur Isaaqgeschichte gegeben wird.

In diesen Sagenkranz sind später, von anderer Hand, andere Abrahamsagen eingesetzt worden; diese Zusätze sind nicht nur No. 3, Abrahams Zug nach Ägypten, ein Stück, das Wellhausen (Composition² S. 24 f.) bereits als spätere Hinzufügung erkannt hat, sondern ebenso No. 5, der Bund Jahves mit Abraham, und No. 6, Hagars Flucht. Auch die beiden letzteren Stücke unterbrechen die Erzählung von Abrahams und Loṭs gemeinsamen Schicksalen und zerstören den engen Zusammenhang zwischen No. 4 und 7. Diese beiden Stücke, die aus anderer, aber verwandter Quelle stammen (und, ebenso wie No. 3, deshalb, weil sie später in den Sagenkranz eingesetzt worden sind, nicht auch jünger als der Sagenkranz zu sein brauchen), schienen an dieser Stelle zu passen: ehe Isaaq, der wirkliche Erbe angekündigt wird (No. 7), muss zunächst im allgemeinen ein Erbe verheissen (No. 5) und der falsche Erbe, Ismael, abgetan sein (No. 6). — Von No. 11, Isaaqs Geburt, gehört 21 6b. 7 jedenfalls nicht zum Sagenkranz; die in 18 10. 12 angekündigte Fortsetzung ist nicht erhalten. — Zu diesen Hinzufügungen gehört ferner wohl die Erzählung vom Vertrage in Beʾeršebaʿ bei J (in No. 14): nach dem Hauptfaden ist Abraham, wie es scheint, nach der Einwanderung Zeit seines Lebens in Ḥebron geblieben; ferner die zweite Quelle der Rebekkageschichte (in No. 17).

Andersartiger Herkunft als diese Hinzufügungen, die sämtlich wurzelechte Sagen sind, ist No. 8, Abrahams Fürbitte, eine Ausspinnung aus späterer Zeit vgl. die Erklärung. Hinzufügungen dritter Hand sind weiter die beiden zusammengehörigen Stammbäume No. 16 und 18: die Angaben von No. 16 stimmen mit keiner der beiden Quellen von No. 17 überein, vgl. die Erklärung.

Demnach lassen sich vier Stadien erkennen: I. die einzelnen Sagen, II. der Sagenkranz von Loṭ und Abraham, eine erste Sammlung, »J^a«, III. Hinzufügung weiterer Sagen, »J^b«, IV. Weiterausspinnungen, Weglassungen, weitere Hinzufügungen, »J^r«. So sind wir im stande, auch hier in die Entstehung von »J« einen Blick zu tun.

Auch die aus E entnommenen Stücke bilden gegenwärtig keinen organischen Zusammenhang; ursprünglich gehören die beiden Gᵉrarsagen zusammen: No. 14 ist die natürliche Fortsetzung von No. 11. Dazwischen ist No. 13 (Ismaels Verstossung) gestellt

worden, weil es ebenso wie No. 14 von Beʾeršebaʿ handelt; zu No. 13 gehört No. 12 als Einleitung. Auch bei E lassen sich also an dieser Stelle zwei Sammlerhände unterscheiden.

Beachtenswert ist, dass die Stücke aus E sämtlich Varianten zu J_b sind, während der Sagenkranz J^a keine Parallele in E hat. Wir werden daher annehmen dürfen, dass auch diese Stücke des »J^b« einem Sagenbuche entnommen sind, wenn wir auch hier, wo die Stücke ziemlich unabhängig von einander stehen, kaum von einem »Sagenkranz« reden dürfen; doch ist fast allen diesen Stücken gemeinsam, dass sie sich Abraham nicht in Ḥebron an einem Ort sitzend, sondern im Süden Palästinas, im Negeb und seiner Umgebung umherwandernd denken (nach No. 3 vom Negeb nach Ägypten und wieder zurück, in No. 6 nicht allzuweit von Laḥaj-roi, nach No. 14 in Beʾeršebaʿ, vgl. auch No. 17; der erste Teil der Stücke (No. 3, 5, 6, 12) handelt von Sara und dem Kinde, das sie gebären soll. Diese Quelle J^b ist mit E wurzelverwandt, während J^a beiden gegenüber eine selbständigere Stellung einnimmt.

Schiesslich erhebt sich die Frage, wie sich die beiden Quellen der Urgeschichte J^e und Jj zu den Abraham-J-quellen J_a und J^b verhalten mögen. Im Druck hat J^a die Lettern von J^e, J^b die von Jj bekommen, ich will damit aber diese (übrigens nicht sehr wichtige) Frage keineswegs beantwortet haben.

---

16. Aus Abrahams Stammbaum bei J^a 11 28—30.

— — — — — — — — — 28 Haran aber starb vor seinem Vater Teraḥ im Lande seiner Geburt, in Ur-Kasdim. 29 Aram und Naḥor nahmen sich Weiber; Abrams Weib hiess Saraj, und Naḥors Weib hiess Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka und der Jiska. 30 Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte keine Kinder.

Quellenkritik vgl. oben S. 138f. Vom Stammbaum Abrahams bei J sind nur diese Schlussnotizen erhalten. J hatte diese Notizen der Abrahamgeschichte voraufgestellt, weil sie zum Verständnis der folgenden Geschichten notwendig sind: um Naḥor und Milka müssen wir wissen wegen 24, weil Rebekka von ihnen stammt (vgl. auch 22 20ff.); Saras Kinderlosigkeit ist die Voraussetzung für fast alle folgenden Erzählungen, auch für den Auszug: der Glaube Abrahams an Gottes Verheissung, er solle einst ein grosses Volk werden 12 2, ist um so bewunderungswürdiger, als er damals noch nicht einmal einen einzigen Sohn hatte. — Die Frage, ob das Stück zu J^a oder J^b gehört, ist bei einem so kleinen Stück von untergeordneter Bedeutung. Beide Quellen müssen ja solche einleitenden Notizen über Abraham gebracht haben. Oben ist das Stück zu J^a gerechnet worden, weil darin nicht von der Vaterstadt, sondern allgemein von dem Geburtslande Harans gesprochen wird vgl. zu 24.

Zu den Namen Abram Naḥor Haran Saraj vgl. oben S. 139f. Haran wird hier näher bestimmt als »Vater der Milka und Jiska«; Milka und Jiska müssen also damals bekanntere Gestalten gewesen sein als Haran; ähnlich ist es, wenn Abel »Qains Bruder« heisst 4 2. Alle diese Namen, die jetzt halb verschollen sind, müssen einst wohlbekannte Sagenfiguren gewesen sein. — Es fällt auf, dass das Weib des Erstgeborenen, des verehrten Stammvaters, nur שָׂרָה »Fürstin«, und das Weib des zweiten Sohnes, des Aramäers, מִלְכָּה »Königin« heisst; diese Schwierigkeit würde verschwinden, wenn man babylonischen Ursprung der Namen annimmt, wo šarratu »Königin« und malkatu »Fürstin bedeutet. Šarratu ist der Name der Göttin von Ḥarran, des Weibes des Mondgottes Sin, des Gottes dieser Stadt; Malkatu heisst die gleichfalls zum Götterkreis von Ḥarran gehörige Ištar, die Tochter des Mondgottes. Es ist sehr plausibel, dass damit die ursprüngliche Bedeutung der Namen Sara und Milka gegeben ist. Ist diese Vermutung richtig, so wäre

Abraham, der Mann der Sara, hier an die Stelle des Gottes von Ḥarran getreten. Auch der Name Labans, der in Ḥarran wohnt, (hebr. לְבָנָה poet. = »Mond«) könnte eine Reminiscenz an den Mondkultus von Ḥarran sein. Vgl. Jensen ZA 1896 S. 293ff. In Israel ist — dies wäre mit Sicherheit zu sagen — diese ursprüngliche Bedeutung der Gestalten Abrahams und seiner Angehörigen in der gegenwärtigen Tradition längst vergessen; und auch in den Sagen ist nichts, was uns den Gedanken an diese Götter nahelegte. Zusammenfassendes in der Einleitung. — **28** עַל־פְּנֵי coram eo: der Vater musste den Tod seines Sohnes mitansehen. — **29** עֲקָרָה Sg § 146f.

---

17. Abrahams Berufung und Zug nach Kanaan J^a 12 1—4a — — — 6—8.

[1]Jahve sprach zu Abram: Gehe du aus deinem Vaterlande, deinem Geschlechte und deines Vaters Hause in das Land, das ich dir weisen will; [2]so

---

Abrahams Berufung und Zug nach Kanaan J^a 12 1—4a. — — — 6—8. Quellenkritik: J wegen יהוה, מוֹלֶדֶת 1, קִלֵּל 3, נִבְרְכוּ ב 3, כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה 3. Innerhalb des »J« gehört das Stück zu J^a, dem Sagenkranze, vgl. oben S. 141. Hie und da zeigt sich eine Überfüllung. So ist v. 2b || 3b (vgl. die Erklärung); auch die Ortsbestimmungen des Altars von Sichem und des Altars von Bethel erfolgen zweimal. Nach Kittel, Gesch. der Hebräer I S. 123. 135 A. 5 ist der Einschlag aus E; aber es handelt sich wohl nur um Handschriftvarianten. — 6b Glosse wie 13 7b. Zwischen 4 und 6 fehlt gegenwärtig ein Satz darüber, dass Abraham auf seiner Wanderschaft nach Kanaan kam; ausgelassen von R^{JP}, der diese Notiz aus P bringen wollte 5b.

Disposition: Das Stück ist sehr übersichtlich disponiert 1) der Befehl auszuziehn 1—3; 2) der Auszug 4 und 6—8. Im ersten Teil verheisst Jahve, Abraham ein Land zu zeigen 1, im zweiten zeigt er es ihm 7.

1—3 Abrahams Berufung. **1** Jahve spricht; wie er ihm erschienen ist, wird nicht erzählt. Diese inkonkrete Art, die von den alten Erzählungen in J (vgl. das Gegenstück in 18f.) stark absticht, ist das Zeichen verhältnismässig späten Stils; auch sonst fehlen dieser Sage die konkreten Züge sehr. Zu dieser inkonkreten Erzählungsart vgl. oben S. 37f. und S. 142. Jahve verlangt von Abraham das Allerschwerste: er soll scheiden aus Heimat, Geschlecht, Familie; ähnliche Hervorhebung der starken, entgegenstehenden Instanzen in der ähnlichen Stelle 22 2. Der Antike lebt in der Heimat im sicheren Schutz der grossen und kleinen Verbände II Reg 4 13; in der Fremde ist er vogelfrei: Verbannung ist gleich Tod II Sam 14. — Charakteristisch ist, dass nicht von einer Vaterstadt Abrahams gesprochen wird; dies ist wohl kein Zufall: Abrahams Vorfahren werden hier nicht als Städtebewohner gedacht; vgl. zu 24 und oben S. 143. — Dazu soll Abraham ziehen in ein Land, das Gott ihm noch nicht einmal nennt: Gott machte es ihm nicht leicht. Keinen Grund fügt Gott hinzu (wie 22 2); darin eben bewährt sich der wahre Glaube (nach Auffassung der hebräischen Antike), dass er nach Gründen Gottes nicht fragt. So wird also dem Abraham von Gott die schwerste Glaubensprobe auferlegt. Die Sage aber weiss es natürlich, was Jahve mit diesem Befehl beabsichtigt: so will sich Jahve ein Volk Israel, das »besonders wohnt«, schaffen und es nach Kanaan führen. Die Sage erklärt also hier, wie es kam, dass Israel ein selbständiges Volk geworden und in den Besitz von Kanaan gekommen ist. — Die Sage spiegelt so, wenn auch sehr undeutlich, historische Verhältnisse wieder: so wie Abraham aufs geratewohl in die weite Welt zieht, neuen Wohnsitz sich zu erwerben, so ziehen die Völker, denen die heimischen Verhältnisse unerträglich geworden sind, in die Ferne, um sich Land zu suchen: man denke z. B. an den Zug der Cimbern. Auch der Ort, woher er zieht, Aram-Naharaim, Stadt Nahors (wohl Ḥarran) vgl. zu 24, wird keine Erfindung, sondern ein Rest von Tradition sein. — Parallel der Wanderung Abrahams aus Aram nach Kanaan sind die

will ich dich zu einem grossen Volke machen, und dich so segnen und dir so hohen Namen verleihen, ‘dass er ein Segenswort werden soll’. 3 Ich will segnen, die dich segnen, und ‘die dich verwünschen’, verfluchen; **dass sich alle Geschlechter der Erde mit dir segnen sollen!**

Wanderungen Rebekkas und Jakobs. — Die israelitische Sage schaut das Israel der Urzeit als eine Einzelperson an; und als Motiv des Auszugs erzählt sie nicht etwa von Hungersnot, Feindesbedrängnis oder ähnlichen Volksverhältnissen, sondern von einem persönlichen Motiv. Dies Motiv aber ist — und dies ist die eigentümliche religiöse Hoheit der israelitischen Sage — eine Glaubensprobe. — Von den späteren theologischen Reflexionen (die schon das Judentum kennt vgl. oben S. 140), dass der Auszug nötig gewesen sei, um die monotheistische Religion Abrahams vor der Ansteckung durch die sich immer mehr verschlimmernden Völker zu bewahren, weiss diese alte Sage nichts; ebensowenig wird bei J im folgenden dargestellt, dass die nichtisraelitischen Nachkommen Abrahams von Jahve und der wahren Religion wieder abgefallen seien; nicht darin, dass Abraham Jahve, sondern darin, wie er Jahve verehrt hat, erscheint er hier vorbildlich. Einen Anlass zu der späteren Anschauung bietet dagegen Jos 24_2 E, wonach die Vorfahren Abrahams andere Götter verehrt haben. — **2** Die hinzugefügten Verheissungen sind wie alle Patriarchen-Segen nicht beliebig erfunden, sondern betreffen ganz bestimmte Verhältnisse der Gegenwart vgl. oben S. 70. Die Sage steht staunend still vor dem Geheimnis, dass aus einem Manne ein ganzes Volk ausgegangen ist (vgl. oben S. 130); woher kommt das? Die Antwort lautet: diese wunderbare Vermehrung ist die Wirkung eines wunderwirkenden Gotteswortes. »Blickt auf Abraham, eueren Vater, denn als einen Mann hab ich ihn berufen, aber ich segnete ihn und machte ihn viel« Jes 51_2. — Diese Verheissung ist, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, die gewöhnlichste Verheissung an die Väter vgl. 13_{16} 15_5 $17_{2.\,6.\,16}$ 18_{18} $26_{4.\,24}$ 35_{11} 46_3 u. a.; sie ist, denkt der Erzähler, jetzt erfüllt Num 23_{10}. — Auch die folgenden Verheissungen antworten auf Fragen der Gegenwart: weshalb ist Israel ein so weitberühmtes, gottgesegnetes Volk? Diese Verheissungen beziehen sich also nicht auf Abraham allein, sondern zugleich auf seine Nachkommen: Abraham wird noch jetzt in Israel von Gott gesegnet. Am deutlichsten ist dies bei der Verleihung des Landes 12_7. — »Du sollst ein Segen werden«, d. h. dein Name soll als Segenswort gebraucht werden, d. h. man wird sagen: mögest du gesegnet werden wie Abraham (zum Wortlaut vgl. Zch 8_{13} Prv 10_7 Ps 21_7; zum Sinn vgl. v. 3); oder allgemeiner: du sollst ein Gegenstand des Segens werden vgl. Ps 37_{26} Jes 19_{24}. Da der Imperativ mit Copula וֶהְיֵה nach dem Kohortativ die zu erwartende Folge ausdrückt § 110 i, so scheint die konkretere Fassung besser zu sein: dass du ein Segenswort wirst. Am besten ist wohl mit Giesebrecht (Gottesname S. 15) וְהָיָה zu lesen, wonach oben übersetzt ist. Auch diese Verheissungen sind nach Meinung des Erzählers gegenwärtig erfüllt: Israel ist jetzt ein sehr grosses, weitberühmtes Volk; ebenso die folgenden. **3** וּמְקַלְלֶיךָ (so die Versionen vgl. 27_{29} Num 24_9 Ball) ist nach der Parallele vorzuziehen. Alle Anderen, Menschen und Völker, verspricht Gott so zu behandeln, wie sie sich selber zu Abraham und Israel stellen: ihren Feinden ist Jahve Feind, ihren Freunden Freund; stets will er für Israel Partei nehmen. Beispiele sind, wie Jahve um Abrahams willen Pharao und Abimelech schlug, wie er Jaqob gegen Laban half, wie er Potiphars Haus um Josephs willen segnete, wie er Moab, dessen König Israel verfluchen wollte, durch eben den Seher, den er herbeigeholt hatte, selber verfluchen liess Num 23 f. Hier spricht sich unbefangen die volkstümliche Stimmung aus, die die Propheten später so bitter bekämpft und doch selber selten ganz überwunden haben. — Die Verheissung »mit dir sollen sich alle Völker segnen« wird häufig wiederholt 18_{18} 22_{18} 26_4 28_{14}. »Sich mit jemandem segnen« (Niphal oder Hithpael) bedeutet »jemandes Namen beim Segensspruch gebrauchen«, d. h. wenn man sich etwas Gutes

[4]Da ging Abram hin, wie ihm Jahve befohlen hatte; und Lot zog mit ihm. Abram war 75 Jahre alt, als er aus Charran zog; [5]da nahm Abram Saraj, sein Weib, und Lot, seines Bruders Sohn, und alle Habe, die sie gewonnen hatten, und alle Seelen, die sie in Charran erworben hatten, so zogen sie aus, um ins Land Kanaan zu ziehen. Und sie kamen ins Land Kanaan. [6]Dann zog Abram durch das Land bis zur Stätte von Šechem (Sichem), **bis zur Orakelterebinthe.** Die Kanaanäer waren damals im Lande. [7]Da erschien Jahve dem Abram und sprach 'zu ihm': deinem Samen will ich dies Land geben. So baute er daselbst dem

---

wünscht, nichts Besseres sich wünschen können als das Schicksal des Betreffenden; vgl. Ps 72 17 Gen 48 20 Jer 4 2 und den Gegensatz Jer 29 22 Jes 65 15f. Zch 8 13 Ps 102 9. So spricht die Antike ihre Bewunderung für das Glück eines Menschen aus. Die spätere Zeit verstand das Wort in passivem Sinne »durch dich sollen gesegnet werden« von dem geistlichen Segen, der durch Israel zu allen Völkern kommen soll; so die Versionen, JSir 44 21 Gal 3 8 Act 3 25. Aber hier handelt es sich nicht um Dinge, die zur Zeit des Erzählers noch ausstehen, sondern die zu seiner Zeit erfüllt sind (anders denkt darüber das Judentum, das in seiner elenden Gegenwart die Väterverheissungen unmöglich erfüllt sehen konnte vgl. Zch 8 13); ferner ist der Gedanke, dass die Jahvereligion auf alle Völker übergehen soll, so weit wir wissen, viel späterer Herkunft (Jes 19); schliesslich würde dieser universale geistliche Ausblick 3b in starkem Kontrast zu dem naiven volkstümlichen Partikularismus 3a stehen. Die spätere Zeit hat in viele Stellen der Genesis und besonders in die Verheissungen die damaligen apokalyptischen Anschauungen und Spekulationen eingetragen; so beim »Protevangelium«; so setzen die Späteren an die Stelle Kanaans, des Landes, das Abraham verheissen wird, die Herrschaft über die Welt Rom 4 13; in Gen 15 las man hinein, Abraham sei von Gott das Ende der Welt IV Esr 3 14 und das himmlische Jerusalem Ap Bar 4 4 gezeigt worden; vgl. weiter Gal 3 16 Hbr 11 10. 13 u. a. m. Nach unserer Erklärung ist also 3b sachlich identisch mit 2b. — Die Sage stammt nach dem Obigen aus einer Glanzzeit Israels: Israel erscheint sich selber als ein sehr zahlreiches Volk, von Gott gesegnet und beschützt, hochberühmt und gepriesen unter den Völkern. Auf sein Renommé unter den Völkern hat das ehrliebende Israel immer einen sehr hohen, oft zu hohen Wert gelegt. — **4**a. — — — **6—8** Auswanderung Abrahams und erste Wohnsitze in Kanaan. Ganz ähnlich ist die Tradition von Jaqob, der gleichfalls aus Aram über Sichem nach Bethel gezogen ist. — **4**a Dass Lot Abraham begleitet hat, wird zur Vorbereitung der folgenden Erzählungen von Lot 13 5ff. 19 erzählt, die also von derselben Hand stammen, vgl. oben S. 141 und das Folgende. Von Lot muss J bereits gesprochen haben. Über die Art seiner Verwandtschaft mit Abraham erfahren wir aus J nichts, weil uns der Stammbaum Abrahams in J nur ganz bruchstückweise erhalten ist. Ursprünglich ist »Lot« vielleicht Ahnherr eines horitischen Stammes vgl. den Namen Lotan 36 29. — **6. 7** In eine unbekannte Ferne ist Abraham ausgezogen 4a; er hat den Boden Kanaans betreten, nicht wissend, dass dies das Land sei, das Gott gemeint habe (hier die Lücke); er ist im Lande bis Sichem gekommen 6a; nun aber erscheint ihm Gott zum zweiten Male und spricht zu ihm (אליו Sam Versionen Ball): deinem Samen will ich dies Land hier geben 7! Ein wundervolles Wort! »Abraham war ein einzelner Mann und bekam das Land zum Besitz« Ez 33 24. — Diese Zusage Gottes ist, so denkt die Sage wohl, mehr als die Verheissung 1b; denn davon, dass Abraham einst ein Land besitzen solle, war 1b noch nicht die Rede. So belohnt Gott den Glauben an seine Verheissung, indem er noch Köstlicheres schenkt, als er versprochen hatte. Vgl. zu dieser schönen Steigerung das ähnliche Motiv der Noahgeschichte 7 1ff. Die Verheissung des Landes ist ein besonders häufiger Zug 13 15 15 18 26 3 28 13 17 8 35 12; die Sagen beantworten damit die Frage, warum Kanaan Israel

Jahve, der ihm erschienen war, einen Altar. 8 Von da rückte er weiter vor aufs Gebirge hin, **östlich von Bethel** und schlug sein Zelt auf, Bethel im Westen, ha'Aj im Osten; daselbst baute er Jahve einen Altar und rief Jahve bei Namen an.

---

gehöre. — Sichem, alte Kanaanäerstadt, auf dem Gebirge Ephraim, zwischen Ebal und Garizim, erscheint oft in alten Geschichten (Gen 33 18ff. 34 35 4 48 22 Jos 24 26), muss in alter Zeit grosse Bedeutung besessen haben, auch nach den Tell-Amarna-Briefen war Sichem wohl die Metropole in Mittelkanaan vgl. Steuernagel, Isr. Stämme S. 120f.; dann Stätte des ältesten Königtums in Israel, von Abimelech erobert und zerstört Jud 9, später von Israel wieder aufgebaut, schliesslich wieder Hauptsitz der »Samaritaner«, unter den Römern Flavia Neapolis, jetzt Nâbulus; vgl. Buhl, Geographie von Palästina S. 200. — Die genaue Angabe des Ortes ist der Sage keine gleichgültige Notiz, sondern eine Hauptsache. Der Erzähler antwortet auf die Frage: weshalb die »Stätte« (מָקוֹם = heilige Stätte wie 22 3f. 28 11. 19 II Reg 5 11 Jer 7 12, ebenso ὁ τόπος III Mak 1 9) heilig sei, oder konkret: weshalb unter dem Baume dieser Stätte ein Altar stehe. Die Antwort lautet: weil Jahve unter diesem Baum dem Abraham erschienen ist; daran hat Abraham erkannt, dass Jahve hier zu erscheinen liebe, und ihm darum diesen Altar aufgestellt. Dieser Abraham-Altar ist also der gegenwärtig dort stehende, der Sage wohlbekannte Altar. Gewidmet ist er »dem Jahve, der ihm erschienen war«, also nicht Jahve überhaupt, sondern diesem besonderen Jahve; zu dieser leise anklingenden Differenzierung vgl. 16 13 35 1. Interessant ist, dass die Sage den Baum für älter hält als Abraham; so uralt erschien er ihr. — Der Baum heisst אֵלוֹן מוֹרֶה. Ein מוֹרֶה ist ein אִישׁ אֱלֹהִים, Gottesmann, der sich darauf versteht, Orakel zu geben; auch die orakelgebende Gottheit selbst kann so heissen Jes 30 20. Solche Orakel wurden im alten Israel vielfach in privaten und öffentlichen Nöten gefordert (Beispiele Gen 25 22f. I Sam 9 6ff. Num 5 11ff. Ex 22 8 Jon 1 7 u. a. m.); es gab vielerlei Arten, wie man Orakel von Gott erlangen konnte. So dürfen wir wohl den Namen des Baumes als »Orakelterebinthe« deuten und annehmen, dass man dem Baume Orakel zu entlocken wusste; eine bekannte religionsgeschichtliche Parallele sind die Eichen von Dodona. Dieser Baum ist wohl derselbe, der in der Abimelechgeschichte als אֵלוֹן מְעוֹנְנִים Jud 9 37 vorkommt; er war damals ein kanaanäisches Heiligtum und schon damals eine Stätte »der Zauberer«. אֵלוֹן מְעוֹנְנִים wird — so dürfen wir wohl annehmen — der kanaanäische Name gewesen sein, wofür die Israeliten אֵלוֹן מוֹרֶה sagten. Unter dem Namen אֵלוֹן מוֹרֶה (so, Sing. LXX Sam) erscheint der Baum wieder Dtn 11 30; der Hebr. hat an dieser Stelle den Plural: in späterer Zeit hatte also der Baum Samen bekommen. Nach Dtn 11 30 stand er bei dem »Gilgal« d. h. einem »Steinkreise« (vgl. Benzinger, Archäologie S. 57f.); Gilgal gegenwärtig Ǧulêǧîl (vgl. Buhl, Palästina S. 202f.). Mit diesem Baum ist wohl der Jud 9 6 genannte אֵלוֹן מֻצָּב identisch; darnach stand am Baum ein heiliger Stein: מֻצָּב = מַצֵּבָה; die israelitische Sage erzählt, dass Josua diesen Stein »im Heiligtum Jahves« errichtet habe Jos 24 26; nach anderer Tradition stammt er von Jaqob Gen 33 20 (vgl. zur Stelle), der hier auch Gottesbilder vergraben haben soll 35 4. — Die spätere Zeit hat die heiligen Bäume verpönt Jes 1 29 Dtn 12 u. a., als kanaanäische Stätten, was sie — wie man am Beispiele des Sichembaumes besonders deutlich sehen kann — ja auch in der Tat ursprünglich gewesen sind. Die Sagen, die diese Bäume verherrlichen, sind demnach älter als die Prophetie, anderseits in Israel jünger als die Einwanderung. — **8** Warum bleibt Abraham nicht in Sichem, sondern zieht nun noch weiter? Hiefür bringt die Sage keinen inneren Grund. Der äussere Grund aber, der die Sage zwang, so zu erzählen, war der, dass die Tradition Abrahams Namen mit mehreren Orten in Verbindung brachte; also musste der Ahnherr von Sichem weiter gezogen sein, um auch die anderen Stätten zu gründen. — Die Sage stellt sich hier Abraham als Nomaden vor (deutlicher ist das Nomadentum Abrahams bei Jb vgl. oben S. 143): doch ein letzter Rest historischer Erinnerung, denn so ist

Israel einst gewesen; speziell als Nomaden, der durch das Kulturland zieht: so zogen in historischer Zeit die Qeniter in Kanaan umher. — Die neue Stätte, die er stiftet, ist zwischen den alten kanaanäischen Städten Bethel und ha'Aj gelegen, also südlich von Sichem; Abraham behielt also die Wanderrichtung von Norden nach Süden bei. Über die Lage von ha'Aj vgl. Buhl, Palästina S. 177. Diese Stätte zwischen Bethel und ha'Aj scheint die heilige Stätte von Bethel zu sein, die also ausserhalb der Stadt, östlich davon lag; die Stätte ist ein berühmtes Wallfahrtsheiligtum. Eine andere, bei weitem konkretere Tradition leitet das Heiligtum von Jaqob ab 28 10ff. 35 1ff. JE; beide Varianten schliessen sich aus; was auch daran deutlich ist, dass Jaqob die Heiligkeit des Ortes erst entdeckt. Die konkretere Jaqob-Tradition scheint auch die ältere zu sein; Abrahams Name ist also vielleicht erst nachträglich auf Bethel übertragen worden. Weiteres über Bethel zu Gen 28 10ff. — Daselbst »rief er den Namen Jahves an«; das Wort ist Terminus von der Gottesverehrung vgl. zu 4 26.

---

18. Abraham in Ägypten in 12 9—13 4 J^b.

[9] Dann zog Abram immer weiter nach dem Negeb.

Abraham in Ägypten in 12 9—13 4 J^b. Litterarkritik: J wegen יהוה 17, כָּבֵד (von Plagen) 10, נָא 11. 13, מַה־זֹּאת 18. — Die Erzählung zerfällt deutlich in zwei Teile, 1) das Mittelstück, Abrahams Erlebnisse in Ägypten 12 10—20 13 1, 2) die Einleitung und den Schluss 12 9 13 2—4, wonach Abraham von Bethel zum Negeb und vom Negeb nach Bethel zurück zieht. Das Mittelstück ist eine alte, höchst farbige Sage; der Rahmen dagegen ist seiner Art nach späterer Herkunft: er bringt (mit Ausnahme von 13 2, worüber im folgenden) keinerlei neue positive Angaben und hat nur den Zweck, die Geschichte von Abraham in Ägypten an dieser Stelle einzuordnen. — Dass die Geschichte in diesen Zusammenhang von J ursprünglich nicht gehört (Wellhausen, Composition S. 24f.), beweist folgendes: 1) J beabsichtigt, die Reise Abrahams von Ḥarran bis zu seinem Sitz in Ḥebron zu erzählen; die Zwischenstationen Sichem Bethel sind wohlüberlegt; sie liegen auf der direkten Reiseroute. Die Reise nach Ägypten ist also ein störender Exkurs; hätte der ursprüngliche Erzähler sie gekannt und aufnehmen wollen, so würde er sie hinter den Zug nach Ḥebron gestellt haben. 2) In der folgenden Geschichte wird erzählt, dass Abraham und Loṭ in Bethel sich nach rechts und links trennen: Loṭ zieht dann in die Jordanau, nach SO (links), Abraham nach Ḥebron SW (rechts); die Geschichte setzt also voraus, dass ihre allgemeine Marschroute von N nach S ging. Demnach können sie nicht unmittelbar vorher in Ägypten gewesen sein. 3) Die Sage von Abraham in Ägypten erwähnt in ihrem Grundstock Loṭ nicht (וְלוֹט עִמּוֹ 13 1 ist Zusatz), der nach dem in J Vorhergehenden und Folgenden mit Abraham gezogen ist. Demnach stammt die Erzählung nicht aus dem Hauptfaden von J (J^a), aber aus verwandter Quelle (J^b) und ist von einem R^J hier eingearbeitet. Der Abschnitt ist also weder eine spätere »Wucherung« (Wellhausen), sondern trägt vielmehr (vgl. das Folgende) alle Zeichen sehr alter Sage; noch ist er aus J »disloziert« (Dillmann, Holzinger): dass er einst im Hauptfaden von J an anderer Stelle gestanden habe, ist durch nichts zu beweisen. R^J hat die Erzählung an diese Stelle, vor die Bethelsage, eingesetzt, weil er aus unserer Sage den Reichtum Abrahams erklären konnte, den die Bethelsage voraussetzt. Eigentum des R ist 12 9 13 3. 4. Dagegen gehört 13 1 nach den Varianten, die im Negeb spielen, zur alten Sage (Holzinger). 13 2 ist der Einleitung zur folgenden Bethelgeschichte entnommen.

Dieselbe Sage wird nochmals von Abraham in G^e rar 20 E und von Isaaq in G^e rar 26 J^r erzählt, muss also sehr beliebt gewesen sein.

9 Überleitung des Red. — Zur Konstruktion § 113 s. — Der Negeb, der südlichste Teil Kanaans, südlich vom Gebirge Juda, eine wasserlose Hochebene, meist Weide-

**10 Nun kam eine Hungersnot ins Land; so dass Abram nach
Ägypten hinab musste, um dort eine Weile zu bleiben; denn die
Hungersnot lag schwer auf dem Lande. 11 Als er nun im Begriff stand,
in Ägypten einzuziehen, sprach er zu seinem Weibe Saraj: ich weiss
sehr wohl, dass du ein schönes Weib bist; 12 wenn dich nun die
Ägypter sehen und dabei denken, du seist mein Weib, so werden sie**

---

land. — **10—20** Die Sage von Abraham in Ägypten. **10** Die Veranlassung des Zuges nach Ägypten ist aus den Zuständen der ägyptischen Grenzländer wohl verständlich. Ägypten, das reiche Kornland, das Land der Genüsse und der Kultur, ist die Sehnsucht seiner barbarischen Nachbarn. So sind die Hyksos nach Ägypten gekommen, seit ihrer Zeit ist Ägypten von kanaanäischen Elementen ganz überschwemmt. Besonders sucht man in Zeiten der Hungersnot Korn oder gar Zuflucht in Ägypten, dessen Fruchtbarkeit nicht wie Kanaaan vom Regen, sondern allein vom Nil abhängig ist, so dass es also Reichtum haben kann in Jahren, da ganz Kanaan unter Miswachs seufzt; man vergleiche den Zug der Söhne Jaqobs nach Ägypten und das berühmte Bild von Benihassan Riehm HW 288/9, wo 37 'Amu (Kanaanäer) in Ägypten Zuflucht suchen. Vgl. Ed. Meyer Gesch. des Altertums I § 43. 98. 109. — Von den Bergen Kanaans zieht man nach Ägypten hinunter יָרַד, umgekehrt herauf עָלָה; in solchen Dingen wissen die Erzähler genau Bescheid. — **11—13** Abraham ist in schlimmer Lage: der Hunger zwingt ihn, nach Ägypten zu gehen; hier aber ist er ein גֵּר (Metöke) ohne Schutz und Recht. Er muss fürchten, um seines schönen Weibes willen getötet zu werden. In dieser Zwickmühle findet er einen höchst einfachen und wirksamen Ausweg; er denkt so: eine schöne Frau zu haben ist in Ägypten gefährlich; wer sie besitzen will, muss ihren Mann töten; aber eine schöne Schwester kann man vom Bruder in Güte gewinnen; da mag es ihrem Bruder noch »gut gehen«: er kann für sie reiche Geschenke erhalten. Also giebt er sein Weib als seine Schwester aus. — Die Sage verherrlicht hiermit die Schönheit der Stammmutter. Der Israelit ist überzeugt, dass hebräische Weiber schöner sind denn andere Frauen. Dabei setzt der Erzähler voraus, dass Sara damals noch ein junges Weib war, das die Ägypter begehren mussten; nach P war Sara damals mindestens 65 Jahre alt. Zugleich preist die Sage Sara als ein treues Weib, die — wie ein rechtes Weib soll — selbst ihre Ehre darangiebt, um das Leben ihres Herrn zu schützen. »Wer mag dies Volk verachten, das solche Weiber hat?« Jdt 10_{19}. — Besonders aber preist die Sage die Klugheit Abrahams, der die Gefahr vorausgesehen hat, ehe sie da war, und der das rechte Mittel gewusst hat, ihr zu begegnen. Solche Geschichten von der Klugheit der Väter erzählen die alten Sagen nicht selten; so von der Klugheit Noahs 8_{6}ff., Jaqobs, der Esau und Laban betrügt, Josephs 47_{13}ff. 46_{31}ff. Aus den Erzählungen der späteren Zeit vergleiche man die List des David I Sam 21_{3}ff. $_{13}$ff., der Michal I Sam 19_{13}ff., des Absalom II Sam 13_{23}ff., des Amnon II Sam 13_{1}ff., Joabs II Sam 14 u. s. w. »Es ist nicht gut, einen Mann von ihnen übrig zu lassen, die, wenn man sie liesse, die ganze Erde überlisten könnten« Jdt 10_{19}. — Das alte Israel denkt dabei über die Lüge bei weitem milder als wir; wenn mit der Lüge nicht eine besonders schändliche Absicht verbunden ist, dann findet der alte Israelit nichts Unehrenhaftes dabei; greift doch ein Prophet wie Jeremia 38_{24}ff. zur Notlüge; scheut man sich doch nicht, selbst von Jahve zu sagen, er könne Lügen-Geister aussenden I Reg 22_{19}ff. (Doch lässt sich eine spätere Verfeinerung des sittlichen Urteils spüren vgl. zu 20_{12}.) Die Notlüge des Abraham hat also das älteste Israel ihm sicherlich nicht übel genommen; wie soll ein armer גֵּר in fremdem Lande sich auch sonst durchhelfen? Dass er aber so ausserordentlich gut gelogen und aus der Not noch eine Tugend gemacht hat, darüber frohlockt der Erzähler im stillen und erkennt in den klugen Praktiken seines Vorfahren in heller Freude sich selber wieder. — Mehr als diese Notlüge misfällt uns, dass Abraham dabei die Ehre seines

mich töten, dich freilich am Leben lassen. [13]Sage lieber, du seist meine Schwester; dass es mir um deinetwillen wohl ergehe, und ich deinethalben am Leben bleibe. — [14]Als Abram dann in Ägypten einzog, sahen die Ägypter, dass sein Weib sehr schön sei; [15]und als die Grossen Pharaos sie sahen, rühmten sie Saraj auch vor Pharao; da ward das Weib in Pharaos Haus geholt. [16]Dem Abram aber tat er wohl um ihretwillen: er bekam Schafe, Rinder und Esel, Knechte und Mägde, Eselinnen und Kameele. — [17]Jahve aber schlug den Pharao mit schweren Plagen und sein Haus **der Saraj, des Weibes Abrams wegen.**

Weibes preisgiebt. Anders aber empfindet der alte Israelit, der die ritterliche Verpflichtung, sein Weib oder seine Töchter bis in den Tod zu schützen, nicht kennt vgl. Gen 19 8 Jud 19 25. Dieser — wie wir denken — Mangel an Ehrgefühl erklärt sich in Israel aus einer niedrigen Schätzung des Weibes: das Weib ist weniger als der Mann; das Leben des Mannes gilt mehr als die Ehre des Weibes. Am wenigsten gefällt uns schliesslich, dass Abraham für sein Weib sogar noch Geschenke nimmt; auch das alte Israel hat hierin später feiner empfunden, vgl. zu 20. 26, und vgl. den Edelsinn Abrahams nach der jüdischen Legende 14 22ff. — Die herkömmliche Exegese trägt in die Erklärung dieser naiven Sage die Grundsätze christlicher Sittlichkeit ein; so Delitzsch, Dillmann, am stärksten Holzinger, der von der »schmählichen, selbstsüchtigen Feigheit« Abrahams und von seinem »schmutzigen Handel« redet. — **13** אֲחֹתִי אָתְּ ohne Konjunktion § 157 a. — »Um deinetwillen«, »deinethalben«: Abraham macht Sara klar, dass sie etwas für ihn tun könne, dass er ihr etwas zu verdanken haben werde: das sind Gedanken, denen die gute Ehefrau nicht widerstehen kann. — **14—16** Es geschieht nun ganz, wie Abraham gedacht hatte; daher die Wiederholung der Worte. Ja noch mehr; Pharao selbst lässt sie sich holen; dies zum Preise der Schönheit der Ahnfrau. — Die Schilderung des Verhaltens Pharaos ist sehr naturwahr: so handeln orientalische Könige; die schönen Frauen ihres Landes, deren sie habhaft werden können, kommen in ihren Harem. Und die Höflinge spielen dabei die Kuppler. Ebers erzählt eine ähnliche Geschichte aus Ägypten (Ägypten und die Bücher Mosis S. 262 f.). »Echt ägyptisch« also mag die Sage sein, spezifisch ägyptisch aber ist sie nicht. — Die Geschenke Pharaos können zugleich als Kaufpreis des Weibes betrachtet werden. — Unter diesen Geschenken befanden sich keine Pferde; nicht darum, weil die Sage noch weiss, dass das damalige Ägypten keine Pferde besessen habe (Ebers S. 265 f.), denn auch sonst werden Pferde nie im Besitz der Patriarchen erwähnt 24 35 32 15f. vgl. Job 1 3 42 12; die damaligen Nomaden haben keine Pferde. Wie wenig die Sage in Ägypten Bescheid weiss, ist daran deutlich, dass sie Kameele in Ägypten voraussetzt (wie Ex 9 3), die erst in griechischer Zeit dort heimisch geworden sind. Auch hat diese Sage nur blasse Vorstellungen von Ägypten: sie kennt weder den Namen des Pharao noch den seiner Hauptstadt. — Die Aufzählung der Sklaven mitten zwischen den Tieren (auch 24 35 30 43) zeigt die antike Schätzung der Sklaven als eines Teils des Besitzes; hierin unterscheidet sich Israel von anderen antiken Völkern eben nicht. — Die Reihenfolge steigt wohl von dem Billigen zu dem Wertvolleren auf; demnach wäre ein Sklave weniger wert gewesen als ein Esel oder Kameel (Holzinger). Sam עבדים ושפחות וחמרים ואתנות (Ball). — **17—20** So ist es Abraham bisher gut gegangen; Sara aber um so schlechter; sie ist in der grössten Gefahr, im Harem Pharaos zu verschwinden. Dies aber wäre ein grosser Schimpf für eine israelitische »bemannte« Frau, die keinem anderen Manne gehören soll (nicht für eine Jungfrau). Der Gedanke, dass die Verheissung so in Gefahr gehe, unerfüllt zu bleiben, den man hier gewöhnlich findet (so Delitzsch), ist nicht der Sage selbst, sondern dem ganzen Zusammenhang der Abrahamgeschichten entnommen, ist also wohl nicht die ursprüngliche Meinung. — So

— — — [18]Da liess Pharao Abram rufen und sprach: was hast du mir
da angetan! warum hast du mir nicht gesagt, dass sie dein Weib ist?
[19]Warum hast du behauptet, sie sei deine Schwester; so dass ich sie
mir zum Weibe genommen habe. Nun, hier hast du dein Weib! nimm
es und geh! — [20]Dann bestellte Pharao seinethalben Leute; die mussten
ihn geleiten samt seinem Weibe und seiner ganzen Habe. 13 **[1]So zog**
Abram aus Ägypten samt seinem Weibe und seiner ganzen Habe, —
auch Lot war bei ihm, — in den Negeb.

---

schreitet denn Jahve ein und verhilft Abraham wieder zu seinem Weibe. — Die Sage verschweigt nachher nicht die Vorwürfe, die Pharao Abraham gemacht hat 18f.; sie stellt also das relative Recht Pharaos unbefangen dar; ähnlich 26$_{10}$, noch deutlicher 20$_{9}$ff. Diese unbefangene Schilderung der Fremden und der Gegner der Väter, besonders Esaus, ist ein Ehrentitel der Vätersage. Anderseits erzählt sie, dass Pharao, der eigentlich am Ehebruch unschuldig ist, von Gott geschlagen wird und schliesslich Abraham gegenüber den Kürzeren zieht; noch verletzender für unser Gefühl erzählt die Variante 20$_{7}$. Hier spricht sich volkstümliche religiöse Stimmung höchst naiv aus: die Gegner Israels mögen Recht oder Unrecht haben, schlecht geht es ihnen auf jeden Fall; denn Jahve ist nun einmal Israels Gott. Das muss Pharao büssen. Solche Sagen lehren uns die von den Propheten so heftig bekämpfte religiöse Stimmung des Volkes verstehen. — וְאֶת־בֵּיתוֹ 17, nachklappend, scheint aus der Variante 20$_{17}$ hier eingetragen zu sein (Kautzsch-Socin A. 55). — Dass Pharao aus den Plagen erkennt, dass er eine Sünde getan hat, ist natürlich; das ist der ständige Schluss in der Antike; aber wodurch erfährt er, dass er diese Sünde gerade an Sara getan hat, und dass Sara das Weib, nicht die Schwester Abrahams ist? Die Varianten geben auf diese Frage Antwort; 20$_{3}$ff.: durch eine Offenbarung Gottes; 26$_{8}$: durch einen Zufall. Auch unsere Variante muss notwendiger Weise ursprünglich diese Frage beantwortet haben; gute alte Erzählungen lassen so wichtige Fragen nicht offen. Wir konstatieren also hier eine Lücke. Ursprünglich — so dürfen wir vermuten — wird Pharao seine Weisen und Zauberer gefragt haben vgl. die ganz ähnlichen Fälle I Sam 6 Jon 1$_{7}$ff., ferner Gen 41$_{8}$ Ex 7$_{11}$ u. a. Das älteste Israel glaubt unbefangen, dass auch die Völker ihre Götter und ihre Orakel haben. Die spätere Zeit aber nahm daran Anstoss, im Pentateuch sind die »Schriftkundigen und Weisen« Ägyptens nur an solchen Stellen stehen geblieben, wo sie nichts wissen Gen 41$_{8}$ oder letztlich doch mit Jahves Organen nicht konkurrieren können (so in der Exodusgeschichte); dagegen hier, wo sie die Wahrheit verkünden, ausgemerzt worden. Oder ist die Lücke eingetreten, weil darin ausdrücklich gesagt war, dass Sara nicht Abrahams Schwester sei: was dann mit 20$_{12}$ kollidierte? — »Nimm sie, geh« 19 sehr kurz. Pharao wird grob. — Auf die Vorwürfe Pharaos erwidert Abraham kein Wort; der Erzähler stellt damit dar, dass Pharao eigentlich im Recht sei. Überdies ist es für den Gang der Erzählung völlig gleichgültig, was Abraham auch gesagt haben möge. — Die Gedanken Abrahams bei seiner »Entlassung« stellt der Erzähler nicht dar: dies ist der alte Sagenstil vgl. die Einleitung; wir merken aber dem Erzähler an, was das für Gedanken gewesen sind. Denn dass Pharao Abraham über die Grenze bringen lässt, ist der Sage keineswegs schimpflich, sondern vielmehr ein Preis Abrahams: Pharao hat erfahren, ein wie gefährlicher Mann Abraham ist. Darum sorgt er dafür, dass ihm weiter kein Unrecht geschieht (עָלָיו 20 ihm zum Schutze), und bringt ihn mit Sack und Pack über die Grenze; vgl. die Bitte der Gadarener Mk 5$_{17}$. Er wagt es auch nicht, ihm die Geschenke abzunehmen. Bei den letzten Worten: »und seine ganze Habe«, die mit Absicht an den Schluss gestellt sind und 13$_{1}$ wiederholt werden, schmunzelt der Erzähler über das ganze Gesicht. — **13, 1** Schluss der Sage. Abraham kehrt zum Negeb zurück. Die Sage setzt voraus, dass er von dort auch gekommen war, und dass dort sein ständiger Auf-

[2]Abram war sehr reich an Herden, Silber und Gold. **[3]Dann zog er nach den Stationen vom Negeb bis nach Bethel, an die Stätte, da sein Zelt am Anfang gestanden hatte, zwischen Bethel und ha'Aj, [4]an die Stätte des Altars, den er vordem dort aufgebaut hatte; daselbst rief Abram Jahve bei Namen an.**

---

enthalt war. — Hier müsste man eigentlich eine Notiz darüber erwarten, dass die Hungersnot 12 10 jetzt auch vorüber gewesen sei. Die Sage aber kümmert sich darum nicht; sie braucht die Hungersnot als Motiv der Hinreise, zur Erklärung der Rückreise hat sie das Motiv 12 19b. Dabei lässt sie es bewenden. — וְלוֹט עִמּוֹ ist Glosse; hier erinnert sich der Red. wieder des Lot, den er im Vorhergehenden vergessen hat. — 2—4 Überleitung zur folgenden Geschichte; Rückkehr Abrahams nach Bethel. Der Verfasser (R) weiss nichts weiteres zu berichten, als was er aus 12 8 entnommen hat. Nur v. 2 ist andersartig: Beginn der Erzählung von Abrahams und Lots Trennung. — 2 Über den Art. in בַּמִּקְנֶה u. s. w. vgl. § 126m. —

Allgemeines über die Sage von Abraham in Ägypten.

Die Sage antwortet nicht auf eine bestimmte Frage, ist also nicht ätiologischer Art, sie scheint auch nicht historische Ereignisse wiederzuspiegeln, wenngleich natürlich die Farben aus den Zuständen der ägyptisch-kanaanäischen Grenze entlehnt sind. In einigen grossen Zügen stimmt die Sage mit der Exodusgeschichte überein: der Zug nach Ägypten, einer Hungersnot wegen, eine Not in Ägypten, glückliche Rettung, wobei die Ägypter »Plagen« erleiden und Israel sich bereichert vgl. Reuss AT III S. 236 A. 5 und neuerdings Steuernagel, Israelitische Stämme 1901 S. 100. Doch ist nicht anzunehmen, dass die Abrahamsage dieselben historischen Ereignisse im Auge habe; dergl. Ein- und Auszüge werden in Ägypten vielfach stattgefunden haben. Weiteres über den historischen Hintergrund zu 20. — Als Ganzes wird die Sage in hebräischer Tradition »novellistischen« Ursprungs und nachträglich auf die Urväter übertragen sein. —

Die Sage verherrlicht die Klugheit des Vaters, die Schönheit und Selbstaufopferung der Mutter und besonders die treue Hülfe Jahves. Es macht dem Erzähler Vergnügen, von einer schlimmen Gefahr zu erzählen, in die die Stammmutter geraten war; aber nachdem er seine Zuhörer ordentlich geängstigt hat, erzählt er mit Freuden weiter, wie Jahve zur rechten Zeit eingriff und Abraham schliesslich Ägypten verliess, gefürchtet als ein Gottesmann, samt seinem Weibe und reicher Habe.

Die Sage ist ausgezeichnet durch die klare Anordnung der Begebenheiten, von denen jede immer aus der vorhergehenden folgt, vgl. die Einleitung. Zugleich zeichnet sich die Sage durch Knappheit aus: so wird nicht gesagt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Sara nach Abrahams Wunsch gehandelt und sich als seine Schwester ausgegeben hat; was Abraham bei seiner Entlassung gedacht habe u. a.

Für den religiösen Geist der Sage ist charakteristisch, dass die Vorzüge der Eltern und die Treue Gottes neben einander gerühmt werden; beides stört sich nach antikem Empfinden durchaus nicht. Für die sittliche Haltung der Sage ist bezeichnend, dass die Lüge Abrahams in keiner Weise als Unrecht empfunden wird. Auch im Geschlechtlichen ist die alte Sage nicht eben feinfühlig; zwar sagt sie nicht ausdrücklich, was mit Sara im Harem Pharaos geschehen sei — dies mit deutlichen Worten zu sagen, würde auch ihr als allzuderb erscheinen —, aber wir wissen doch, was im Harem zu geschehen pflegt. In alledem ist die Erzählung das Muster einer antiken hebräischen Sage. Weiteres zu cap. 20.

Die heitere, ja geradezu schwankhafte Stimmung, die am Schluss der Sage ursprünglich hervortritt, ist gegenwärtig, durch die Verbindung mit ernsten Geschichten, besonders mit der frommen Auszugssage stark gedämpft.

---

19. Die Trennung Abrahams und Lots in 13 2. 5—18 J_a.

[2]Abram war sehr reich an Herden, Silber und Gold; [5]aber auch Lot, der mit Abram zog, hatte Schafe, Rinder und Zelte. [6]Aber das Land ertrug sie nicht, daß sie beisammen bleiben konnten; denn ihre Habe war groß; daher konnten sie nicht beisammen bleiben. [7]So kam es zum Zank zwischen den Hirten der Herden Abrams und den Hirten der Herden Lots. Damals wohnten die Kanaanäer und Perizzaeer im Lande. — [8]Da sprach Abram zu Lot: es möge doch kein Gezänke sein zwischen mir und dir, zwischen meinen und deinen Hirten; wir sind ja Brüder! — [9]Steht dir nicht das ganze Land offen? Trenne dich lieber von mir! Willst du zur Linken, so gehe ich zur Rechten; willst du aber zur Rechten, so gehe ich zur Linken. [10]Da hob Lot seine Augen auf und sah, dass der

---

Die Trennung Abrahams und Lots in 13 2. 5—18 J^a. Quellenkritik. Die Erzählung ist die Fortsetzung der Sage von Abrahams und Lots Wanderung von Harran nach Bethel 12 1—8 und zugleich die Einleitung zu dem Besuch der drei Männer bei Abraham 18 und bei Lot 19 vgl. die »Komposition der Abrahamgeschichten« S. 141, und stammt also aus dem Abraham-Lot-Sagenkranz in J^a. Charakteristische Kennzeichen des J sind יהוה 10. 13. 18 und die Erinnerung an den Wasserreichtum des Paradieses 10. — Über 14—17 vgl. unten.

2. 5. 7a bilden einen Zusammenhang: so lange Abraham und Lot nicht allzureich waren, konnten sich ihre Hirten leicht vertragen; als aber ihr Vermögen wuchs, kam es zu Streitigkeiten zwischen den Hirten über Brunnen und Weideplätze. — Die hebräische Sage erzählt gern, dass die Väter so reich gewesen sind; ähnliches auch sonst von Abraham 24, Isaaq 26 und Jaqob 32 11. Auch leuchten, wenn auch durch die Form der Familiengeschichte, Völkerverhältnisse durch: Vermehrung der Herden (und der Volkszahl) zwingt Nomadenvölker zur Trennung. »Wenn Abram und Lot nur Individuen gewesen wären mit Familie und Gesinde, so wäre Raum genug für beide gewesen«, Reuss. — Streitigkeiten, wie sie 7a gedacht werden, spielen im Leben der Nomaden eine grosse Rolle; dasselbe Motiv in der Geschichte von Gerar 26 20ff. 21 25. — Zur Form אֹהָלִים vgl. § 93r; אֹהֶל heisst das Zelt samt seinen Insassen, wie בַּיִת das Haus samt den Hausbewohnern. — **3. 4** gehören zu J^r vgl. die vorhergehende Geschichte. — **6** ist die Variante von P; auch 6bβ »so konnten sie nicht beisammen bleiben« ist (gegen Kautzsch-Socin) nicht zu J zu rechnen, da es Vers 7 vorgreift: der alte Erzähler nimmt sich selber seine Pointe nicht in dieser Weise weg. — **7b** ist wohl wie 12 6b Glosse und steht an falscher Stelle: es wäre hinter 5 zu erwarten. — »Der Perizzaeer«, auch 34 30 Jud 1 4 neben dem Kanaanäer genannt, scheint die Bewohnerschaft der פְּרָזוֹת, der offenen Dörfer, im Gegensatz zu den Bürgern der festen Städte zu sein. — **8. 9** Der Vorschlag Abrahams. Die deutsche Sage würde hier erzählen, die Vorfahren hätten die Sache mit den Waffen, im Zweikampfe ausgemacht; die Sagen der Genesis aber stellen die Väter meist sehr unkriegerisch dar, vgl. die Einleitung. Abraham war, so erzählt die Sage, höchst friedfertig und edelmütig: er findet es hässlich und unwürdig, dass sie, Oheim und Neffe, sich um das Mein und Dein zanken; besser ist es, sich friedlich zu trennen: er ist bereit, sich ganz nach Lot zu richten, obwohl es Lots, des Jüngeren, Sache gewesen wäre, dem Älteren nachzugeben. Wenn also Lot, so denkt der Erzähler, dabei schliesslich das schlechtere Teil bekommt, so ist es seine eigene Schuld. — אַחִים 8 »Brüder« = Verwandte 14 16 u. a. — »Trenne dich« מֵעָלָי 9 »von auf mir«; der Ausdruck ist eine hebr. Feinheit: jetzt ist er »auf ihm«, d. h. er fällt ihm zur Last. — Zu den abgekürzten Bedingungszätzen 9b vgl. § 159dd; vielleicht ist הַשְׂמְאֵל und הֵימִין als inf. abs. zu punktieren, Ball. — **10. 11aαβ** Im Gegensatz zu Abraham ist Lot eigennützig. Er denkt nicht daran, Abraham das Bessere zu gönnen. Von Bethel aus, das auf einem Hügel liegt,

ganze Jordankreis überall wohlbewässert war, bevor Jahve Sodom und Gomorrha zer-
störte, wie der Jahvegarten, wie Ägyptenland, bis nach Ṣo'ar hin. 11So wählte Loṭ
für sich den ganzen Jordankreis. Dann brach Loṭ auf 'nach Osten hin'. So
trennten sie sich von einander: 12Abram blieb im Lande Kanaan, und Lot wohnte
in den Städten des Gaues. Und er wanderte bis nach Sodom. 13Aber die
Leute von Sodom waren arge Sünder und Frevler gegen Jahve. — **14Jahve aber
hatte zu Abram gesprochen, als sich Loṭ von ihm getrennt hatte: hebe deine
Augen auf und blicke von der Stätte, da du stehst, nach Norden und Süden,**

halten beide Umschau nach Süden zu: da sieht man nach Westen hin die braunen Berge Judaeas, nach Osten in den grünen Jordankreis. — Der »Jordankreis« ist nach dem Zusammenhange das Jordanthal östlich und südlich von Bethel, also »das Thal von Jericho bis Ṣo'ar« Dtn 34 3; damals war dies Thal, so denkt der Erzähler, noch viel herrlicher als gegenwärtig; denn damals — dies ist deutlich die Voraussetzung des Erzählers — gab es noch kein totes Meer, das den »Jordankreis« jetzt seinem grössten Teile nach bedeckt. Die Sage stellt sich den Jordangau in seinem damaligen Zustande so herrlich vor, wie es die Landschaften bei Jericho (vgl. Buhl, Palästina S. 39) und bei 'Engedi, nach ihrer Meinung die letzten Überreste des früheren Jordangaus, zu ihrer Zeit waren. So wählt sich Loṭ also den wundervollen Jordangau; und Abraham muss sich mit dem schlechteren Lande begnügen. — Ṣo'ar ist, von Bethel ab genommen, der äusserste Punkt des Jordangaues (im Süden), vgl. Buhl, Palästina S. 271; בֹּאֲכָה צֹעַר 10 ist also mit כֻלָּה zusammenzunehmen. Die vielen dazwischenstehenden Näherbestimmungen sind also sehr auffällig. Ferner ist der Hinweis auf die spätere Vernichtung Sodoms und Gomorrhas, am schönen alten Sagenstil gemessen, künstlerisch tadelnswert; dies zukünftige Schicksal des Gaues kennt Loṭ an dieser Stelle der Erzählung noch nicht, und auch der Hörer soll es hier noch nicht wissen vgl. Holzinger und das Folgende. Dieser Hinweis auf Sodoms Zerstörung war ursprünglich um so weniger nötig, als diese Erzählung ursprünglich in kurzem folgen sollte; er schien aber in späterer Zeit nötig zu sein, als die Bethelsage von der Sodomgeschichte durch das dazwischen Eingedrungene weit entfernt war. Ebenso ist כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם neben כְּגַן־יהוה unnötig und schwach. Der ursprüngliche Schriftsteller wird also כִּי כֻלָּה מַשְׁקֶה כְּגַן־יהוה בֹּאֲכָה צֹעַר geschrieben haben. Peš צֹעַן, vgl. König, fünf neue arabische Landschaftsnamen S. 29. — Das Paradies, das nach Gen 2 10—14 die vier Hauptströme der Welt durchfliessen, gilt als das Ideal einer reichbewässerten, herrlichen Landschaft. — Hinter 11aβ scheint ein Sätzchen zu fehlen: »Abraham aber musste im Westen bleiben«, die Worte sind wohl ausgelassen, weil gleich darauf aus P ein ähnlicher Satz folgte vgl. Kautzsch-Socin A. 58. — **11aγ. 12bβ. 13. 18** Aufbruch und Endstation von Abraham und Loṭ. — מִקֶּדֶם 11 »von Osten, im Osten« ist kaum richtig; es ist wohl קֵדְמָה zu lesen. — **13** ist Vorbereitung für die folgende Sodomgeschichte; diese Darstellung, wonach Jahven die Sünde Sodoms von Anfang an wohlbekannt ist, ist eine etwas andere als die in 19, wonach die Gottheit davon erst in Sodom selbst authentisch erfährt: die alte Sodomsage hat von Gott eine weniger hohe Anschauung, als im Sagenkranze hervortritt. — **18** Der Altar ist natürlich »der Altar von Ḥebron«, der später, zur Zeit des Erzählers, dort stand. — Über die Lage von Mamre vgl. Buhl, Palästina S. 160 und vgl. zu 17. — An 18 schliesst unmittelbar 18 an.

14—17 ist nach Wellhausen (Composition S. 25 f.) ein Zusatz. Die Worte durchbrechen den Zusammenhang, der Loṭ und Abrahams Züge zusammen behandelt. Die spätere Zeit der Worte erkennt man daraus, dass eine Gottesrede mitgeteilt wird, ohne dass Jahves Erscheinung beschrieben, ja auch nur angegeben wäre vgl. oben S. 37 f.: den Späteren kommt es nicht mehr auf die Geschichte, sondern auf die Gedanken an. Besonders aber folgt der spätere Charakter dieser Verse aus 14, wonach Abraham sich nach allen Seiten das Land betrachten soll: von dem vorauszusetzenden Platze aus hat man

Osten und Westen: [15]denn alles Land, das du schaust, will ich dir und deinem Samen geben in Ewigkeit. [16]Ich will deinen Samen machen wie den Staub der Erde, so dass, wenn man den Staub der Erde zählen kann, auch dein Same gezählt werden soll! [17]Auf, ziehe im Lande umher nach seiner Länge und Breite: denn dir will ich es geben! [18]Und Abram wanderte, zog hin und blieb unter den Terebinthen von Mamre zu Ḥebron; daselbst baute er Jahve einen Altar.

---

nur eine ganz beschränkte Aussicht nach N und W; die alten Erzähler wissen im Lande Bescheid, ihre geographischen Angaben sind aus der Anschauung geschöpft; die Späteren aber schreiben in der Studierstube. Der Zweck des Einsatzes ist, den Besitz Kanaans besser zu motivieren: nach der alten Erzählung gehört Kanaan dem Abraham, weil Lot freiwillig darauf verzichtet hat. Diese profane Motivierung konnte der fromme Glossator nicht für genügend halten und fügte daher hinzu, dass Jahve nachträglich Abraham das Land ausdrücklich zugesagt habe. Ähnliche Zusätze sind 26_{3} 50_{24} 15_{7}f.; die besondere Betonung dieses Gedankens, dass Gott selber Kanaan dem Abraham geschenkt habe, erklärt sich aus einer Zeit, da der Besitz des Landes begann, für Israel zweifelhaft zu werden vgl. zu 15. Dieser Gedanke spielt daher in der späteren Litteratur eine grosse Rolle vgl. Staerk, Studien I S. 38ff. — **15** Wiederholung von 12_{7}. — **16** Das Bild vom Staube der Erde wie 22_{17} 32_{13} »der Sand am Meere« oder 15_{5} 22_{17} u. a. »die Sterne am Himmel«. — אֲשֶׁר 16 sodass § 166b. — **17** קוּם הִתְהַלֵּךְ asyndetisch § 120g. — Umherwandernd soll Abraham das Land in Besitz nehmen; dieser Zug findet sich in den alten Erzählungen nicht, sondern ist eine spätere Theorie. Nach J^a ist Abraham auch gar nicht Kreuz und Quer durch Palästina, sondern auf direktem Wege aus seiner Heimat über Sichem und Bethel nach Ḥebron gezogen (Wellhausen, Composition S. 25f.).

Allgemeines über die Sage von Abrahams und Lots Trennung zu Bethel.

Diese Sage ist nicht zu verstehen ohne die Fortsetzung 18. 19, die ursprünglich unmittelbar gefolgt haben muss, und auf die 13_{13} auch ausdrücklich hinweist. Lot, so heisst es bisher, hat sich den schönen Jordangau erwählt; nun aber fügt 19 hinzu, dass Jahve »den ganzen Jordangau« später zerstört hat 19_{25}. So ist Lots herrliches Land zu Wasser geworden. Nach Kanaan konnte er nicht mehr zurück; das hatte er verscherzt. So ist er ins »Gebirge« gezogen: sein Eigennutz ist ihm also schlecht genug bekommen. Dies ist die Pointe des Stückes, die gegenwärtig durch das Dazwischentreten anderer Sagen stark in den Hintergrund getreten ist. Demnach ist die Stimmung der Sage nicht nur die Freude an dem verträglichen, edelmütigen Ahnherrn, dem seine Grossmut ja übrigens auch zum Schluss keinen Schaden gebracht hat, sondern zugleich auch ein wenig Schadenfreude über den habgierigen Lot. Die Voraussetzung der Sage ist dabei, dass die Berge Kanaans besser sind als die Moabs. — Die Sage trägt deutlich das Lokalkolorit von Ḥebron: in Ḥebron bleibt Abraham wohnen; daselbst sitzen seine Nachkommen; Lots Söhne, Ammon und Moab, weilen »im Osten«, während sie für den Standpunkt Nordisraels im Süden wohnen.

Diese Sage unterscheidet sich charakteristisch von alten Sagen dadurch, dass sie nicht auf sich selbst steht, sondern die Sodomgeschichte so sehr voraussetzt, dass sie ohne diese gar nicht gedacht werden kann. Gerade die Pointe der Sage von Lot, dass ihm sein Eigennutz schlecht bekommt, ist nur im Zusammenhang mit der Sodomgeschichte zu verstehen; diese Sage von Lot ist daher für eine spätere Neubildung, für ein Pfropfreis auf älterem Stamm zu halten vgl. die »Komposition der Abrahamgeschichten« S. 142. Anderseits aber ist diese Sage auch nicht in die allerjüngste Zeit der Tradition zu setzen; vielmehr beachte man, dass diese Erzählung, etwa wie 29_{1-14}, ursprünglich rein profaner Natur ist. — Auch, dass dieser Sage ein historisches Ereignis zu grunde liegt,

ist schwerlich anzunehmen. Wenigstens keines, das sich auf Israel, Ammon und Moab beziehen könnte: denn Israel ist, als es Kanaan in Besitz nahm, nicht mit Ammon und Moab von Norden her gekommen, sondern es hat sich, als Ammon und Moab schon längere Zeit ihre Sitze innehatten, von Jericho her des Landes bemächtigt. — Demnach scheint die ganze Sage »novellistischen« Ursprungs zu sein.

---

20. Gottes Schwur an Abraham 15 J^b^E.

Gottes Schwur an Abraham 15 J^b^E. Quellenscheidung. Dass der Abschnitt nicht einheitlich ist, ist an manchen Spuren zu erkennen: Nach 12aα. 17 erscheint Gott am Abend, als die Sonne eben unterging; dagegen ist es schon in 5 Nacht und alle Sterne stehen am Himmel. Die zweifelnde Frage Abrahams 8 befremdet, nachdem soeben der Glaube Abrahams so sehr gerühmt worden ist 6; ebenso merkwürdig ist, dass Jahve in 7 noch einmal feierlich seinen Namen nennt, obwohl er Abraham schon in 2 bekannt gewesen ist. Die Rede Gottes 13—16 kommt zu früh, denn erst in 17 tritt Gott selber auf, auch kann das ausführliche Orakel 13—16 dem ganz kurzen 18b nicht gut vorausgehen. — Im einzelnen ist die Quellenscheidung sehr schwierig und daher häufig behandelt worden. Litteratur bei Dillmann und Holzinger.

Im ersten Teile 1—6 sind, wie es scheint, zu J rechnen: 1a (abgesehen von בַּמַּחֲזֶה) bγ (dein Lohn ist sehr gross) 2a. 3b. 4. 6. Die Verse ergeben einen straffen Zusammenhang: die Klage 2a (»geben«) antwortet auf die Verheissung 1bγ (»Lohn«); ebenso antwortet 4 auf 3b (יֹרֵשׁ); die Gottesrede 4 wird mit ähnlichen Worten eingeführt wie die von 1. — Dass dieser Zusammenhang von J stammt, beweist יהוה 1. 2. 4. 6. Soweit im wesentlichen nach Budde, Urgeschichte S. 416 A. 1.

Im zweiten Teile gehören zu J 9. 10. 12aα. b. 17. 18a. bα. Auch diese Sätze stehen in gutem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und unter einander. Jahve hat jetzt Abrahams Glauben gesehen 6; so beschliesst er, ihn zu belohnen: indem er eine weitere, herrlichere Verheissung hinzufügt und diese Verheissung in feierlicher Bundschliessung bekräftigt. »Als du sein Herz treu (נֶאֱמָן vgl. הֶאֱמִן Gen 15 6) vor dir erfandest, schlossest du mit ihm den Bund (כָּרַת בְּרִית wie Gen 15 18)«; so das Referat über Gen 15 bei Neh 9 8. Auch der Inhalt beider Verheissungen stimmt zusammen: zum Lohn für Abrahams Glauben, er werde leibliche Erben bekommen, verheisst ihm Jahve jetzt, diesen Nachkommen das Land Kanaan zu geben. Demnach schliesst sich 9f. sehr gut an 6 an. 12aα. b ist Einleitung zu 17, wie 19 15 Einleitung zu 19 23 ist. Dass auch dies Stück von J stammt, beweist יהוה 18. — Innerhalb des J gehört diese Erzählung nicht zum Sagenkranz J^a^, wo der Besitz des Landes dem Abraham in 12 7, die Geburt eines Sohnes in 18 verheissen wird; die Versuche (Wellhausen, Composition S. 24 u. a.), diese Erzählung an irgend eine Stelle des Sagenkranzes einzustellen, fallen also dahin; solche Umstellungen ganzer Stücke in sonst zusammenhängenden Quellen haben überhaupt in der Genesis bei der Art, wie unsere Quellen zusammengekommen sind, sehr selten eine Wahrscheinlichkeit für sich.

In diese Erzählung des J sind eingestellt aus E: בַּמַּחֲזֶה 1 (Gottesoffenbarungen im Traum oder Gesicht sind für E charakteristisch 21 12 22 1 46 2) 1bα. β (»ich beschirme dich« ist ‖ »ich belohne dich« 1bγ J), 3a (‖ 2a), 5 (hiernach ist es Nacht, wogegen bei J erst 17 die Sonne untergeht; die Verheissung 5 ist die Antwort auf die Klage 3a vgl. den Ausdruck זֶרַע). — Im zweiten Teile gehört 11 zu 13—16: das Zeichen von 11, das zuerst Unheil, dann Heil verkündet, wird 13—16 erläutert vgl. die Erklärung. Ein solches Opferzeichen aber trägt so antiken Charakter, dass die Verse unmöglich von einem Red. abgeleitet werden können. Anderseits kann das Orakel 13—16 in dieser Stellung (vor Jahves Auftreten 17) nicht von J herrühren. Man hat helfen wollen, indem man 13—16 hinter 18 gestellt hat (so Holzinger). Indes solche Versetzungen sind in der Genesis fast immer sehr misslich; derartige Probleme sind in der Genesis fast in allen Fällen durch Quellen-

[1]**Nach diesen Geschichten kam Jahves Wort an Abram** *im Gesicht* **also:** *fürchte dich nicht, Abram: ich bin selber dein Schild;* **dein Lohn ist**

scheidung, nicht durch Versetzung zu lösen vgl. zu 24 29f.; überdies ist an dieser Stelle ein Grund, weshalb die Umstellung vorgenommen sein sollte, nicht einzusehen. Viel näher liegt es, die Verse von E abzuleiten; dass E einen ähnlichen Bericht besessen hat, folgt schon aus dem Schlafen Abrahams 12aβ: dies Schlafen Abrahams passt nicht zu der Szene 17f., wo Gott wirklich erscheint, und ihn Abraham auch wirklich, nicht im Traume sieht; zugleich ist ein solches Schlafen beim Offenbarungsempfang charakteristisch für E. Ferner heisst es in den fraglichen Versen הָאֱמֹרִי 16: so pflegt E die vorisraelitische Bevölkerung Kanaans zu nennen. —

Red. hat in diesem Cap. J zu Grunde gelegt und, wie es scheint, vollständig übernommen. Von E dagegen hat er nur Bruchstücke gebrauchen können; die Erzählung des E scheint der des J sehr ähnlich gewesen zu sein: wie bei J zuerst eine göttliche Verheissung, dann Abrahams Klage und Gottes Trost; darauf ein Opfer, das Abraham darbringt 11, und eine weitere Zusage Gottes.

Später sind diese Stücke stark glossiert worden: Glossen sind wohl die Beschreibungen des Landes 19—21 (Budde S. 344 ff.) und wohl auch 18b$\beta\gamma$, die sich auch unter einander nicht gerade gut entsprechen; חֲשֵׁכָה 12 (Olshausen); אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה 13, was der Chronologie des P Ex 12 40 entspricht, aber mit 16 in Widerspruch steht; בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל 14, ein Ausdruck des P z. B. 12 5; auch 15, der 14 und 16 unterbricht, ist wohl Glosse vgl. בְּשֵׂיבָה טוֹבָה, Ausdruck des P z. B. 25 8 (Couard ZAW 1893 S. 156 f.). — Schliesslich sind auch 7. 8 wohl Zusatz: des Inhalts wegen, der 6 widerspricht, können sie, wie es scheint, nicht von J sein (auch die Voraussetzung, dass »Ur-Kasdim« 7 Heimat Abrahams sei, stimmt nicht zu J vgl. S. 138 f.), ebensowenig aber können sie, des Namens יהוה wegen, von E herrühren; ein Späterer, der den inneren Zusammenhang von 6 und 9f. übersehen hat, hat die Verse 7. 8 hinzugesetzt, um so einen äusseren Zusammenhang herzustellen. Man hat vermutet, dass 7f. von J herrührten: in diesem Falle müsste »aus Ur-Kasdim« 7 Zusatz, und die mit 7ff. in J beginnende Geschichte ein neues, ursprünglich nicht zum Vorhergehenden gehöriges Stück sein; gegen diese Annahme spricht indes, dass das erste Stück kaum als selbständige Geschichte für sich allein zu denken ist (dafür ist es doch zu dürftig), und dass auch E für beide Stücke Parallelen enthalten zu haben scheint. — Auch die vorgetragene Quellenscheidung ist indes, wie viele derartige in ähnlichen komplizierten Fällen, nur als ein Versuch zu betrachten, der Schwierigkeiten des Capitels Herr zu werden.

I **1—7** Die Verheissung des Leibeserben J^b^E. **1** אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה bei E gewöhnlich, aber auch bei J 22 20 39 7. — »Das Wort Jahves kommt an jemanden« ist term. techn. der prophetischen Offenbarung; der Erzähler stellt sich also Abraham als einen נָבִיא vor wie E 20 7; diese Vorstellung ist innerhalb von J singulär (nur noch 4) und führt jedenfalls in eine verhältnismässig späte Zeit, in der Gottesmann und Prophet identisch war; weiter vgl. zu 20 7. — »Im Gesicht«, nach 5 im Nachtgesicht, d. h. im Traume oder Halbschlaf oder in der Ekstase erscheint nach antikem Glauben die Gottheit vgl. die Beschreibungen Job 4 12—16 und Num 24 3f. Diese Art der Offenbarung ist in den Patriarchensagen jünger als die naive, von der Gen 2 f. und 18 f. erzählt, wonach die Gottheit leibhaftig auf Erden erscheint. — »Fürchte dich nicht, ich selber beschirme dich«: diese Worte des E setzen eine bestimmte Situation voraus, in der Abraham des »Schildes« bedarf und sich fürchten könnte; diese Situation, die E im Vorhergehenden geschildert haben muss, wird der Auszug sein: in fremdem Lande, schutzlos, »fürchtet« sich Abraham. Das Bild »Gott ist seinen Frommen ein Schild,« ist häufig in den Liedern Ps 3 4 18 3. 31 Dtn 33 29 u. a. und wird der religiösen Lyrik entstammen. — Auch die Parallele bei J^b^ »dein Lohn ist gross,« (wonach also Abraham soeben etwas besonders des Lohnes Würdiges getan hat) scheint vorauszusetzen, dass Abrahams Auszug un-

sehr gross! 2 **Abram antwortete: ach Herr Jahve, was könntest du mir geben? ich gehe ja ohne Kinder von hinnen.** — — — — — —

— —

3 *Abram antwortete: ach, du hast mir ja keine Kinder gegeben;* **so muss mein Sklave mein Erbe sein.** 4 **Aber da erging Jahves Wort an ihn also: der soll nicht dein Erbe sein; sondern, der aus deinen Lenden hervorgeht, der soll dein Erbe sein.** 5 *Aber er hiess ihn hinausgehen und sprach: schaue gen Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Und er sprach zu ihm: also soll dein Same sein.* 6 **Er glaubte Jahve auch dies Mal, der aber erkannte daran seine Frömmigkeit.**

7 Da sprach er zu ihm: Ich bin Jahve, der dich aus Ur-Kasdim geführt hat, dass ich dir dies Land zu besitzen gebe. 8 Er antwortete: woran soll ich erkennen, dass ich es besitzen

mittelbar vorher erzählt war. Demnach scheint J_b den Auszug etwas anders erzählt zu haben als J^a: bei J_a giebt Gott schon beim ersten Befehl, auszuwandern, die grössten Verheissungen 12_{1-3}, bei J_b fügt er sie erst nachträglich hinzu, als Abraham bereits gehorcht hatte. Hienach dürfte man wohl auch annehmen, dass die Stücke des J^b in 15 ursprünglich in J^b vor 12_{10}ff. gestanden haben. — **2a** J atmet ganz antiken Geist: wer ohne Kinder dahingeht (d. h. sterben muss 25_{32}), der trägt so schweres Leid, dass es für ihn keine Freude geben kann: was könnte Gott ihm schenken? — וְאָנֹכִי »ich aber« bezeichnet, wie häufig, den Gegensatz vgl. 18_{13}. — **2b** Wörtlich »und der Sohn . . . . . meines Hauses, das ist Damascus Eliezer«. מֶשֶׁק *ἅπαξ λεγόμενον,* Bedeutung unbekannt. Der Satz ist sinnlos; die Versionen oder moderne Verbesserungen des Textes helfen nicht weiter; auch nicht einmal der ungefähre Sinn ist einstweilen anzugeben. Die Konsonanten אליעזר werden herkömmlich als der Name des Oberknechtes Abrahams verstanden: da aber dieser Name nur hier, auch in 24 nicht, auftritt, so ist diese Deutung im höchsten Grade fraglich. — Demnach ist auch über die Quelle dieses Sätzchens nichts zu sagen. — **3** Der kinderlose Herr wird von seinen Sklaven beerbt. — Der Sklave hat keinen Vater; er heisst nicht »Sohn des und des«, sondern »Sohn des Hauses des und des«. — **5** Die Sterne am Himmel, ein schönes und stolzes Bild der unendlichen Volkszahl Israels. — אִם־תּוּכַל indirekte Frage § 150i. — **6** וְהֶאֱמִן »er glaubte mehrfach« § 112g. dd. ss; schon im Vorhergehenden muss (vgl. zu 1) von einem solchen Glauben Abrahams die Rede gewesen sein: das erste Mal hat Abraham seinen Glauben gezeigt, als er auf Gottes Befehl aus seiner Heimat zog; jetzt hat er seinen Glauben bewährt. Die Bedenken Balls gegen diese Lesung sind also nicht gerechtfertigt. Die Stelle hat dadurch, dass ein Grösserer sie aufgenommen und seine tiefste Erfahrung hineingelesen hat, eine ungeheuere Bedeutung bekommen; ursprünglich hat sie eine so schwere Wucht nicht. — צְדָקָה ist die Eigenschaft dessen, der צַדִּיק ist (vgl. zu 7_1); d. h. die Rechtbeschaffenheit, in religiösem Zusammenhang also: das Verhalten eines guten, frommen, treuen Dieners Gottes. Der Satz 6 bedeutet also: diese Tat des Glaubens wider alle Wahrscheinlichkeit war in Gottes Augen ein deutlicher Beweis, dass Abraham gerecht sei: darum hat ihn Gott für seinen treuen und frommen Knecht gehalten. Paulus Röm 4 hat die Worte *πιστεύειν* und *δικαιοσύνη* im tiefsten Sinne genommen und speziell *πιστεύειν* als Gegensatz aller *ἔργα* gefasst, wovon die Genesis weit entfernt ist. Immerhin ragt die Stelle auch im AT. hervor; dieser Erzähler weiss in all seiner Schlichtheit, worauf es in der Religion ankommt. — וַיַּחְשְׁבֶהָ Femininum in neutrischem Sinne § 122q.

II **7—21** Die Bundesschliessung JER. — **9. 10. 12**aα. b. **17. 18**a. bα. J. Über den Zusammenhang zwischen I. u. II. Teil bei J vgl. oben. — Dass dies höchst eindrückliche Zeichen göttlicher Gnade erst jetzt gegeben wird, da sich Abrahams Glaube bewährt hat, dürfen wir wohl als eine religiöse Tiefe verstehen: nicht den Ungläubigen

werde? 9 **Da sprach er zu ihm: bringe mir eine dreijährige Kuh, eine
dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube
und eine Ringeltaube.** — — — 10 **Da brachte er ihm dies Alles, zerteilte
es mitten von einander und legte einen Teil dem andern gegenüber;
die Vögel aber zerteilte er nicht.** 11 *Und Adler flogen auf die Aase herab;
aber Abram scheuchte sie davon.* — 12 **Als nun die Sonne untergehen wollte,**

---

oder Zweifelnden, sondern den Gläubigen wird das Zeichen zu teil, das den Glauben bekräftigt; wer am treuesten glaubt, wird auch am meisten schauen. Viel weniger tief sind Jud 6 36ff. und II Reg 20 8ff. Dies unter der (freilich nicht ganz sicheren) Voraussetzung, dass 7. 8 späterer Zusatz sind. — Bei solchen Bundesschliessungen kommt wie bei vielen anderen Zeremonien zweierlei zusammen: 1) die heilige Handlung, die hier genau beschrieben wird, 2) die heiligen, liturgischen Worte, die Sinn und Deutung der Handlung aussprechen, hier in der Form des Schwures. Der Schwur ist bei der Bundesschliessung notwendiger Bestandteil; die Handlung wechselt: bald ist es gemeinsame Opfermahlzeit 31 54 an heiliger Stätte (vgl. auch Ex 24 11) und Besprengen mit demselben Opferblut Ex 24 8, oder auch eine einfache Mahlzeit Gen 26 30 (II Sam 3 20), Essen vom Brot der Anderen Jos 9 14 oder von demselben Salz Num 18 19. Etwas anders ist Kraetzschmar's (Bundesvorstellung S. 43 ff.) Anschauung, dass die Mahlzeit nicht eigentlich zur בְּרִית gehört, und dass die בְּרִית = Bundesschliessung immer in dem Gen 15 Jer 34 beschriebenen Ritus bestanden habe; was aber nicht zu beweisen ist. Die hier **9. 10** vorausgesetzte Art der Bundesschliessung ist wohl die feierlichste und schauerlichste: Tiere werden geschlachtet und in Stücke zerteilt; dann gehen die Paziszenten in der blutigen Gasse zwischen den Stücken hindurch, indem sie die Fluchformel sprechen: möge die Gottheit den Bundbrüchigen in Stücke hauen wie diese Tiere! Jer 34 17—20. Diese Art der Bundesschliessung auch bei Babyloniern (vgl. die ausführlich geschilderte Bundesschliessung zwischen Ašur-nirâri von Assyrien mit dem nordsyrischen Fürsten Mati'ilu, Mitt. d. Vorderas. Ges. 1898 S. 228 ff., Peiser), Griechen (*ὅρκον διδόναι ἐπὶ τομίων*) u. a.; daher, wie man behauptet, die Redensarten כָּרַת בְּרִית 18 (ständig bei JE), *ὅρκια τέμνειν*, foedus ferire. Vgl. Kraetzschmar S. 44 ff. — Die Art, wie hier dieser Ritus im einzelnen beschrieben wird, ist natürlich nicht Erdichtung des Erzählers, sondern er beschreibt damit das Bundesopfer seiner Zeit. Etwas anders kennt es Jer 34, wo ein Kalb geteilt wird. Die Einzelheiten des hier beschriebenen Opfers (warum es gerade diese bestimmten Tiere sein müssen? u. s. w.) entziehen sich, wie häufig in solchen Fällen, unserer Deutung. Solche Zeremonieen stammen ganz gewöhnlich aus unvordenklicher Vorzeit, deren Gedanken der späteren historischen Zeit nicht mehr bekannt und nicht mehr verständlich sind. Von solchen undeutbaren Zeremonieen muss Israel, wie jedes geschichtliche Volk, ganz voll gewesen sein. Aus dieser genauen Beschreibung des Bundesopfers geht auch hervor, dass die Meinung, der antik-hebräische Kultus sei so überaus einfach gewesen, und man habe dabei in ältester Zeit auf den Ritus weniger Wert gelegt, unrichtig ist. — גּוֹזָל nach dem Zusammenhang eine Taubenart. — Nach 9 ist, wie es scheint, eine Anweisung darüber ausgefallen, was Abraham mit diesen Tieren tun solle. — **10** אִישׁ־בִּתְרוֹ »ein jedes, das eine Stück von ihm« § 139b. c. — **12**a*α*. b. **17** beschreibt genau die einzelnen Stadien des göttlichen Erscheinens. Der Erzähler hat seine ganze Kunst aufgeboten, um den grausigen Eindruck der göttlichen Erscheinung zu malen: Jahves Erscheinen kündigt sich durch gewaltigen Schrecken an, der über Abraham fällt vgl. hiezu besonders Job 4 14, auch Aussagen der Propheten wie Jes 21 3. 4. Diese Anschauung ist für antiken Gottesbericht charakteristisch: die Gottheit ist schauerliche Macht; wem sie naht, der entsetzt sich. Jahve selber kommt erst nach Sonnenuntergang; so lange die Sonne am Himmel steht, erscheint Jahve nicht: sehr alte Anschauung vgl. zu 19 15ff. — Unmittelbar, ehe er erscheint, entsteht eine (wunderbare, grausige)

da fiel ein tiefer Schlaf auf Abram, **da fiel grosse** Finsternis **Bestürzung auf ihn.** [13]*Da sprach er zu Abram: wissen sollst du, dass dein Same fremd sein wird in einem Lande, das nicht sein ist; da werden sie dienen müssen, man wird sie drücken* 400 Jahre lang. [14]*Aber das Volk, dem sie dienen müssen, will ich richten: darnach werden sie ausziehen* mit reicher Habe. [15]Du aber sollst zu deinen Vätern in Frieden fahren und in schönem Alter begraben werden. [16]*Das vierte Geschlecht soll hierher zurückkommen; denn noch ist die Schuld der Amoriter*

Finsternis 17. Als er erscheint, sieht er aus »wie ein qualmender Backtopf (Abbildungen von Backöfen bei Benzinger S. 86 f.) und eine feurige Fackel«. Diese Beschreibung des Aussehens Gottes ist sehr naiv und gewiss sehr alt; doch beachte man, wie vorsichtig der Erzähler spricht: er sagt nicht geradezu, dass diese Erscheinung Jahve gewesen ist, sondern er lässt das erraten; auch hat Abraham Jahves Gestalt selber nicht gesehen vgl. Job 4 16. In der Genesis ist diese Art der Gotteserscheinung einzig; Analogieen bieten dagegen die charakteristisch israelitischen Erzählungen von Mose Ex 32 und besonders Ex 13 21 19 9 20 18; der Verfasser scheint sich diese Mosesagen und vielleicht auch andere ähnliche Geschichten, die von Propheten erzählt wurden, zum Muster genommen zu haben; hier scheint also eine den Vätersagen ursprünglich fremdartige Vorstellung eingedrungen zu sein. — Zu der Konstruktion וַיְהִי לָבוֹא 12 »war im Begriff unterzugehen« vgl. § 114i; zur Konstruktion וַיְהִי ··· בָּאָה 17 § 111g. Die mask. Form הָיָה 17 nach dem Fem. עֲלָטָה fällt auf. — **18** Die Worte Jahves sind im Verhältnis zu der ausführlichen Vorbereitung sehr kurz; aber ebendeshalb machen sie so grossartigen Eindruck. — Das Pf. נָתַתִּי »hiermit gebe ich,« ist Kontrakt-Stil vgl. 1 29 9 3 20 16 u. a. — Man beachte die Feinheit, dass die Worte, die Jahve bei dieser Gelegenheit gesprochen hat, nicht eigentlich (mit ו cons. c. impf.) e r z ä h l t werden, sondern dass nur ihr wesentlicher Inhalt kurz mitgeteilt wird (daher das Pf. כָּרַת): der Erzähler hat Scheu, mehr zu sagen. Diese Scheu ist sehr begreiflich, denn die Worte, die beim Bundesschluss ausgesprochen werden, haben sonst die Form der Selbstverwünschung: was man von Jahve unmöglich erzählen kann.

11. 12a*β*. 13a. 14a. 16 Die Parallelerzählung des E. **11** enthält ein Opferzeichen: man war auch in Israel gewohnt, in der heiligen Stunde des Opfers, da die Gottheit nahe ist, auf allerlei Zeichen zu achten vgl. zu 4 5. Dass Adler (zum Art. vgl. § 126t) auf die Opfertiere stossen, bedeutet nach Meinung des Erzählers wohl Grausiges, drohendes Unglück; dass Abraham aber sie verscheucht, bedeutet, dass sich das Unglück in Glück wandeln wird (nach Dillmann). Beides wird im Folgenden von E näher erläutert. — **12a*β*** Zu תַּרְדֵּמָה, »Gottesschlaf« (LXX gut *ἔκστασις*) vgl. 2 21; weiteres zu 1. **13**a. **14**a Nunmehr wird dem Abraham im Stil der Prophetie d. h. in feierlichen (יָדֹעַ תֵּדַע) und geheimnisvollen (daher werden die Ägypter nicht mit Namen genannt) Worten die Zukunft seines Samens offenbart; die Weissagung auf die ägyptische Knechtschaft findet sich sonst in den Abrahamgeschichten nicht. Die spätere Zeit, die höhere Güter kannte als den Besitz des Landes Kanaan, hat in diese Stelle eingelesen, dass Gott damals dem Abraham das himmlische Jerusalem wie das Ende der Zeiten gezeigt habe Ap. Bar. 4 4 IV Esr 3 14. — בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם 13 § 155e. — **14**a »Mit וְגַם beginnt die göttliche Talio« (Delitzsch). — **16** »Das vierte Geschlecht«: diese Notiz setzt einen Stammbaum, wohl des Moses voraus, wonach er die vierte Generation von Levi ab darstellt: ein solcher Stammbaum findet sich Ex 6 16ff.: Levi Qehath ʿAmram Mose; das Wort 16b hat zur Voraussetzung, dass Gott nicht jede Sünde auf frischer Tat zu bestrafen pflegt, sondern dass es seine Art ist, zu warten, bis sich die Sünde furchtbar angehäuft hat, um dann den Frevler plötzlich und schrecklich zu vernichten. Auch diese Anspielung an das Fluchverhängnis, das über den Amoritern schwebt, macht einen schauerlichen, unheimlichen Eindruck.

nicht voll. 17**Als aber die Sonne untergegangen war, und es sehr finster ward, siehe da: ein rauchender Ofen und eine brennende Fackel, das fuhr zwischen diesen Stücken hin.** 18**An jenem Tage hat Jahve einen Bund mit Abram geschlossen also: deinem Samen gebe ich dies Land** vom Strome Ägyptens bis zum grossen Strom, dem Euphratstrom: 19die Qeniter, Qenizziter und Qadmoniter, 20die Hittiter, Perizziter und Repha'im, 21die Amoriter und Kanaaniter, Girgašiter und Jebusiter.

Redaktorenstücke: **15a** vgl. zum Ausdruck 25 8 P. — **18bβ** Der Euphrat gilt auch sonst als (ideale) Nordgrenze Israels Dtn 1 7 11 24 I Reg 5 1 u. a.; in der Wirklichkeit ist das Gebiet, das Israel besiedelt und beherrscht hat, bei weitem bescheidener gewesen. Das hebräische Nationalgefühl, namentlich der späteren Zeit, liebt in solchen Dingen ungeheuere Übertreibungen, die unseren Widerspruch herausfordern. — Der »Fluss« Ägyptens ist wohl der Nil; auch dies eine starke Übertreibung. — **19—21** Die Aufzählung der zehn Völker ist nach Meinung des Einsetzers imponierend; freilich sind es z. T. sehr kleine Stämme. Beide Beschreibungen gehören, wie es scheint, einer Zeit an, der die simple Verheissung »dieses Landes«, d. h. des Landes Kanaan nicht mehr genügte, und wo es »der Traum kühner Patrioten war, inmitten der beiden gewaltigen Weltreiche am Nil und am Euphrat ein diesen ebenbürtiges Reich zu besitzen« Jes 19 24f., Kraetzschmar S. 60. Ähnliche Aufzählungen der Völker Kanaans auch sonst bei JE und Dtn Ex 3 8. 17 13 5 23 23 u. a.; über Hittiter, Amoriter, Kanaaniter, Girgašiter und Jebusiter vgl. 10 15f.; über Qeniter vgl. zu Qain 4 1ff. S. 41f.; über Perizziter 13 7; über Repha'im vgl. 14 5; die Qenizziter sind ein Stamm im S. Judas (Kaleb ist ein Qenizziter Num 32 12); die Qadmoniter, »die Östlichen« nur hier. — Neh 9 8, wo Gen 15 zitiert wird (vgl. oben), hat 19—21 bereits vorgefunden.

Art und Alter des Stückes. Das Stück ist kaum eine »Geschichte« zu nennen; es fehlt ihm die Verwickelung. Es trägt also einen ähnlichen Charakter wie cap. 1 und 12 1—4. Man darf es vielleicht für eine spätere Neubildung halten. Merkmal später Entstehung ist auch die inkonkrete Art der Gotteserscheinung 15 1 (ganz wie 12 1); sehr auffallend ist auch, dass die Geschichte nicht lokalisiert ist; jung ist ferner die Auffassung Abrahams als eines Propheten 15 1. Besonders aber ist die abstrakte Darstellung in 6 (»er glaubte«) ein sehr deutliches Zeichen späten Stils: ein urwüchsigerer Erzähler würde an dieser Stelle eine Handlung erzählt haben, an der sich der Glaube Abrahams dargestellt habe, etwa wie 12 4 22 3ff. Weiter kommt in Betracht, dass von einem Schwur Gottes an Abraham oder an die anderen Patriarchen in der Genesis nur an späteren Stellen die Rede ist (22 16 24 7 26 3 50 24); während die alten Sagen selber sich begnügt haben, von einer einfachen Zusage Gottes zu sprechen vgl. 12 7 28 13. Hiezu stimmt, dass auch ausserhalb der Genesis von diesem Schwur (und Bunde) Gottes nicht in der uns erhaltenen älteren Litteratur, aber sehr häufig im Dtn und der von Dtn abhängigen Litteratur die Rede ist vgl. Kraetzschmar S. 61ff., Staerk, Studien I S. 41ff. Man darf aus alledem folgern, dass Gen 15 nicht in den Kreis der älteren Sagen gehört. Das Stück wird aus einer Zeit stammen, in der der Besitz des Landes für Israel anfing, zweifelhaft zu werden; damals hat sich der Glaube getröstet, dass der Besitz Kanaans durch das eindrucksvollste Unterpfand Gottes sicher gestellt sei vgl. Mch 7 20 Ps 105 9 II Reg 13 23 u. a. (Staerk S. 47).

Anderseits lehrt die sehr altertümliche Schilderung von Jahves Erscheinen 12. 17 und besonders der sehr starke Anthropopathismus, wonach sich Jahve selber der Schwurzeremonie unterzieht (vgl. dagegen Ex 24), dass wir solche Neubildungen in nicht zu späte Zeit verlegen müssen (gegen Staerk S. 47). Es ist ein Zeichen für das hohe Alter der Vätersagen, dass selbst solche Stücke, die zu den spätesten gehören, doch noch einzelne sehr alte Züge enthalten.

Falls die Quellenscheidung richtig ist, sind J^b und E auch hier wurzelverwandt: auch darin sind hier beide gleich, dass sie sich beide Abraham als einen Propheten vorstellen.

---

21. Hagars Flucht 16. 25 18 J^b.

[1]Saraj, Abrams Weib, hatte ihm keine Kinder geboren; sie hatte aber eine ägyptische Magd; die hiess Hagar. [2]Nun sprach Saraj zu Abram: du weisst, dass Jahve mir Kinder versagt hat; wohne meiner Magd bei: vielleicht, dass ich durch sie einen Sohn bekomme. Abram aber

---

Hagars Flucht 16. 25 18 J^b. Quellenkritik: In 16 gehört P an 1a. 3. 15. 16 (vgl. unten). Das Übrige gehört im wesentlichen zu J; Beweis: יהוה 2. 5. 7. (9. 10.) 11. 13; שִׁפְחָה 1 u. a. (E אָמָה); נָא 2 bis. Da der Hauptfaden von J nach 13 18 sofort mit 18 f. fortfährt, so ist 16 (wie 15) Einsatz in J^a aus alter Quelle: J^b. Der Zusammenhang, den R^J damit hergestellt hat, ist folgender: 15 wird dem Abraham ein Erbe verheissen; Ismael 16 ist dieser Erbe nicht; aber Isaaq, dessen Geburt dann in 18 geweissagt wird, ist der wahre Erbe. Dieser Zusammenhang ist, wie man deutlich sieht, in den Sagen selber nicht beabsichtigt — er tritt auch in 16 mit keinem Worte hervor —, sondern er ist nachträglich hinzugekommen; schon J^b mag sich den Zusammenhang zwischen den Geschichten etwa so gedacht haben.

Eine Variante zu der Erzählung von Hagars Flucht 16 bietet E 21 8—21 in der Geschichte von Hagars Verstossung. Um beide Erzählungen zu vereinigen, hat R^{JE} 16 9 eingestellt, wonach die entflohene Hagar durch den Engel ermahnt wird, zu Sara zurückzukehren; danach ist sie dann 21 von Abraham verstossen worden. Vers 10 ist, wie es scheint, dann noch hinzugesetzt worden, um das harte Los der Hagar, die jetzt in die Sklaverei zurück soll, durch eine Verheissung zu mildern. Als Redaktorenarbeit sind die Verse kenntlich: 1) durch den schleppenden Stil, das dreimalige וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יהוה 9. 10. 11. 2) Der Befehl, sich wieder unter Sara zu demütigen 9, widerspricht dem Worte, dass Jahve von ihrer Demütigung gehört hat 11, und sie also dafür trösten will. 3) Der Satz »deinen Samen will ich gross machen,« 10 darf unmöglich der Verheissung »du sollst einen Sohn bekommen,« 11 vorausgehen, sondern müsste ihr folgen (vgl. Wellhausen, Composition S. 21 f.). 4) In 10 redet die Gottheit in erster Person, dagegen redet 11 von Jahve in dritter Person; der Einsetzer von 10 hat den feinen Zug der alten Sage, dass Hagar den Gott zunächst nicht erkennt, nicht verstanden (vgl. unten). — Dagegen gehört 8 (mit Dillmann gegen Wellhausen) der alten Sage, nicht dem Einsatz an vgl. unten.

Der Schluss der Erzählung ist zu Gunsten von 21 20 f. stark verkürzt worden; der letzte Satz der Erzählung ist, wie es scheint, noch in 25 18 erhalten. Der letzte Redaktor ($R^{JE.P}$) hat auch noch die Geburt des Ismael weggestrichen, weil er sie aus P in 16 15 bringen wollte.

1b. 2. 4—6 I. Teil. Hagars Schwangerschaft und Flucht. — **1b** Zu Anfang fehlt eine Angabe, ähnlich derjenigen von 1a P. Nach israelitischer Rechtssitte können die Eltern der jungen Frau eine Sklavin mit in die Ehe geben 24 59. 61, die dann ihr persönliches Eigentum ist und nicht, wie die anderen Sklavinnen, dem Manne zur Verfügung steht 29 24. 29. Dass die Sklavin eine Landfremde ist, wird im israelitischen Hause sehr gewöhnlich gewesen sein; sie ist durch Kriegsgefangenschaft oder Kauf nach Kanaan gekommen. So hat Sara eine landfremde Sklavin, eine »Ägypterin« (doch vgl. unten), Hagar; alle diese Notizen wollen etwas sagen; was, vgl. unten. — **2** Die grossen Geheimnisse des Zeugens, Empfangens und Gebärens werden überall in der Antike von der Gottheit abgeleitet vgl. zu 24 2; in polytheistischen Religionen ist es gewöhnlich

gehorchte Saraj. [3]Da nahm Saraj, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nachdem Abram zehn Jahre im Lande Kanaan gewohnt hatte, und gab sie ihrem Manne Abram zum Weibe. **[4]Und er wohnte Hagar bei, dass sie schwanger ward. Als sie aber merkte, dass sie schwanger sei, verachtete sie ihre Herrin. [5]Da sprach Saraj zu Abram: das Unrecht, das ich leide, komme auf dich! Ich selbst habe dir meine Magd in die Arme gelegt; und nun, da sie merkt, dass sie schwanger ist, verachtet sie mich. Jahve sei Richter zwischen mir und dir! [6]Da sprach Abram zu Saraj: nun wohl, deine Magd ist unter deiner Gewalt; tue mit ihr, was dir gut dünkt. So mishandelte Saraj sie. Sie aber entfloh ihr.**

---

eine besondere (meist weibliche) Gottheit, die der Liebe und Zeugung vorsteht. In Israel ist auch dies, wie manches Andere, auf Jahve übertragen worden, der dadurch mancherlei, z. T. sehr verschiedenartige Prädikate bekommt. — Nach altisraelitischer Rechtssitte kann das Eheweib, wenn es unfruchtbar ist, sich ein anderes Weib substituieren und deren Kinder adoptieren; dasselbe 30 3. 9; die Form dieser Adoption beschreibt 30 3. Natürlich kostet es Sara eine Überwindung, die Sklavin, die ihr persönliches Eigentum ist, ihrem Manne hinzugeben; sie tut es aber, da sie hofft, so zu Kindern zu kommen: Kinderlosigkeit ist grosse Schande; Mutterschaft aber giebt Ehre und Herrschaftstellung im Hause Gen 30 I Sam 1. Die Sklavin wird dabei natürlich nicht gefragt; ihr ist es eine grosse Ehre, mit dem Herrn Umgang zu haben. — אִבָּנֶה zur Aussprache § 51 p. נִבְנָה hier »Familie bekommen«, nach Ges.-Buhl denom. von בֵּן »Sohn«, vgl. aber auch ass. banû bauen, schaffen, erzeugen. — **4** Als Hagar merkt, dass sie schwanger ist, benimmt sie sich frech gegen ihre unfruchtbare Herrin. Der Sklavin, der zu viel Ehre geschieht, schwillt der Kamm vgl. das Sprichwort Prv 30 21ff. Dies aber misbilligt die Sage aufs stärkste: denn es war eine Verachtung der H e r r i n; die Sklavin aber soll die Herrin e h r e n. — וַתֵּקַל Qal, zur Betonung § 67 p. — **5** Sara bestraft diese Unverschämtheit nicht auf frischer Tat, sondern sie wendet sich an Abraham; Voraussetzung ist, dass sie über Hagar als Kebse Abrahams und als Mutter eines Kindes von ihm nicht die volle Gewalt hat. Um so mehr aber ist sie entrüstet, so entrüstet, dass sie gar Jahves Gericht gegen ihren Eheherrn aufruft: Lohn habe sie verdient, auch von Abraham; nicht Beleidigung. — חֲמָסִי, »das Unrecht an mir« § 135 m. — ביניך mit punktiertem (d. h. für ungültig erklärtem) zweiten י ist wohl nur Schreibfehler für בֵּינֶךָ (Sam) § 103 o. — **6** Jetzt hätte Abraham, achselzuckend, sagen können: was geht das mich an? du hast es ja so gewollt; aber um des lieben Friedens willen giebt er nach und entlässt jetzt seine Kebse wieder aus seinem Eigentum und Schutz. Das Wort »sie ist in deiner Hand,« hat also juristische Bedeutung. Vorher hat Sara sich verachten lassen müssen, jetzt aber dreht sie den Spiess um und lässt Hagar fühlen, dass sie die Herrin ist. Was sie ihr angetan hat, wird ebenso wenig gesagt, wie vorher, wodurch Hagar ihre Herrin beleidigt hat; in solchen Verumständungen ist der alte Erzähler sehr sparsam. Glimpflich wird sie mit ihr nicht verfahren sein; denn eine Tracht Schläge ist ein israelitischer Sklave gewöhnt JSir 30 33ff. Ex 21 20f. — Die wenigen Striche machen die drei Personen völlig deutlich: Abraham ist verträglich, »er gehorcht seinem Weibe«: nach ihrem Wunsche nimmt er Hagar zur Kebse an, und nach ihrem Willen entlässt er sie wieder. Sara ist das leidenschaftliche Weib, stolz bedacht auf ihre Frauenstellung im Hause, in der Leidenschaft grausam und sehr subjektiv: um selbst zu Kindern zu kommen, hat sie Hagar weggegeben, aber dann rechnet sie ebendies sich selbst ihrem Manne gegenüber als Verdienst an; sie spielt sich also in ihrer leidenschaftlichen Erregung über die Respektsverletzung — psychologisch sehr wahr — Abraham gegenüber als selbstlos aus. Der

[7]**Da traf sie 'den' Engel Jahves am Wasserquell in der Wüste;** an dem Quell auf dem Wege nach Šur. [8]**Der sprach: Hagar, Magd Sarajs, wo**

israelitische Mann aber mag wohl in der Stille über sein temperamentvolles Weib seufzen Prv 25 24 27 15 JSir 25 16ff. 26 6f. Schliesslich die Sklavin, deren wechselvolle Schicksale den Hörer ergötzen und rühren: zuerst eine Sklavin, dann Kebse des Herrn und Mutter des Erben, und als solche unverschämt gegen die kinderlose Herrin; dann schwer mishandelt und tief in ihrem Mutterstolz verletzt. Diese drei, Mann, Frau und Magd, sind offenbar israelitische Typen; dass sie so handeln, wie sie handeln, findet die naive Sage sehr natürlich; denn so handelt man in Israel. — Von nun ist Hagar die Hauptperson. Ihr Trotz ist nicht gebrochen; das Leben im Zelte Saras hält sie nicht mehr aus; so fasst sie den Entschluss, zu fliehen: sie, ein schwangeres Weib: lieber alle Gefahren des Wüstenweges als die Demütigung in Saras Zelt! — Im Aufbau der Erzählung ist der Satz: sie entfloh ihr, ein Hauptpunkt, der Gipfelpunkt alles Bisherigen und die Voraussetzung alles Folgenden. — **7. 8. 11. 12** II. Teil. Des mutigen Weibes aber nimmt sich Gott selber an: **7a** der Engel Jahves trifft sie am Brunnen in der Wüste. — וַיִּמְצָאָהּ »Er trifft sie,« ist der moderne, Gottes würdigere Ausdruck für den älteren und nach dem Zusammenhang näherliegenden: »sie traf ihn«; ähnliche Korrekturen 18 22 24 40 48 15. — »Der Brunnen« (mit Art.) ist ein bestimmter Brunnen; Name und Lage giebt 14 an. — Im Zusammenhang der Erzählung hat man sich vorzustellen, dass Hagar an diesen Brunnen gekommen ist, um zu trinken, wie überhaupt Reisende oder Beduinen an den Brunnen kommen: Hagar weiss, wie es scheint, in der Wüste Bescheid. — **7b** »An dem Brunnen auf dem Wege nach Šur« steht ‖ 7aβ; greift 14b vor; fehlt LXX Luc; ist also Glosse; wofern die alte Sage vom »Wege nach Šur« gesprochen hätte, würde sie dies am Schluss von 6 getan haben (Ball, Holzinger). — שׁוּר Mauer, heisst wohl ursprünglich die ägyptische Grenzbefestigung nach Osten (Ed. Meyer § 240) und darnach der Grenzstrich im Nordosten Ägyptens. — Das göttliche Wesen ist der מַלְאַךְ יהוה. Dasselbe häufig in den alten Sagen des J; E: מַלְאַךְ אלהים. Nun ist merkwürdig, dass von diesem Boten Jahves oder Gottes mehrfach so gesprochen wird, als ob er Jahve oder Gott selber wäre. So heisst es 13, dass Hagar den Jahve, der mit ihr gesprochen hat, benannt habe, während nach 7ff. vielmehr nur der Bote Jahves mit ihr geredet hat. Ebenso sagt der erscheinende Bote Gottes 31 11: ich bin der Gott von Bethel 13. Und so auch sonst. Die Schwierigkeit ist durch eine religionsgeschichtliche Erwägung zu heben. Die ältesten Sagen sprechen sehr unbefangen von Gotteserscheinungen: Jahve erscheint in Person, man hört seine Schritte, sieht seine Gestalt und vernimmt seine Stimme. Die spätere Zeit aber vermag solche Unbefangenheit nicht zu verstehen; sie würde es als eine Profanation empfinden, wenn man von Jahve selber so Menschliches berichten würde. Darum erzählt sie, dass nicht Jahve selbst, sondern nur »Jahves Bote«, also ein untergeordnetes göttliches Wesen, das Jahve ad hoc gesandt habe, erschienen sei. Dies Entwicklungsgesetz, dass gewisse Prädikate der Gottheit bei fortschreitender Religion anstössig werden und dann einem niederen göttlichen Wesen gegeben werden, spielt auch sonst ausserhalb und innerhalb Israels eine grosse Rolle. Nach alter Anschauung geht Jahve selber in der Pestnacht um Ex 11f., nach späterer sein Bote II Reg 19 35; nach älterer Anschauung inspiriert Jahve die Propheten; die späteren Propheten sind vom Engel inspiriert. Die ältere Zeit sagt: Jahve segne dich! und: Jahve geleite dich auf dem Wege! (Gen 48 15 28 20); die spätere: der Engel segne dich! und: der Engel geleite dich! (Gen 48 15 24 7). Ursprünglich erzählt man, Jahve habe Israel durch die Wüste geführt; nach späterem Glauben ist es der Engel gewesen Ex 32 34 Num 20 16. Ursprünglich hat Jaqob zu Penuel mit einem Gott gekämpft; die Späteren sagen, es sei der Engel gewesen Hos 12 5. Besonders deutlich ist diese Änderung Ex 4 24, wo der Hebr. noch יהוה liest, LXX aber *ἄγγελος κυρίου* hat. Nun ist aber die alte Sage viel zu treu, um darnach die ganze Erzählung umzumodeln; dass der

kommst du her? wo willst du hin? Sie sprach: vor meiner Herrin Saraj muss ich fliehen. [9]Der Engel Jahves sprach zu ihr: geh wieder heim zu deiner Herrin und ertrage die Mishandlungen, die sie dir auferlegt. [10]Der Engel Jahves sprach zu ihr: ich will deinen Samen also mehren, dass man ihn nicht zählen kann vor Menge. **[11]Der Engel Jahves sprach zu ihr: du bist ja schwanger; du wirst einen Sohn gebären; des Namen sollst du Ismael (Gott hört) heissen: denn Jahve hat gehört, wie du mishandelt bist.**

»'el ro'i« Jahve selber ist, bleibt bestehen. So kommt also heraus, dass der Jahvebote Hagar erscheint (geändert), und dass sie Jahve gesehen zu haben glaubt (antik). Die spätesten Leser, die beides zusammen bereits in ihren Texten vorgefunden haben, werden es sich so zurechtgelegt haben, dass ein wunderbarer mystischer Zusammenhang zwischen Jahve und seinen Boten bestehe, etwa so, dass »Jahves Name« in dem Jahveboten sei Ex 23 21. — Aber wir können noch einen Schritt weiter zurückgehen: Der Gott, von dem die Sage redet, war ursprünglich nicht Jahve, sonst müsste ja der Name des Kindes Šᵉmaʿja oder Jišmaʿja lauten, sondern dieser Gott hiess אֵל, genauer אֵל רֳאִי. Der Name »'el ro'i« gilt der israelitischen Tradition als Beiname Jahves an dieser Stätte; ebenso wie Jahve zu Bethel »'el Bethel« 31 13 35 7, zu Bᵉ'eršebá »'el ʿolam« 21 33, zu Sichem »'el Gott Israels« 33 20 heisst. Diese Beinamen sind ursprünglich, so dürfen wir mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, die Namen der Lokalnumina selber. Israel hat, als es diese heiligen Stätten von den Eingeborenen übernahm, auch die Götternamen mit rezipiert, aber diese Namen als Beinamen Jahves an diesen Stätten aufgefasst. Sehr interessant ist, zu sehen, dass diese von Israel vorgefundene Religion ihre Götter »'el« nannte. — Wir erkennen also in der Sage drei religiöse Stufen; der Gott, der in ihr auftritt, war ursprünglich der 'el ro'i, wurde dann Jahve, und schliesslich zum Boten Jahves. — Dieser 'el hat, wie aus seinem Namen hervorgeht, ursprünglich eine intime Verwandtschaft zu diesem Brunnen: er ist das Numen dieses Brunnens. Die alte Sage hält das noch fest, indem sie erzählt, dass er am Brunnen erschienen sei; nach der ursprünglichsten Anschauung wird er von dort hervorgekommen sein. In Israel und den verwandten Völkern sind vielfach Brunnen heilig gehalten worden; man sah das Göttliche in ältester Zeit in dem lebendigen, immer sprudelnden, und wohin es kommt, Leben spendenden Wasser. — **8. 11. 12** Das Gespräch des Gottes mit Hagar. Hagar, dies ist ursprünglich die Voraussetzung des Gespräches, erkennt den Gott zunächst nicht; dergl. Begegnungen und Gespräche mit der unbekannten Gottheit sind in den alten Sagen häufig vgl. zu 18 1. Das Folgende zeigt dann, wie häufig bei solchen Erscheinungen Gottes, wie der Gott allmählich den Schleier der Gottheit lüftet; in dem Momente, wo er dann erkannt ist, ist er zugleich verschwunden. — **8** Der Gott redet sie an, nicht sie ihn; das würde sie nicht wagen, weil er »furchtbar« aussieht Jud 13 6. »Hagar, Magd Sarajs«: merkwürdig dieser Mann: sie kennt ihn nicht; er aber kennt ihren Namen; ist das — so denkt Hagar — etwa ein Gottesmann? Jud 13 6. — »Wo kommst du her, wo gehst du hin?« eine Frage der Verwunderung: warum bist du denn nicht zu Hause? und zugleich der Teilnahme: was willst du, ein Weib, in der Wüste? Hagar antwortet, wie mit zusammengebissenen Zähnen: kein Jammern und Klagen, sondern nur die Tatsache, dass sie flieht. — **11** Er erwidert: »Du bist ja schwanger«; Hagars Schwangerschaft — dies ist die Voraussetzung des Wortes — ist bis dahin noch ein Geheimnis; selbst dies intimste Geheimnis kennt der Mann! So ist sie denn auch geneigt, ihm zu glauben, wenn er ihr jetzt die Geburt eines Sohnes weissagt. — וְיֹלַדְתְּ § 80d; Ball will das Pf. וְיָלַדְתְּ lesen; indes steht das Part. im selben Zusammenhang auch Jes 7 14 Jud 13 5. 7. — Häufig erzählen die Sagen, wie ein Gotteswort über das noch ungeborene Kind ergeht 18 10ff. 25 22f. Jud 13 Lk 1. Das alte Volk erzählt sich gern von dem ahnungsvollen Zustand der Schwangerschaft, wo das Weib auf jedes Symptom achtet und zum

12 Der wird ein Mensch wie ein Wildesel sein,
seine Hand wider Alle, Aller Hand wider ihn,
und all seinen Brüdern sitzt er auf der Nase.
13 Sie aber nannte den Namen des Jahve, der zu ihr gesprochen hatte:
du bist 'el r°'i, denn sie sprach: wahrlich hier habe ich geschaut 'das
Ende' — — — —. 14 Deshalb nennt man diesen Brunnen den Brunnen
von lahaj ro'i, er liegt, wie bekannt, zwischen Qadeš und Bered. 15 Da
gebar Hagar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte seinen Sohn, den ihm
Hagar geboren hatte, Ismael. 16 Abram war 86 Jahre alt, als Hagar Ismael dem
Abram gebar.

— —
— —
— —

Orakel geht, um etwas von der dunkelen Zukunft zu erfahren Gen 25 22. Gern berichtet dann die Sage, dass das, was der Mann später geworden ist, schon vor seiner Geburt von der Gottheit der Mutter geweissagt worden ist: sein späteres Schicksal ist also nicht Zufall, sondern von Anfang an durch Gott so bestimmt Jud 13 Jer 1 5 Gal 1 15; und selbst sein Name ruht nicht auf der Willkür der Eltern, sondern ist durch Gott selber festgesetzt Lk 1 13. 31. — Jišma''el soll der Knabe heissen, »weil Jahve von deiner Mishandlung gehört hat (שָׁמַע)« und sich also deiner annehmen will. (עֳנִיָּה ist mit Willen dasselbe Wort wie וַתְּעַנֶּהָ 6.) Aber — so muss Hagar denken — woher in aller Welt weiss dieser merkwürdige Mensch von dieser Mishandlung, die sie ihm doch nicht geklagt hat? Das ist sicherlich ein Gottesmann; der hat ein Recht, in Gottes Namen zu sprechen! Und nun **12** hört sie gar aus seinem Munde Weissagungen über ihres Sohnes Geschick. — Diese Worte sollen, so denkt der Erzähler, Hagar ermutigen, unter allen Nöten und Beschwerden hier auszuharren: denn es giebt einen reichen, ja überschwänglich reichen Lohn für die Mühsal. — Die Sage schildert im folgenden Ismaels Bestimmung, ein Beduine zu werden, mit unverkennbarem Behagen. Hier am Höhepunkt Verse. Mit drastischer Wendung: Ismael soll ein Wildesel von einem Menschen (Cstr. § 128 1) werden; wie der Wildesel ist, beschreibt herrlich Job 39 5—8: ein Tier von unbändiger Freiheitslust, das der Städte und des Treibers lacht: ein prächtiges Bild für den Beduinen, mit dem es die Wüste teilt. Ferner im ständigen Kriege mit jedermann; sein Leben nichts als Streit: ein Los, köstlich für heldenhafte, streitbare Männer, aber freilich voller Mühsale und Gefahren. »Und all seinen Brüdern sitzt er im Gesicht«: eine Situation, ihm angenehmer als seinen Brüdern, deren Felder er plündert, und deren Herden er raubt. Diese kräftige Schilderung des Geschickes Ismaels kann den modernen Leser warnen, ja nicht, etwa nach Analogie von 21, den Ton der vorhergehenden Erzählung zu weich zu fassen. Vielmehr meint die Sage: dieser unbändige Ismael ist ein würdiger Sohn seiner trotzigen Mutter, die sich auch nicht ins Joch hat fügen wollen, und die das Leben in Sicherheit von sich warf, weil es ein Leben in Demütigung gewesen war. Und so, wie sie jetzt, im Augenblick des Segens, vor dem Gott steht: trotzig, mit aller Welt zerfallen, so soll ihr Sohn werden, auch er unbändig, freiheitslustig und aller Welt Feind.

13. 14. — — — **25, 18** III. Teil, Schluss. Der Gott ist jetzt verschwunden; Hagar ist wieder allein. Jetzt bekommen Gott 13 und Brunnen 14 ihre Namen. Der Name des Gottes אֵל רֳאִי und der des Brunnens בְּאֵר לַחַי רֹאִי sind nahe verwandt. Nach Analogie des 'el von Bethel 31 13 darf man vielleicht vermuten, dass der Gott ursprünglich אל לחי ראי geheissen hat. — לחי ראי scheint eine Örtlichkeit gewesen zu sein, nach der Brunnen und Gott heissen; der Gott heisst nach dem Ort wie 'el Bethel 31 13, baal

25 18 Sie wohnten von Ḥavila bis Šur östlich von Ägypten, bis wo man nach Aššur kommt; all seinen Brüdern setzte er sich vor die Nase.

---

von Ḥaṣor, von Meʿon, von Ḥermon u. a. Nach Analogie von Jud 15 14ff., wo ein Bergzug לחי »Kinnbacken«, genauer »Eselskinnbacken« heisst, darf man vermuten, dass ראי ursprünglich der Name eines Tiers (also etwa »Antilope«) gewesen ist vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 330 u. A. 2. — Diese bereits in alter Zeit auffallenden und unverständlichen Namen will die Sage erklären. Der Text (wörtlich: »habe ich nicht hier geschaut hinter meinem Schauer?«) ist sinnlos; Hagar hat dem Engel nicht »nachgeschaut«; und dass der Engel sie »gesehen« hat, wird in der Erzählung nicht betont. Wellhausens Vorschlag, für das הלם des Textes אֱלֹהִים zu lesen und hinter רָאִיתִי noch וָאֶחִי »ich blieb am Leben« einzusetzen (»habe ich nicht Gott selber geschaut und bin am Leben geblieben nach dem Schauen?«) ist nicht recht befriedigend; das Wort »an dieser Stätte« הֲלֹם (stark betont) ist nicht weg zu konjizieren, sondern vielmehr gerade die Pointe: es erklärt, warum gerade dieser Ort nach diesem Wort genannt wurde vgl. 11 8 16 13 21 17. 23 22 14 32 30. »Wahrlich (הֲ § 150e) an dieser Stätte habe ich geschaut — — — —.« Die Verderbnis steckt in אחרי ראי; אחרי scheint = אַחֲרִית »das (glückliche) Ende« zu sein. Der Sinn ist wohl gewesen: hier habe ich geschaut das Ende meiner Not. — Die Vokalisation לַחַי רֹאִי 14 ist wohl kaum alte Aussprache des Namens, sondern trägt wohl eine spätere Deutung der unverständlichen Worte (»des Lebendigen, der mich schaut«) ein. — Über Qadeš vgl. Buhl, Palästina S. 66; Bered (LXX *Βαραδ*, LXX Luc Philo Hier. *Βαραχ* vgl. Nestle ZAW 1901 S. 329ff.) nicht bekannt. Als Hagarbrunnen gilt gegenwärtig den Arabern Muweiliḥ, eine Station an der Karawanenstrasse, südlich von Beʾeršebaʿ. — Der Schluss der Erzählung fehlt; man erwartet noch: wie Hagar an diesem Brunnen blieb, wie sie dort Ismael gebar und nannte, wie Ismael aufwuchs und zu einem Volke wurde, dessen Sitz an diesem Brunnen war, und dessen Gott dieser ʾel geworden ist. Der Schlusssatz des Ganzen ist wohl noch in **25, 18** erhalten (vgl. Dillmann, Holzinger). Ähnliche geographische Beschreibungen bei J 10 19. 30. Das hier gemeinte Aššur ist wohl nicht Assyrien am Tigris, sondern der nordarabische Beduinenstamm, der noch Gen 25 3 vorkommt und auch wohl Num 24 22. 24 Ps 83 9 gemeint ist, vgl. Hommel, altisraelitische Überlieferung S. 240ff., Glaser, Skizzen II S. 438f., vgl. aber auch König, fünf neue arabische Landschaftsnamen S. 12ff. — נָפַל »einfallen, sich niederlassen« auch Jud 7 12 von Beduinen. — Der letzte Satz wiederholt die Weissagung 16 12: so gingen die Worte des Gottes in Erfüllung. Derjenige, der diesen Schlusssatz geschrieben hat, scheint עַל־פְּנֵי = »östlich« genommen zu haben.

Allgemeines über die Sage von Hagars Flucht.

1. Ursprünglicher Sinn der Sage: Die Sage redet (ebenso wie die Variante 21) von Ismael, dem Stammvater der יִשְׁמְעֵאלִים; das ist ein Nomadenvolk der ältesten Zeit; sein Hauptort nach 16 Laḥaj roʾi, seine Heimat nach 21 21 die Steppe Paran (westlich von der ʿAraba, östlich von Šur); diese Angaben stimmen sehr wohl zusammen. Nach den Sagen war es ein Beduinenvolk, freiheitsliebend, fehdelustig, seinen Nachbarn unbequem, als Schützen berühmt 21 20: ismaelitische Karawanen bringen Gewürz von Gilead nach Ägypten 37 25ff. In historischer Zeit ist dieser Stamm Ismael verschollen; zum letzten Male kommt ein »Ismaelit« II Sam 17 25 (vgl. I Chr 2 17) unter David vor. »Die nomadische und halbnomadische Bevölkerung wechselt im Altertum wie gegenwärtig; alte Stämme lösen sich auf, ziehen weg oder werden vernichtet, neue treten an ihre Stelle« vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I § 288. Später, als es den alten Stamm Ismael nicht mehr gab, ist der Name Ismael dagegen auf mehrere nordarabische Stämme ausgedehnt; so bei P Gen 25 13; aber auch schon Jud 8 24, wo Midian zu Ismael gerechnet wird. In diesem Sinne beschreibt der Schlusssatz 25 18 die Wohnsitze der

Ismaeliter. Dieser spätere Stammverband Ismael hat mit dem alten Stamm Ismael irgendwelche historische Beziehung; welche, wissen wir nicht. Für solche Namensübertragungen vgl. die Geschichte der Namen Sachsen oder Preussen. — Die Sage 16 redet von Ismael in beiden Bedeutungen: der Grundstock spricht von Ismael in Lahaj roi (in Paran); der Schlusssatz, aus späterer Tradition, von dem Ismael, der sich über Nordarabien ausbreitet. Vgl. Stade, Gesch. Israels I S. 144f. — Dieser alte Ismael ist der Sohn der Hagar. Es muss also, so dürfen wir schliessen, ein uraltes Volk Hagar gegeben haben, von dem das Volk Ismael abgeleitet wurde. Derselbe Name begegnet dann wieder um viele Jahrhunderte später, das Volk הַגְרִים oder הַגְרִיאִים I Chr 5 10. 18ff. 11 38 27 31 (auch »Söhne Hagar« Bar 3 23), bei den Griechen Ἀγραῖοι, die neben den Batanaeern genannt werden; vgl. auch Winckler in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1898, Heft I, S. 51, wonach הגר auch in den südarab. Inschriften als Stammname vorkommt. Dies Volk hängt mit dem alten Hagarvolke irgendwie zusammen. (Die bei Sanh. I 45 [vgl. KB II S. 84f.] erwähnten Ḫagarânu [Var. Ḫagrânu] sind ein ganz in der Nähe Babyloniens zu suchender Aramäerstamm.)

Nach der Sage ist Hagar eine »Ägypterin«; dies ist ein stehender Zug der Sage 16 3 P 21 9 E (Variante 21 21: er hatte eine »ägyptische« Frau). Mischung von Beduinenstämmen mit landflüchtigen Ägyptern ist bezeugt vgl. Ex 12 38 und die Geschichte des Saneha vgl. Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I § 98. — Winckler, Altorientalische Forschungen I S. 30ff. (vgl. auch Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1898 I S. 1ff. IV S. 1ff.) und KAT[3] S. 141ff. behauptet, dass Hagar ursprünglich keine »Ägypterin«, sondern eine Muṣriterin, aus dem arabischen Stamme מצר = Muṣr, der in Šur seinen Sitz gehabt habe, gewesen sei. Diese Annahme ist allerdings sehr plausibel; darnach würde Hagar, als sie entlief, in ihre Heimat geflohen sein; dann würde sich die Vorstellung der Sage, dass Hagar in der Wüste Bescheid weiss, vollständig erklären: sie ist ja hier zu Hause! Ebenso wäre es jetzt ganz natürlich, dass Hagar nach der Engelerscheinung nicht ihren Weg nach Ägypten fortsetzt, sondern in der Wüste bleibt und dort ihren Knaben gebiert. Die spätere Sagentradition — so wäre dann anzunehmen —, die dies Land Muṣr nicht mehr kannte, hätte dann Hagar aus einer Muṣriterin zu einer Ägypterin gemacht. Dieselbe Verwechslung 21 21 und in der Sage von der Not der Patriarchenfrau vgl. zu 20.

Die Sage behandelt die Entstehung des Stammes Ismael. Die Hauptfrage in beiden Varianten ist diese: wie kommt es, dass Ismael ein Beduine geworden ist? Die Antwort ist: seine Mutter hat mit ihm zusammen das Vaterhaus verlassen und ist in die Wüste gewandert. Möglich ist, dass bei dieser Wanderung Hagars der Name Hagar (arab. haǧara »sich trennen, hinwegbegeben«) mit eingewirkt hat (Dillmann). Indess ist das Motiv der Flucht oder Verstossung der Mutter mit ihrem Kinde auch sonst nicht selten.

Die Sage motiviert zugleich den Namen Jišma'ʼel = Gott hört. Sie erzählt von einem schweren Leide, das vor (16) oder eben durch (21) diese Wanderung der Mutter in der Wüste eingetreten war, wie aber dann Gott hörte.

Schliesslich erklärt die Sage von 16 noch, wie es kommt, dass Ismael zu seinem gegenwärtigen Hauptsitz in Laḥaj ro'i und zu seinem Gott, dem 'el (laḥaj) ro'i, gekommen ist. Zur Beantwortung dieser Frage erzählt sie, dass die Ahnfrau an ebendiesem Ort von ebendiesem Gott die Weissagung von Ismaels Geburt und Geschick empfangen hat. Zugleich hat die Sage dabei die seltsamen Namen des Ortes und des Gottes zu erklären gewusst.

Demnach enthält die Sage allerlei Ätiologisches mit »Novellistischem« gemischt; der obige Versuch, beides zu scheiden, ist natürlich wie stets in solchen Fällen nur ein Versuch. Eine Frage, die wir nicht beantworten können, ist die, warum Ismael gerade Abrahams Sohn und Isaaqs Bruder geworden ist; dass es sich dabei ursprünglich um zwei uralte Brudervölker Ismael und Isaaq handelt (was in der 1. Aufl. angenommen war),

erscheint deshalb unwahrscheinlich, weil die älteste Rezension d. h. cap. 16 (vgl. zu 21) Isaaq in diesem Zusammenhange überhaupt nicht erwähnt. Ebenso schwierig ist zu deuten, dass Ismael Sohn der Sklavin genannt wird, worauf ein so grosser Teil der Sage gegründet ist. Die Israeliten haben diesen Zug sich jedenfalls so gedeutet, dass sie selber und nicht Ismael Abrahams legitime Nachkommen sind. Aber was mag der ursprüngliche Sinn sein? Ist der Zug doch vielleicht nur »novellistischer« Herkunft?

2. Alter und Herkunft der Sage. Diese Sage von Ismael muss sehr alt sein; sie setzt als gegenwärtig das alte Volk Ismael voraus, von dem kein historischer Bericht meldet; sie kennt seinen Hauptsitz, seinen Charakter, ja selbst noch seinen Gott und sogar noch den Namen des älteren Volkes, von dem es sich herleitet. Ganz antik sind die Charaktere der geschilderten Personen: Sara ist eine leidenschaftliche Frau, »Hagar ist ein freches, trotziges« Weib, und ihr Sohn »aller Welt Feind« (Reuss S. 253 A. 2). Abraham aber spielt zwischen diesen beiden starkknochigen Frauen eine etwas unglückliche Rolle. Die Sage erzählt davon aber nicht etwa zur Schande der Patriarchen, auch nicht mit unerbittlichem Wahrheitssinn, sondern sie denkt: so sind die Menschen. Auch daran nimmt sie keinen Anstoss, dass der Gott sich der Hagar erbarmt; vielmehr — so hat die älteste Überlieferung gedacht — der Gott freut sich der ungebrochenen Kraft des mutigen Weibes. Es tritt hier also eine altertümliche Gottesanschauung hervor, die etwa mit der in der Simson- oder Jaqobgeschichte verglichen werden kann. — Besonders alt ist auch, dass in der Sage Mutter und Kind so viel enger zusammengehören als Vater und Kind; darin klingen vielleicht älteste Zustände nach, wo das Kind die Mutter, aber nicht den Vater kannte.

Die Sage könnte sehr wohl in ihrer ältesten Gestalt ismaelitischer Herkunft gewesen sein. Darauf führt besonders, dass das Nomadentum Ismaels, nicht wie das spätere, sesshafte Israel tun würde, als ein göttlicher Fluch aufgefasst, sondern vielmehr mit deutlicher Freude an so herrlichem Leben des Beduinen geschildert wird: als der Gott die Ahnfrau trösten wollte, hat er ihr dies Schicksal ihres Sohnes geweissagt; ferner, dass der Gott im Streit der beiden Frauen nicht Saras, sondern Hagars Partei nimmt. Eine Reihe von Zügen würden zu solchem ismaelitischen Ursprung wohl passen: das trotzige, unbändige Wesen der Ahnfrau; das Wüstenkind geboren am Wüstenquell; der Stammesgott zugleich ein Brunnengott.

3. Stil und Erhaltung der Sage. Die Rezension von 16 ist ein wundervolles Muster alten Sagenstils: namentlich der erste Teil der Sage ist ausgezeichnet durch die Mannigfaltigkeit und Lebenswahrheit seiner Bilder, ihr Meisterstück ist die Schilderung der trotzigen Hagar; zugleich ragt die Sage hervor durch die strenge Geschlossenheit der Handlung und namentlich die bewunderungswürdige Knappheit. Das Äusserste im Weglassen des nicht unbedingt Notwendigen leistet der Erzähler, indem er nicht einmal sagt, wann und wie das göttliche Wesen verschwunden sei. Doch darf man immerhin vermuten, dass eine ältere Rezension hier einen Satz gehabt hat, den die spätere Zeit als hochbedenklich ausgelassen hat, etwa, dass der Gott im Brunnen verschwunden sei. Auch sonst ist die Sage in manchem verdunkelt: sie hält nicht mit voller Deutlichkeit fest, dass Hagar den Gott zunächst nicht erkannt hat, sie berichtet nicht, an welcher Stelle in der Handlung sie diese Erkenntnis bekommen hat (ursprünglich zwischen 12 und 13); auch dass der Brunnen ein Heiligtum sei, wird in unserer Rezension nicht mehr gesagt, hat aber vielleicht ursprünglich im weggefallenen Schluss gestanden.

---

22. Die drei Männer bei Abraham in Ḥebron zu Gaste 18 1—16aα J.

Die drei Männer bei Abraham in Ḥebron zu Gaste 18 1—16aα. Quellenkritik: Die Erzählung stammt aus J: יהוה 1. (13) 14, רוץ לִקְרַאת 2 (nur bei J); als Ausdrücke, für die J eine Vorliebe hat, kann man nennen מָצָא חֵן 3, עַבְדְּךָ = »ich« 3. 5, ferner

[1] Da erschien ihm **Jahve** unter den Terebinthen von Mamre, als er einmal an der Thür seines Zeltes sass, da der Tag am heissesten war. [2] Als er nun seine Augen aufhob, da sah er: sieh da, drei Männer standen vor ihm. Kaum aber, dass er sie sah, lief er ihnen entgegen von der Thür des Zeltes, verneigte sich tief [3] und sprach: ‘ihr Herren’, wenn ich Gnade vor ‘euren’ Augen gefunden

---

עַל־כֵּן כִּי 5, לָמָּה זֶּה 13, das mehrmalige נָא 3f. — Inhaltlich spricht für J der überaus naive Ton, in dem von Gott geredet wird. — Die Geschichte ist ein Hauptstück im Abraham-Lot-Sagenkranze vgl. die »Komposition der Abrahamgeschichten« S. 141f. Im Sagenkranze ist sie unmittelbare Fortsetzung von 13 18.

Die Disposition ist sehr schön: I. Die Bewirtung der Männer bei Abraham 1—8. II. Das Tischgespräch 9—15.

1a ist eine Überschrift wie 22 1a. Der Satz gehört nicht zur alten Sage; die Sage selbst beginnt erst mit 1b; vgl. auch unten zu 1b und 4. — **1b** Die Exposition ist besonders kunstvoll. Der Zweck einer solchen Einleitung ist, zu zeigen, wie es kam, dass die Gottheit und der Heros an einem bestimmten, von der Tradition gegebenen Ort zusammengetroffen sind. Solche Expositionen findet man 28 10ff. 32 23ff. Ex 3 1ff. u. a. Hier ist der Ort der Baum von Hebron. Höchst lebenswahr wird nun erzählt, wie es die Mittagszeit war (die Zeit, da der wegemüde Wanderer Unterkunft und auch der Ansässige den Schatten sucht), die den Menschen und die Gottheit, die ihm als Wanderer erscheint, unter dem Schatten des Baumes zusammengeführt hat. Da sitzt Abraham im Zelt, am Eingang (פֶּתַח acc. loci § 118g); das Zelt wird bereits hier erwähnt, weil der Erzähler es im folgenden gebrauchen will vgl. 6 und besonders 9ff. — **2a** Als er nun (zufällig einmal) aufblickt, sieh da: drei Männer stehen vor ihm (עָלָיו, weil Abraham sitzt vgl. I Sam 22 6). Die Schilderung malt die Überraschung: sie sind mit einem Male da. So überraschend tritt Göttliches immer auf 21 19 22 13 Ex 3 2 Jos 5 13 vgl. auch Zch 2 1. 5 5 1 6 1; ebenso geheimnisvoll verschwindet es auch Jud 6 21 13 20f. Tob 12 21. Damit geben die Erzähler einen Eindruck von der Gottheit wieder: es ist den göttlichen Wesen eigentümlich, im Geheimnis zu walten; von ihrem Tun und Treiben kennt der Mensch nur das Wenige, was sie ihm offenbaren; das Meiste bleibt dunkel. — Mit Absicht nennt der Erzähler die Drei »Männer«: so sehen sie aus, und dafür hält sie auch Abraham; ebenso אִישׁ 32 25 Jos 5 13 Jud 13 10f. Der Erzähler aber weiss, dass es göttliche Wesen gewesen sind. Der Zug, dass die Gottheit den Menschen erscheint, unbekannt, in schlichter menschlicher Gestalt und sich erst nachträglich offenbart, findet sich auch Jud 6. 13 Gen 19 Tob 5 und sonst. In der griechischen Sage ist das besonders häufig: »Denn auch selige Götter, in wandernder Fremdlinge Bildung, Jede Gestalt annehmend, durchgehn oft Länder und Städte, Dass sie der Sterblichen Frevel sowohl als Frömmigkeit schauen«. Odyssee 17, 485ff. Man denke an Philemon und Baucis u. a. — Die Gottheit lernt dabei am eigenen Schicksal die Menschen kennen: die einen stossen den armen Wanderer vor die Thür, die anderen nehmen ihn freundlich auf. So kann der Gott lohnen und strafen: »Er bequemt sich, hier zu wohnen, Lässt sich Alles selbst geschehn. Soll er strafen oder schonen, Muss er Menschen menschlich sehn«. — So will hier die Gottheit den Abraham erproben. Darum bleiben die Männer vor seinem Zelte stehen, in der Haltung derer, die stillschweigend um Aufnahme bitten. — **2b** Jeder Zug im folgenden soll malen, wie gastfrei Abraham gewesen ist, wie glänzend er sich also bewährt hat. Sein Entschluss, sie zu bewirten, ist sofort gefasst und wird sofort ausgeführt. Die peinliche Situation des Bittens kürzt er ihnen also zartfühlend nach Kräften ab. So handelt der Hausherr, wenn er einen Gast besonders ehren will. Tief verneigt er sich; הִשְׁתַּחֲוָה ist Term. einer bestimmten Verbeugung: die Knie auf dem Boden, »die Nase im Staub« 19 1. — **3** Mit den höflichsten Worten bittet er sie um die hohe Ehre, dass sie bei ihm einzutreten geruhen mögen: orientalische Höflichkeit ist weitschweifiger

habe, so ‘geht’ bei ‘eurem’ Knecht nicht vorüber! 4 Man soll euch ein wenig Wasser bringen, dass ihr eure Füsse wascht. Dann legt euch nieder unter dem Baum, 5 und ich will einen Bissen Brot holen, dass ihr euer Herz labet. Darnach mögt ihr weiter ziehen. Wozu wäret ihr sonst bei eurem Knecht vorüber-

---

und untertäniger als die unsrige. — Die Rabbinen wollen אֲדֹנָי, als »קֹדֶשׁ«, d. h. als Anrede an Gott »o Herr« lesen; diese Lesung ist falsch: an dieser Stelle weiss Abraham noch nicht, dass er Gott vor sich hat; sondern er glaubt, mit »Männern« zu sprechen. — Abraham redet die drei Männer im Sg. an; dieser merkwürdige Wechsel zwischen Sg. und Plur. geht durch die ganze Geschichte: Vers 2 Plur., 3 Sg. (Sam. Plur.), 4 Plur., 5 Plur. (LXX 5b Sg.), 8 Plur., 9 Plur. (LXX Sg.), 10 Sg., 13—15 (Jahve 13) Sg., 16 Plur. Man erklärt diesen Umstand gewöhnlich so, dass unter den Dreien Einer als Hauptperson irgendwie kenntlich gewesen sei: dieser Eine ist dann natürlich Jahve. Über die Frage der Einkehr habe der Herr zu entscheiden: daher in 3 der Sg.; die Beherbergung aber komme auch den anderen zu Gute, daher 4 der Plur. (so Holzinger). Indess hiegegen spricht Vers 5b, wonach nicht nur der Herr selber, sondern alle Drei einwilligen, bei Abraham zu bleiben. Ebenso merkwürdig ist, dass alle Drei in 9 das Tischgespräch beginnen, das dann Einer fortsetzt 10ff. Der Wechsel von Sg. und Plur. erfolgt also nicht nach einem Prinzip, sondern ganz wahllos. — Darum hat Kraetzschmar ZAW 1897 S. 81—92 durch eine Quellenscheidung zu helfen gesucht, wonach die Sg.- und die Plur.-Stücke verschiedenen Quellen angehören. Ähnlich auch Ball zu 181. Diese Hypothese scheitert indess daran, dass die Sage 181—16a deutlich ein geschlossenes, wohlorganisiertes Ganze bildet vgl. das Folgende. — Man muss daher auf Überarbeitung schliessen. So hat Fripp ZAW 1892 S. 24 überall den Sg. herstellen wollen. Indess das Ursprüngliche war sicherlich der an Polytheismus anklingende Plural »drei Männer« vgl. unten; spätere Abschreiber aber dachten nur an Jahve, der sie allein interessierte, und haben daher mehrfach den Sg. und in 13 יהוה eingesetzt; die Rabbinen, ihnen folgend, haben אדֹנָי vokalisiert. Diese Überarbeitung ist aber unsystematisch geschehen, ebenso wie diejenige, die an anderen Stellen den »Boten Jahves« für »Jahve« eingesetzt hat vgl. zu 167. 13. Als ältester Text ist daher überall der Plural anzunehmen: אֲדֹנַי, בְּעֵינֵיכֶם (Sam), תַּעַבְרוּ (Sam), עַבְדְּכֶם 3 (Sam); וַיֹּאמְרוּ, נָשׁוּב, אַחֲרֵיהֶם 10; וַיֹּאמְרוּ 13; נָשׁוּב 14; וַיֹּאמְרוּ 16. Auch der erste Satz 1a ist, so wie er gegenwärtig lautet, kaum in ursprünglicher Form erhalten; vielleicht lautete der Text ursprünglich וַיֵּרָאוּ אֵלָיו אֱלֹהִים — אִם־נָא 3 vgl. § 105 A. 2. — 4 Die staubigen, brennenden Füsse waschen ist das Erste, was der Wanderer vornimmt, wenn er einkehrt: man ging ja in Sandalen. — Auffallend, dass Abraham nur von einem Baume spricht, während 1318 181 (auch 1413) von mehreren Terebinthen reden. LXX hat an allen Stellen den Sg. Wellhausen in Bleek's Einleitung[4] S. 643 hält den Plur. für eine spätere tendenziöse Änderung, die dem Baume den Charakter singulärer Heiligkeit nehmen sollte. Indes erklärt sich dieser Wechsel viel einfacher daraus, dass dort in ältester Zeit nur ein Baum stand (so die alte Sage), in späterer Zeit aber mehrere (so der Sammler des Sagenkranzes 1318 181 und 1413). Josephus, Bell. jud. IV 97 kennt dann wieder nur eine Abrahameiche. Ein ähnlicher Wechsel Gen 126 Dtn 1130. — Der israelitische Bauer sitzt beim Essen 2719 Jud 196 I Sam 205 I Reg 1320; zu Amos Zeit kam unter den Vornehmen die babylonische Sitte auf, halbliegend, auf der *κλίνη*, zu essen Am 64. Die hier vorausgesetzte Sitte, bei der Mahlzeit zu liegen (indem man sich auf den Arm stützt, daher הִשָּׁעֵן) ist wohl uralte Beduinenart, also ein höchst altertümlicher Zug. — 5 Nur ganz geringe Kleinigkeiten bietet Abraham an: etwas Wasser und einen Bissen Brot, was man von jedem annehmen kann; ja er übt einen gelinden Zwang auf sie: denn deshalb seid ihr ja bei mir vorübergekommen, d. h. so hat sichs nun einmal gefügt, und ihr müsst euch darein ergeben; כִּי־עַל־כֵּן = »weil nun einmal« § 158b A. 1. — Hierauf nehmen die Männer an. Der Plural an dieser Stelle zeigt, dass es sich in der ursprünglichen Rezension nicht um einen Herrn nebst zwei Dienern ge-

gekommen? Sie sprachen: tue so, wie du gesagt hast. — [6]Da eilte Abraham ins Zelt zu Sara und sprach: nimm eilends drei Mass Mehl Feinmehl, knete sie und backe Kuchen. [7]Weiter lief Abraham zu den Rindern, nahm ein zartes, schönes Kalb und gab es dem Knechte; der musste es eilends zurüsten. [8]Dann nahm er Dickmilch und frische Milch und das Rind, das er zugerüstet hatte, und setzte es ihnen vor. Er selbst aber wartete ihnen unter dem Baume auf, während sie assen.

---

handelt haben kann; zu entscheiden, ob er bleiben will oder nicht, ist allein Sache des Herrn, und ein Diener hat da nicht dareinzureden. — Eine Feinheit ist, dass die Gottheit so kurz spricht, im Unterschied von der redseligen Höflichkeit Abrahams: so entspricht es der Würde der Gottheit. — **6—8** beschreibt nun, wie Abraham das Mahl rüstet. Dabei treten zwei Züge hervor: 1) dass Abraham alles in grösster Eile tut: es ist höflich, nicht warten zu lassen; 2) dass es ein herrliches und besonders ein sehr reichliches Mahl ist. Natürlich erzählt die naive Sage mit Freuden von so schönen Sachen; wie denn die israelitischen Sagen überhaupt oft und gern vom Essen und Trinken reden. Die hebräische Antike versteht kaum, im besonderen Fall die Speisen besonders schmackhaft zu bereiten; sie ehrt den Gast durch die Menge des Vorgesetzten 43 34. — Die mitgeteilten Einzelheiten sind kulturhistorisch interessant: das Weib sorgt für das Brot, der Mann für das Fleisch vgl. Benzinger, Archäologie S. 93. — **6** Ein Se'a ist 12,148 l. vgl. Benzinger S. 183f. Drei Se'a für drei Mann ist eine gewaltige Portion! קֶמַח und סֹלֶת sind nach I Reg 5 2 zwei verschiedene Mehlsorten, סֹלֶת die feinere Sorte. Die ältere Zeit kennt, selbst beim Opfer, nur קֶמַח Jud 6 19 I Sam 1 24; die spätere Zeit verwendet beim Opfer סֹלֶת (so P und Chron) vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 64. Hier ist סֹלֶת nachträgliche Korrektur von קֶמַח: eine spätere, üppigere Zeit hatte Anstoss daran genommen, dass Abraham Gott nur קֶמַח vorgesetzt habe. LXX übersetzt nur סֹלֶת (Ball). — עֻגוֹת dünne runde Fladen, die hier (in einfachen Verhältnissen) auf heissen Steinen oder eisernen Platten gebacken werden vgl. Benzinger S. 85f. Damit hätte es genug sein können; aber Abraham schlachtet noch dazu: das ist in alter Zeit für den israelitischen Privatmann etwas sehr Seltenes. — **7** Er wählt das Tier selber aus, damit es auch ein recht schönes Stück Fleisch gebe. Der Koch muss es »bereiten«, d. h. in alter Zeit kochen; die spätere Sitte brät das Fleisch I Sam 2 12ff. — **8a** Zum Trinken wählt er zwei Arten Milch. — Eine sehr schwierige Frage ist, weshalb Abraham seinen Gästen keinen Wein vorsetzt, obwohl die Landschaft von Ḥebron doch der klassische Ort für den Weinbau in Palästina ist vgl. die Sage von den Kundschaftern Num 13. Man darf den Zug vielleicht daraus erklären, dass die Sage sich Abraham als Beduinen vorstellt. Aber auch eine andere Möglichkeit bleibt zu erwägen, ob die Sage vielleicht ursprünglich nicht an den Weinort Ḥebron gehöre, sondern erst nachträglich dort lokalisiert worden sei; weiter darüber im folgenden. — **8b** An der Mahlzeit nimmt Abraham nicht selber teil, sondern, überaus höflich und verbindlich, bleibt er vor ihnen stehen, sie zu bedienen. — Die ganze Schilderung der Bewirtung entspricht noch der gegenwärtigen Beduinensitte vollständig. — Kulturgeschichtlich interessant ist, dass in dieser alten Sage Gastfreundlichkeit als die eigentliche Tugend des Mannes erscheint; ferner die besondere Betonung der Höflichkeit, die der alte Israelit nicht für eine, wenn auch wünschenswerte, aber doch äusserliche Formsache hält, sondern für den unumgänglichen Ausdruck der guten Gesinnung. — Höchst altertümlich ist, dass die Gottheit hier isst. Dergl. erzählt die hebräische Sage sonst nur noch 19 3; ja Jud 13 16 wehrt den Gedanken, dass der Engel menschliche Speise gegessen haben könne, ausdrücklich ab. Die älteren Erklärer, Juden und Christen, beseitigen diese ihnen höchst anstössige Angabe, indem sie behaupten, Gott habe nur zu essen geschienen, vgl. schon Tob 12 19. — **9—15** II. Teil: Das Tischgespräch. Die Gottheit hat so Abrahams Freigiebigkeit reichlich erfahren;

[9]Da sprachen sie zu ihm: wo ist Sara dein Weib? Er sprach: hier
drinnen im Zelt. [10]'Sie sprachen': übers Jahr 'kommen wir' wieder zu dir, dann
hat Sara, dein Weib, einen Sohn. Sara aber hörte ihnen zu in der Zeltthür, die
hinter 'ihnen' war. [11]Nun waren Abraham und Sara alt und hochbetagt; es ging
Sara nicht mehr nach der Weiber Weise. [12]Darum lachte Sara in sich hinein
und dachte: nun ich alt und welk bin, sollte mich noch die Lust ankommen?

---

er hat die Probe trefflich bestanden. Nun denkt die Gottheit daran, ihn zu belohnen und ihm ein Gastgeschenk zu geben. Dies Geschenk aber muss natürlich etwas besonders Schönes, Gottes Würdiges sein: es ist ein Sohn im Greisenalter! Die Gottheit schenkt Abraham diesen Sohn, indem sie ein wirkendes Wort spricht, kraft dessen Sara empfängt und gebiert. Die Aufgabe, die der Erzähler hier hatte, war also die, ein solches Wort in die Geschichte möglichst leicht und ungezwungen einzuführen. Diese künstlerische Aufgabe ist hier in wundervoller Weise gelöst: Abrahams Freigiebigkeit zeigt sich daran, dass er die Männer zu Tische einlädt; bei Tische (genauer wohl nach Tische) aber pflegt man ein Gespräch zu führen: demnach kleidet der Erzähler den zweiten Teil der Sage in ein Tischgespräch. — **9** Es würde nach hebräischen Begriffen sehr ungastlich sein, wenn der Wirt dem Gaste durch Fragen lästig fallen würde; sondern der Gast hat das Gespräch zu beginnen. — In אליו sind איו punktiert d. h. für ungültig erklärt; es scheint die Lesung לו beabsichtigt zu sein. — Das Gespräch beginnt von weit her: wo ist Sara dein Weib? Ähnlich beginnt der Engel im Gespräch mit Hagar 168. Die Stimmung der Worte ist dieselbe wie 168: Abraham hat den Namen seiner Frau bisher den Männern nicht genannt; trotzdem wissen sie ihn! Er weiss nicht, woher die Männer kommen, und wer sie sind; aber sie kennen ihn! Was sind das für merkwürdige Männer? — Die Voraussetzung des Wortes ist, dass Sara sich den Fremden nicht zeigt. Das hebräische Eheweib hat nicht die freie Bewegung wie die Jungfrau vgl. 2415 299; anderseits lebt sie auch nicht in der Eingeschlossenheit des Harem: gegenwärtig darf man den Muslim niemals nach seinen Frauen fragen. — **10**a Höchst wunderbar sind auch diese Worte: woher wissen sie, dass er bisher keinen Sohn von Sara hat? und vor allem: wie kommen sie zu dieser Weissagung? was mögen das für Männer sein? Vgl. die Parallele 1611. — »Wir kommen wieder«: da im folgenden keine zweite Einkehr der Männer bei Abraham erzählt wird, so ist zu schliessen, dass die Erzählung ursprünglich eine Fortsetzung gehabt habe, in der von dieser Wiederkunft der Männer zu Abraham berichtet war. Weiteres im folgenden. — כָּעֵת חַיָּה »Um diese Zeit, wenn sie wieder auflebt, d. h. übers Jahr« § 118u; König, Syntax S. 557 § 387e: »sowie die(se) Zeit wieder auflebt«. — **10**b. **11** Zwei Zwischensätze, die das Folgende begreiflich machen sollen; die alten Erzähler sind mit solchen Unterbrechungen der Erzählung sehr sparsam. — **10**b Ein naturwahrer Zug: die Frau horcht vgl. 275. — Ausdrücklich wird zum Verständnis des folgenden gesagt, dass die Zeltthür, in der Sara steht, hinter den Männern war. — **11** Ball vermutet כְּאֹרַח נָשִׁים vgl. 3135. Der Sinn des (zurückhaltenden) Ausdrucks ist: die »Periode« hatte bei ihr aufgehört; sie war also nach menschlichen Gedanken nicht mehr im stande, zu empfangen. — Isaaq ist also wider alle Wahrscheinlichkeit geboren: ein Motiv, das in den Sagen oft wiederkehrt 2521 3022 I Sam 1 Lk 1; die Sage macht damit deutlich, dass dies Kind ganz und gar eine Gabe der Gottheit gewesen ist. — **12** Was Abraham zu der sonderbaren Verheissung gesagt habe, wird nicht erzählt, weil es für den Fortgang der Handlung nicht notwendig ist: so reich die Sage auch an Einzelzügen ist, so enthält sie doch keinen einzigen, der nicht einen bestimmten Zweck hätte und nur ausmalend wäre. — Es ist eine religiöse Feinheit, dass das Lachen nicht von Abraham, sondern von Sara erzählt wird; von Abraham darf man nicht sagen, dass er über Gottes Worte gelacht hätte; weniger feinfühlig ist P 1717. — Sara hält das Wort der Männer für einen Witz, wie ihn alte Frauen zu hören gewohnt

Und mein Herr ist ein Greis. [13]Aber ‘sie sprachen’ zu Abraham: warum lacht denn Sara und denkt: sollte ich wirklich noch gebären, obwohl ich so alt bin? [14]Ist irgend etwas für Jahve zu wunderbar? Übers Jahr um diese Zeit ‘kommen wir’ wieder, dann hat Sara einen Sohn. [15]Sara aber leugnete und sprach: ich habe nicht gelacht; denn sie fürchtete sich. Aber ‘sie sprachen’: nein, du hast gelacht.

[16]aα Dann machten sich die Männer auf und gingen von dannen.

---

sind: ich altes Weiblein werde wohl mit meinem Herrn nicht mehr der Liebeswonne (עֶדְנָה) pflegen! Syntaktisch: sie stellt sich die Sache als Tatbestand vor (Pf. הָיְתָה) und amüsiert sich darüber. בָּלָה ist ein derber Ausdruck, man sagt es z. B. von abgerissenen Lumpen. — Vom »Unglauben« Saras darf man natürlich nicht sprechen; sie weiss ja nicht, wer es ist, der das sagt. — **13** Jetzt aber werden die Männer beinahe böse: wie kann Sara unsere Worte in Zweifel ziehen? Dabei zeigen sie noch einmal ihr wunderbares Wissen: sie wissen, dass Sara gehorcht und gelacht hat; sie kennen also die Gedanken Saras, ohne sie zu hören (sie lachte ja nur »in sich hinein« 12) oder zu sehen (sie stand ja hinter ihnen 10)! Abraham mag denken: das müssen sicherlich Gottesmänner sein! vgl. Jud 13 6. — **14**a Das Wort »ist Jahve etwa zu wunderbar?« (der Form nach etwa ein Sprichwort) ist sehr charakteristisch für die alte Religion; der Fromme zweifelt nicht, dass Jahve alles tun könne, was er wolle, auch das Wunderbarste: er kann die Sonne still stehn und Eisen auf Wasser schwimmen lassen. Natürlich hat das Wort hier im Munde der alten naiven Sage eine andere Bedeutung als in dem des modernen Religionsphilosophen; von dem, was wir Naturgesetz nennen, hat die Antike gar keinen oder nur einen sehr undeutlichen Begriff. — Dass die Gottheit, unerkannt, von Jahve in dritter Person spricht, hat Analogieen in 16 11 19 13 Jud 13 5. 16 6 12. — **14**b Im Tone ernsthafter Überzeugung wiederholen die Männer ihre Verheissung, **15** so dass Sara ängstlich, eingeschüchtert wird und leugnet. Aber sie lassen sich nichts vormachen: nein, sondern (לֹא כִּי § 163a) du hast gelacht. Man beachte die nachdrückliche Kürze. — Jetzt, wo Sara sich selber ins Gespräch gemischt hat, sprechen sie direkt zu ihr; vorher 13 sprachen sie von ihr zu Abraham: eine wohlüberlegte Steigerung. — Diese kleine Szene vom Lachen der Sara hat im Zusammenhang den Zweck, das überraschende Wissen der Männer zu zeigen: sie kennen die verborgensten Gedanken, und zugleich ihre wunderbare Hoheit darzustellen: Sara fürchtet sich vor ihnen, sie sind »sehr furchtbar« Jud 12 6. Aus dem ganzen Zusammenhang soll sich uns das Wort »Lachen« einprägen, das deshalb viermal wiederholt wird. **16**aα »Die Männer standen auf von dort,« ist der vorläufige Schluss der Erzählung. Das Nächstfolgende leitet zur Sodomgeschichte über und stammt also vom Sagensammler (J^a).

Allgemeines über die Hebronsage.

1) Die wichtigste Vorfrage für das Verständnis der Erzählung ist: hat Abraham von Anfang an oder im Laufe des Gespräches die Gottheit erkannt oder nicht? Diese Frage ist im Vorhergehenden bereits dahin beantwortet, dass er sie nicht erkannt hat. Weitere Beweise dafür sind: die Sage will erzählen, dass Gott Abraham auf die Probe habe stellen wollen; dies aber konnte er nur unbekannt; denn wer würde einen Gott, den er kennt, nicht gern köstlich empfangen? Vielmehr, gerade weil er ihn nicht kannte, und doch so herrlich aufnahm, hat er sich so bewährt! Wir wollen denken: so hat Abraham jeden unbekannten Wanderer aufgenommen! — Das wunderbare Wissen, das die Männer dann zeigen, hat im Zusammenhang den Sinn, dass sich der Schleier des Göttlichen dadurch ein wenig lüftet; anderseits ist diese Entschleierung noch nicht derartig, dass sie die Gottheit klar macht (gegen Dillmann, Holzinger u. a.). Dies beweist: a) dass es nicht ausdrücklich gesagt wird, dass Abraham jetzt die Gottheit er-

kannt habe, ein Zug, der im Zusammenhang wohl kaum fehlen dürfte vgl. Jud 622 1321, besonders da solche Erkenntnis schrecklich und erschütternd ist 2817 Jud 622f. 1322 Tob 1216. b) Wer wunderbares Wissen zeigt, braucht deshalb noch kein Gott zu sein; vielmehr rät man zunächst auf einen Gottesmann Jud 136 vgl. auch Jud 6. c) Namentlich ist der Zug beweisend, dass Sara leugnet. Der Gott, der unbekannt in menschlicher Gestalt wandelt, beweist seine Hoheit darin, dass Sara ihm nicht die Wahrheit zu gestehen wagt; wenn aber Sara wüsste, dass Er Jahve ist, so würde diese ihre Lüge ein arger Frevel sein. d) Das Siegel drückt hierauf das Wort הָאֲנָשִׁים 16 vgl. zu 2; mit diesem Wort sagt der Erzähler: unbekannt, wie sie gekommen, haben sie auch Abschied genommen. — Dies ursprüngliche Verständnis der Erzählung aber haben die Späteren nicht festgehalten; es erschien den Späteren, die den Geist der alten Sage und ihre Feinheiten nicht verstanden, ganz unmöglich, dass der Erzvater Jahven nicht erkannt haben solle; daher die Einführung von יהוה 13. Ähnliches wiederholt sich in der Glosse 1610; vgl. auch Jud 6.

2) In 10. 14 wird eine Fortsetzung der Sage angekündigt, die ursprünglich notwendig gefolgt sein muss vgl. oben S. 141. 173. Diese Fortsetzung muss erzählen: wie sich die Verheissung erfüllte: wie Sara einen Sohn gebar, und wie sie ihn Isaaq nannte, in Erinnerung daran, dass sie »gelacht« hatte: יִצְחָק von צָחַק; sodann, wie die Männer im folgenden Jahr wiederkamen; ferner auch, wie Abraham nunmehr die Gottheit erkannte: an dieser Stelle also muss deutlich gesagt worden sein, wer die drei »Männer« in Wirklichkeit gewesen sind; schliesslich auch vielleicht, wie er nunmehr dieser Gottheit unter dem Baum den Altar errichtete. — Diese Fortsetzung fehlt gegenwärtig; auch 211a, wonach Jahve selber bei Abraham gewesen ist, wird kaum daraus stammen, denn dies ist nach No. 3 (vgl. unten) kaum die Meinung der alten Sage gewesen. Ebensowenig 216b, wo eine andere Etymologie von »Isaaq« gegeben wird. — Weshalb mag diese Fortsetzung verloren gegangen sein? sie hat doch wohl allerlei enthalten, was der späteren Zeit anstössig gewesen ist.

3) Wer sind die drei Männer? — Sicherlich hat der alte Erzähler nicht gedacht, dass Jahve gleichmässig in allen Dreien gewesen sei (so Dillmann, Delitzsch, Reuss u. a.): nach dem Glauben der alten Zeit wird Jahve so realistisch als eine höchst individuelle Persönlichkeit vorgestellt, so dass es ganz unmöglich wäre, ihn in drei Gestalten zu zerspalten. Vielmehr darf man nur fragen, ob Jahve Einer unter ihnen und die anderen Beiden zwei Engel, oder ob alle Drei Jahves Boten gewesen seien. Da uns nun die Stelle, in der die definitive Enthüllung der Gottheit ursprünglich erfolgt ist, nicht erhalten ist, so sind wir nicht im stande, diese Frage mit voller Sicherheit zu beantworten. Doch scheint auf drei Boten zu führen, dass die Sage eben nicht von einem Herrn und zwei Dienern, sondern von »drei Männern« redet, und dass sie in ihrer ursprünglichen Gestalt, die wir vermuten dürfen, diese Drei als gleichstehend behandelt hat vgl. besonders וַיֹּאמְרוּ 5. 9. Ebendarauf deutet auch 1913. 16 vgl. auch 1922. Auch darf man fragen, ob die Sage so unbefangen vom Essen der Männer (ebenso im folgenden vom versuchten Attentat der Sodomiter auf die Männer) erzählt hätte, wenn sie gedacht hätte, dass Jahve unter ihnen gewesen wäre. Nun trägt die Sage aber so uralte Züge (dass die Gottheit in Person erscheint, dass sie Kuchen und Kalbfleisch isst, dass man bei Tische liegt, dass der Wein fehlt), dass man vermuten darf, dass die Erzählung schon aus vorjahvistischer Zeit stamme, in der diese drei Männer nicht Jahveboten, sondern ursprünglich drei Götter gewesen seien. Diese Sage wäre dann wie andere später in Israel auf Jahve bezogen worden (vgl. besonders 1613); die Einführung des Sg. in die Erzählung (vgl. oben zu 2) würde dann eine fortschreitende Jahvisierung der Erzählung bedeuten. Für diese Vermutung spricht weiter, dass die Sage (vgl. zu 8) erst nachträglich in Hebron lokalisiert zu sein scheint. Eine Bestätigung erhält diese Vermutung weiter dadurch, dass uns eine sehr ähnliche griechische Sage erhalten ist: Zeus, Poseidon und Hermes werden von Hyrieus, einem Greise in Tanagra, freundlich empfangen; nach dem

Gastmahl fordern sie ihn auf, sich etwas zu wünschen. Da er bisher kinderlos ist, so wünscht er sich einen Sohn, den er auch durch ein Wunder von ihnen empfängt. Es ist Orion. Vgl. Ovid Fast. 5 495ff., Palaephatus de incredib. 5 ed. Westermann Mythograph. 1843 S. 275. Diese Erzählung stimmt mit der Ḥebronsage in allen Hauptpunkten überein; man wird kaum leugnen können, dass es im Grunde dieselbe Sage ist. Man wird also auf eine alte orientalische Erzählung schliessen müssen, die uns in hebräischen und in griechischen Absenkern erhalten ist.

4) Sinn der Sage (in ihrer hebräischen Gestalt). In hebräischer Tradition wird man die Sage als Kultussage aufgefasst und darin die Antwort auf die Frage gesucht haben, warum wir das Recht haben, der Gottheit unter dem grünen Baum von Ḥebron den Tisch zu decken? Die Antwort der Sage lautet: weil sie geruht hat, an dieser Stätte von Abrahams Hand Essen und Trinken entgegenzunehmen. So bekommt also der Zug, dass die »Männer« hier gegessen und getrunken haben, eine besondere Bedeutung: es ist die Initiation des noch immer andauernden Opfers, das ja in ältester Zeit als ein Essen der Gottheit aufgefasst worden ist. — Dazu hat die Sage in der hebräischen Tradition einen etymologischen Zug bekommen: sie erklärt den Namen Isaaq daraus, dass Sara »lachte«. Die Einfügung dieses Motivs des »Lachens« in den Zusammenhang ist ganz vortrefflich: niemand, der nicht Bescheid weiss, würde merken, dass der Erzähler von 10b an ein bestimmtes Ziel im Auge hat. Dies schöne Zusammenfügen der Motive ist ein besonderer Ruhmestitel der alten Vätersage. Die Hauptsache in der Sage aber, die Geburt des Isaaq, hat keine erkennbare ätiologische Bedeutung und scheint also rein »novellistisch« zu sein.

5) Verhältnis der Sage zu den anderen Abrahamsagen. Die Sage erzählt, wie die Gottheit dem Abraham einen Sohn verheissen hat. Ganz unmöglich ist, dass diese Verheissung schon einmal an ihn ergangen ist. Also schliesst die Sage damit cap. 15 aus. — Die Sage will die Einweihung des Heiligtums von Ḥebron beschreiben; folglich stand damals noch kein Altar dort: den hat Abraham erst nachträglich gebaut. Also schliesst die Sage 13 18 aus. — Die Sage erzählt, dass Abraham die Gottheit zunächst nicht erkannt habe. Hiezu aber vergleiche man die Erzählung I Sam 3: als Samuel zum ersten Male von Jahve gerufen wird, glaubt er Eli's Stimme zu hören, denn er hatte Jahve noch nicht kennen gelernt, er hatte noch keine Jahveoffenbarung empfangen. Später aber kannte er Jahves Stimme und merkte jedesmal sofort: das ist Jahve! Daraus also, dass Abraham Gott nicht erkennt, folgt, dass er noch keine Gottesoffenbarung gehabt hat. Diese Sage will also die erste — und (die dazugehörige Fortsetzung abgerechnet) auch wohl die einzige — Offenbarung an Abraham erzählen. Die Sage schliesst also hierdurch nicht nur 13 14ff. und 15, sondern auch 12 1ff. und 7, die zum Sagenkranz gehören, d. h. schliesslich alles Vorhergehende aus. Die Sage ist demnach vollständig unabhängig von allen anderen, eine Erzählung für sich. Hier also ist noch zu erkennen, was wir für alle alten Sagen in ihrer ältesten Gestalt postulieren: jede Sage steht für sich allein.

---

23. Übergang von der Abraham-Ḥebron-Sage zur Loṭ-Sodom-Geschichte 18 16aβ—33 J[a] und Jr.

16 Und schon schauten sie hinunter auf das Gefilde von Sodom; Abraham aber ging mit ihnen und gab ihnen das Geleit.

Übergang von der Abraham- zur Loṭgeschichte 18 16aβ—33. Das Stück besteht aus drei Treilen:

I. **16**aβ. b. **20—22**a **33**b. Diese Verse sind ihrer Natur nach keine selbständige Sage, sondern ein Zwischenstück; sie haben den Zweck, von der Abraham-Sage zur Loṭ-Sodom-Sage überzuleiten; die Verse stammen also aus J (vgl. יהוה 20 und הִשְׁקִיף 16),

[17]Jahve aber hatte unterdessen erwogen: sollte ich vor Abraham geheim halten, was ich tun will? [18]Abraham soll doch ein grosses und mächtiges Volk werden, dass sich alle Völker der Erde mit ihm segnen sollen.

---

und zwar von der Hand des Sagenkranzsammlers J^a, vgl. oben S. 141. Dieser Übergang wird leicht und ansprechend gefunden: der gastliche Abraham begleitet seine Gäste ein Stück des Weges. Sie schlagen den Weg nach Osten ein, bis zu der Stelle, wo man die Aussicht auf Sodom hat 16. Dort, im Angesichte von Sodom, lassen sie wieder merkwürdige Worte fallen: sie hätten von Sodoms Frevel gehört 20 und gingen jetzt hin, sich davon zu überzeugen 21. Dann nehmen sie Abschied 22a; Abraham aber kehrt nach Hebron zurück 33b. Hierauf folgt im Sagenkranz die Lot-Sodom-Sage. — Auch jetzt sind die drei Wesen noch unbekannt vgl. הָאֲנָשִׁים 16 und besonders 22. Wiederum lüftet die Gottheit ein wenig ihren Schleier; aber noch immer erkennt Abraham sie nicht; die Enthüllung hat sich der Erzähler weise für den zweiten (nicht erhaltenen) Besuch Gottes bei Abraham vorbehalten. — Auch in dies Stück ist der Sing. 21 und יהוה 20 eingedrungen; der ursprüngliche Text wird וַיֹּאמְרוּ 20, נֵרְדָה, וְנִרְאֶה, אֵלֵינוּ, נֵדָעָה 21 gelautet haben; die Eröffnung, die Abraham zu teil wird 20, hat zugleich den Zweck, ihn als Vertrauten der Gottheit zu verherrlichen, dem Gott seine geheimen Pläne nicht verschweigt. — Prächtig ist, dass die Szene im Angesichte Sodoms spielt; der geographischen Situation — wie in alter Sage zu erwarten ist — völlig entsprechend: der Punkt ist nach Hieronymus, Epist. CVIII ad Eustochium virg. 12 Caphar Barucha = Kefr barîk, jetzt Benî na'îm, östlich von Ḥebron vgl. Buhl, Palästina S. 158f. Religionsgeschichtlich ist 20f. interessant: die Gottheit wird nicht als von Natur allwissend gedacht vgl. zu 3 8ff; aber sie erfährt mancherlei durch ihre Boten und Späher, die sie überall auf Erden hat vgl. 28 12 11 5 Zch 1 10f. Job 1 6ff. u. a. — **20** זְעָקָה (besser wohl mit Ball nach Sam und 21 צעקה zu schreiben) term. techn. von der Klage über geschehenes Unrecht vgl. 4 10. — כִּי 20 »ja, gewiss« § 148d. — **21** LXX הכצעקתם. — Für הַבָּאָה Pf. ist besser הַבָּאָה Part. (§ 138k), für כָּלָה besser כֻּלָּה zu lesen, Wellhausen. — Auf diese Worte der Männer antwortet Abraham garnichts; er ist ganz starr und still vor Staunen: was geht diese Männer das Gerücht von Sodom an? warum wollen sie Sodoms Sünde kennen lernen?

II. **17—19**, ein Selbstgespräch Jahves, wodurch die folgende Eröffnung an Abraham 20f. motiviert werden soll: Abraham verdient es, den göttlichen Plan zu erfahren; er soll ja ein grosses, Jahvegesegnetes Volk werden. Die Verse sind von Wellhausen (Composition S. 28) als Zusatz erkannt. 1) Der Sprachgebrauch zeigt Verdächtiges, so לְמַעַן אֲשֶׁר 19 vgl. Holzinger, Hexateuch S. 483; die Rede ergeht sich breit in frommen Allgemeinheiten (vgl. Holzinger) und erinnert an Dtnistisches vgl. Dtn 6 1—3 (Fripp ZAW 1892 S. 23). 2) Nach 17 weiss Jahve schon, was er tun will, während er sich nach 21 in Sodom zunächst nur instruieren will und sich Weiteres vorbehält vgl. Holzinger. Der Einsetzer hat also den alten Text ziemlich flüchtig gelesen. 3) Eine Ungeschicklichkeit ist es, dass Jahve in 19 von sich selbst (im Selbstgespräch! also anders als 14) in dritter Person spricht. Hier hat der Einsetzer die Form des Selbstgespräches Jahves vergessen: man sieht daran, dass es diesem Manne mehr darauf ankommt, Reflexionen mitzuteilen als Geschichten zu erzählen. 4) Auch darin ist er vom Geist der alten Sagen weit entfernt, dass er die Verheissung nur unter der Bedingung gelten lässt, dass Abrahams Söhne Recht und Gerechtigkeit halten. Die Verheissungen Jahves an die Väter werden in den alten Sagen stets ohne Bedingung gegeben. Und so entspricht es der alten Religion: die alte Zeit fasst das Verhältnis von Gott und Volk nicht als ein bedingtes, sondern eher als ein natürliches auf: Jahve ist Israels Gott, der Israel segnet und Israel hilft, dem das Volk vertrauen darf, wie eine Frau von ihrem Mann, wie die Kinder von ihrem Vater alles Guten gewärtig sind. Dieser volkstümliche Glaube ist von den Propheten erbittert bekämpft worden: Jahve ist mehr als ein Volksgott; er will zuerst »Recht und Gerechtigkeit«, und nur wenn Israel diesen Weg Jahves innehält, wird Jahve

[19]Denn ich habe ihn erwählt, auf dass er seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm Befehl tue, dass sie Jahves Wege halten und Gerechtigkeit und Recht üben, damit Jahve über Abraham kommen lasse, was er ihm verheissen hat.

[20]Da 'sprachen sie': die Klage über Sodom und Gomorrha, die ist gross; und ihre Sünde, die ist sehr schwer. [21]'Wir wollen hinab' 'und wollen sehen', ob sie wirklich 'ganz' so getan haben, wie die Klage lautet, die 'uns' 'über sie' zugekommen ist, oder nicht: das 'wollen wir erfahren'. [22]Dann wandten sich die Männer ab und gingen auf Sodom zu.

---

an ihm seine Verheissungen erfüllen. Die Verse enthalten also Gedanken der prophetischen oder nachprophetischen Zeit. 5) Schliesslich ist der sekundäre Charakter der Verse auch daran deutlich, dass 18 auf bereits geschehene Verheissungen an Abraham anspielt (12 2. 3), was 19b auch ausdrücklich ausspricht; während die alte Sage 18 1—16 (wie die alten Geschichten überhaupt) von solchen Anspielungen an andere Erzählungen ganz frei ist; und 6) dass der Erzähler hier als bekannt voraussetzt, dass Jahve mit Abraham spreche, während nach der alten Sage 18 1—16 der Schleier des Göttlichen bisher noch nicht endgültig gelüftet ist. Dadurch wird eine Feinheit der alten Erzählung verwischt. Der Einsetzer mag in dem Texte, den er vor sich hatte, schon an einzelnen Stellen den Sing. und das Wort יהוה 13 gelesen haben. — Der Zweck des Einsatzes scheint zu sein, deutlich zu machen, dass die folgende Mitteilung Gottes an Abraham 20f. eine grosse Ehre für den Erzvater sei; er stellt also ein dickes Nachziehen der zarten Linie des Originals vor. — **17** ויהוה אָמַר, das Pf. unterbricht die Erzählung; gemeint ist natürlich ein Selbstgespräch. — **19** »Sein Haus nach ihm«, d. h. seine weiteren Nachkommen.

III. **22**b—**33**a. Die Fürbitte Abrahams für Sodom. Das Stück ist von Wellhausen (Composition S. 27f.) als sekundär erkannt worden. 1) Bei der Annahme, dass der Text einheitlich sei, würden die Angaben über die »drei Männer« unüberwindliche Schwierigkeit bereiten. Nach 22a sind »die Männer«, d. h. nach dem Vorhergehenden die drei Männer, von Abraham weggegangen; nach 22b aber ist Jahve noch stehen geblieben. Beide Teile des Verses widersprechen also, genau genommen, einander. Ebenso schwierig ist das Folgende: nach 20 haben ursprünglich die drei Männer, nach unserem Texte Jahve die Absicht, nach Sodom zu gehen; aber nach 22b. 33a 19 1 hat Jahve selbst das garnicht getan, sondern zunächst ist er bei Abraham stehen geblieben 22b, dann ist er irgendwohin weggegangen 33a, in Sodom aber sind nach 19 1 nur die beiden Engel gewesen. Man hat die Lösung so versucht, dass Jahve in den Zweien in Sodom ebenso gewesen wäre, wie in den Dreien, die Abraham erscheinen und in dem Einen, der vor Abraham stehen bleibt, so dass Gott zugleich weggeht (in den Zweien nach Sodom) und stehen bleibt (in dem Einen) (vgl. Delitzsch und Dillmann): aber solche widerspruchsvolle Anschauungen sind ganz unisraelitisch vgl. oben S. 175. Vielmehr muss man zugeben, dass das Stück 22b—33a mit 20—22a zusammen kein einheitliches Bild giebt. 2) Weitere Beweise für die sekundäre Herkunft des Stückes sind, dass Jahve nach 23ff. bereits den Entschluss gefasst hat, Sodom zu vernichten, den Abraham womöglich rückgängig zu machen sucht, während dieser Entschluss nach 20f. noch keineswegs feststeht vgl. S. 177 II 2; 3) dass Abraham den Jahve kennt, während die Gottheit nach 20f. noch unbekannt ist vgl. oben II 6; 4) dass der Gottesbegriff in 22b—33a ein ganz anderer ist als in der alten Sage 18 1—16: hier essen die Männer Brot und Kalbfleisch; dort aber ist Jahve »der Richter der ganzen Welt« 25, vor dem der Mensch »Staub und Erde« ist 27 (Wellhausen). 5) Auch die Fürbitte Abrahams für Sodom ist schwerlich aus der israelitischen Antike zu verstehen; antik würde es sein, wenn Abraham für seinen Verwandten Lot ein gutes Wort einlegen würde; aber wie ein frommer Israelit dazu kommen kann, für ein gottloses Volk zu beten, das ihn gar nichts angeht, würde dem antiken Israel kaum verständlich sein.

'Jahve' aber blieb noch vor 'Abraham' stehen. [23]Da trat Abraham herzu und sprach: willst du wirklich mit dem Frevler auch den Gerechten umbringen? [24]Vielleicht sind fünfzig Gerechte in der Stadt. Willst du die wirklich umbringen und nicht lieber dem Orte vergeben der fünfzig Gerechten willen, die darinnen sind? [25]Ferne sei es von dir, so zu handeln: den Gerechten samt dem Frevler zu töten, dass es dem Gerechten nicht anders erginge als dem Frevler! Das sei ferne von dir! Der die ganze Erde richtet, sollte der nicht das Rechte tun? [26]Da sprach Jahve: wenn ich zu Sodom fünfzig Gerechte in der ganzen Stadt finde, will ich dem Ort um ihretwillen vergeben. — [27]Abraham antwortete und sprach: ach Herr, ich habe mich unterfangen, zu dir zu reden, obwohl ich Staub und

---

Die Natur dieser Erzählung erkennt man: 1) aus ihrer Stellung in ihrer Umgebung. Diese Erzählung ist ihrer Art nach keine selbständige Geschichte, sondern nur eine Episode in einem grösseren Ganzen; sie ist nur denkbar unter der Bedingung, dass die Eröffnung Gottes an Abraham über Sodom vorausgegangen ist, und dass die Geschichte von Sodoms Zerstörung folgen soll. Sie setzt demnach ein Stück voraus, das selber nicht zu einer selbstgewachsenen Sage, sondern zu einem künstlerisch gebildeten Rahmen gehört. 2) Die Erzählung behandelt ein religiöses Problem: ob eine gerechte Minderheit im stande sei, den Untergang eines gottlosen Volkes abzuwenden. Das Stück erzählt also nicht, wie es die alten Sagen stets tun, Begebenheiten, sondern es stellt Gedanken in Form eines Gespräches dar. Es unterscheidet sich also seiner ganzen Art nach von den übrigen Sagen aufs stärkste: aus alledem folgt, dass das Stück keine alte Sage, sondern eine späte Weiterausspinnung ist. Demnach wird der Abschnitt auch nicht aus fremder Quelle hier eingedrungen sein, sondern es ist eine »Wucherung« (Wellhausen).

Das Problem. Dass Tod und Verderben über ein ganzes Volk kommen, um seine Sünden zu strafen, ist ein Gedanke, der der alten Zeit in Israel ganz ohne Anstoss war. Solche Urteile hören wir, besonders bei den Propheten, sehr häufig. So erzählt auch die alte Sodomsage, dass die Stadt untergehen musste, weil ihre Bürger böse waren 1313. Verständlich sind solche Urteile aus den sozialen Verhältnissen der alten Zeit, wo das Individuum (natürlich nicht ganz, aber relativ) hinter dem Verbande, in dem es steht, zurücktritt; wo Gott und Menschen die Familie, das Geschlecht, die Gemeinde, das Volk als Einheit behandeln, die sie in Wirklichkeit auch sind II Sam 21 II Reg 925f. Ex 205f. u. a. In dieser Zeit wäre der Gedanke, dass in dem gottverfluchten Sodom einzelne Bürger gerecht gewesen wären, ganz ungeheuerlich erschienen: wie sollte das möglich sein! Aber in der späteren Zeit, als die steigende Kultur die Verbände gelöst und die Individuen differenziert hatte — die ersten grossen selbständigen Personen in Israel, die wir kennen, sind die Propheten Amos Hosea Jesaias —, als der Kampf der religiösen Parteien, in denen der Einzelne Stellung nehmen musste, entbrannt war, in jener Zeit war eine andere Stimmung in Israel eingezogen: der Einzelne fühlt sich als selbständiges Wesen und begehrt für sich ein besonderes Schicksal; er empfindet es als Ungerechtigkeit, ja als Unsinn, wenn er nur als Mitglied des Verbandes gelten sollte, wenn Gott über ihn und seine Gerechtigkeit einfach zur Tagesordnung übergehen würde. Wir kennen solche Stimmungen aus der letzten Zeit des Staates Juda Dtn 2416 Jer 3129 Ez 182. Die Frage, wie es dem einzelnen Frommen ergehen werde, wenn sein Volk wegen seiner Sünde vom Verderben getroffen wird, ob Gott nicht seinethalb die Katastrophe abwenden werde, wird damals den Anhängern der Propheten um so mehr am Herzen gelegen haben, als die Prophetie den Untergang des Volkes verkündete. — Dies Problem behandelt das eingeschobene Stück: ein alter Leser liest die Sodomgeschichte und fragt:

Erde bin. [28] Vielleicht fehlen an den fünfzig Gerechten noch fünf. Willst du um fünf wegen die ganze Stadt verderben? Er sprach: ich will sie nicht verderben, wenn ich dort fünfundvierzig finde. [29] Da begann er nochmals zu ihm zu reden und sprach: vielleicht finden sich dort nur vierzig. Er sprach: ich will es nicht tun, der Vierzig wegen. — [30] Er sprach: ach Herr, zürne nicht, wenn ich nochmals rede: vielleicht finden sich dort nur dreissig. Er sprach: ich will es nicht tun, wenn ich dort dreissig finde. — [31] Er sprach: ach Herr, ich habe mich unterfangen, zu dir zu reden; vielleicht finden sich dort nur zwanzig. Er sprach: ich will nicht verderben, um der Zwanzig

---

aber einzelne Gerechte konnten doch in Sodom sein? Hat Jahve diese ebenso wie die Frevler behandelt? Macht Jahve keinen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten? Und er antwortet: das sei ferne 25! Sonst wäre ja Gott nicht gerecht! Sonst wäre ja alle Gottesfurcht eitel! Vielmehr, im Namen der sittlichen Weltordnung verlangt er, dass Jahve sich um die einzelnen Gerechten in Sodom bekümmere, dass Jahve dem ganzen Orte der Gerechten wegen vergebe. Anderseits sieht er freilich auch ein, dass wenn der Gerechten zu wenige sind, auf sie keine Rücksicht genommen werden könne. — Er hat diese Gedanken ausgedrückt, indem er seine Bedenken Abraham in den Mund legt und Jahven die Antwort geben lässt. Dabei haben diese Gedanken die (antike) Form erhalten, dass ein Gerechter, ein Liebling der Gottheit, bei Gott Fürbitte für die Gerechten und ihre Stadt einlegt. Als Stil-Vorbild werden ihm Gespräche zwischen Gott und Menschen vorgeschwebt haben, wie sie in den prophetischen Schriften zu lesen waren, wo der Prophet bei Gott seine Fürbitte einlegt oder mit ihm »rechtet«, vgl. Am 7 1ff. Jer 12 1ff. u. a., aus späterer Litteratur besonders IV Esra Vis. I—III. Diese Fürbitte Abrahams aber hat bezeichnender Weise die Form des Abhandelns: wenn auch in der ganzen Stadt nur 50 oder 45 oder gar 40 oder selbst 30, ja sogar 20 oder schliesslich 10 Gerechte gewesen wären, hätte Jahve den Ort begnadigt. Man erkennt an dieser Skala deutlich das Ringen des Verfassers. Er hat sich mit dieser letzten Antwort begnügt; uns freilich will das nicht als eine genügende Antwort erscheinen. Denn, sind der Gerechten etwa nur 5, so werden sie allerdings wie Frevler behandelt. Charakteristisch für den Verfasser ist, dass er nicht auf die Lösung verfällt, diese wenigen Gerechten sollten aus dem allgemeinen Verderben ausgenommen und gerettet werden: sein Blick haftet zwar einerseits an der Gerechtigkeit der Einzelnen, aber anderseits an dem Ergehen der Gesamtheit. Jene Lösung — es ist die des Ezechiel cap. 18 — wäre durch die Sodom-Lot-Geschichte nahegelegt gewesen, in der ja Lot samt seinem Hause wegen seiner Gerechtigkeit gerettet wird. Man sieht auch hieraus, dass dem Verfasser diese Gedanken nicht aus der Sage selber erwachsen sind, sondern dass er sie in die alte Sage von anderswoher eingetragen hat. Ebendarum darf man auch in dieser Fürbitte Abrahams für die volksfremde Stadt nicht eine besondere Weitherzigkeit sehen (Delitzsch); der Verfasser bekümmert sich nicht sowohl um das Geschick der Fremden, sondern ihm liegt das abstrakte Problem am Herzen, was ja auch aus seinen Worten mit aller Deutlichkeit hervortritt. — Der Verfasser hat seine Sache stilistisch sehr gut gemacht: die Reden Abrahams stellen das Problem, das er behandeln wollte, mit aller Kraft dar; zugleich aber hat der Verfasser empfunden, dass diese Einwürfe Abrahams leicht pietätlos klingen könnten, und daher an anderen Stellen den Abraham so ehrfürchtig und demütig wie möglich reden lassen: Abraham spricht in einem Tone wie etwa ein treuer alter Knecht, dem sein Herr ein freies Wort nicht übel nimmt. Mit den weitläuftigen und stark subjektiv gehaltenen Worten des Menschen kontrastieren schön die kurzen und entschiedenen Antworten Jahves. Zugleich wird Gottes Langmut dargestellt: Gott wird bei allem Abhandeln nicht ungeduldig und geht wirklich auf das

willen. — [32]Er sprach: ach Herr, zürne nicht, wenn ich nur noch dies Mal rede: vielleicht finden sich dort nur zehn. Er sprach: ich will nicht verderben, um der Zehn willen. — [33]Dann ging Jahve fort, als er das Gespräch mit Abraham vollendet hatte.

Abraham aber kehrte heim an seinen Ort.

---

denkbarste Mindestmass zurück (noch stärker ist freilich der Prophet Jer 5 1, aber nur im grössten Pathos). Dass der Verf. versucht hat, gut zu schreiben, sieht man auch an der Mühe. die er sich giebt, mit dem Ausdruck zu wechseln.

22b ist nach rabbinischer Angabe ein תקון סופרים, eine correctio scribarum; diese Angabe ist keine alte Tradition (Frankenberg GGA 1901 S. 690), sondern aus dem gegenwärtigen Text erschlossen; sachlich aber trifft sie das Richtige; denn nach dem Zusammenhang muss der Vers ursprünglich gelautet haben: Jahve blieb noch vor Abraham stehen. Die Worte sind aus religiöser Scheu geändert, weil »vor jemanden stehen« den Nebensinn hat »ihn bedienen«; anders 19 27. — Der hier einsetzende Schriftsteller nahm das Wort »die Männer« 22a ungenau in dem Sinne: die Männer ausser Jahve, also die beiden Engel. — **23** vgl. Job 9 22. — **25** כְּ כְּ »so wie« § 161c. — Die Worte des Verses tragen ein starkes Pathos: dann würden ja die Grundfesten der Erde wanken! Was soll man dann von menschlichen Richtern erwarten, wenn der höchste Richter sich nicht um das Recht kümmert! — **27** עָפָר וָאֵפֶר Wortspiel; zur Sache vgl. 2 7. — **28** »Willst du um fünf willen die ganze Stadt vernichten?« ist nach unsern Begriffen sophistisch; denn Jahve vernichtet den Ort ja nicht der fehlenden Fünf wegen, sondern wegen der grossen sündigen Menge; der Erzähler fühlt das Wort aber nicht als sophistisch, sondern als geschickt. — **30** Die beiden ersten Male wagt Abraham nur, je fünf abzuhandeln; von jetzt an wird er kühner und geht um je zehn herunter (Delitzsch); man sieht, der Erzähler schreibt mit guter Überlegung. — וַאֲדַבֵּרָה Cohort. nach Jussiv § 108d, zürne nicht, »damit ich sprechen kann, so will ich sprechen«. — **32** Bei der Zahl Zehn bleibt der Verf. stehen. — **33**a »Jahve ging fort«, wohin, wird nicht deutlich.

---

24. Sodoms Untergang. Loṭs Rettung 19 1—28 Jᵃ Jʳ.

Die Erzählung von Sodoms Untergang und Loṭs Rettung 19 1—28 gehört zu J. Sprachlicher Beweis: יהוה 13 bis. 14. 16. 24 bis. 27, הִנֵּה־נָא 2. 8. 19. 20, das mehrmalige נָא 2. 7. 18. 20, לִקְרַאת 1, פָּצַר 3. 9, כִּי עַל־כֵּן 8, עַבְדְּךָ 2. 19, לְבִלְתִּי 21, הִשְׁקִיף 28. In J ist sie die zweite, grössere Sage des Abraham-Loṭ-Sagenkranzes (Jᵃ), mit der Abrahamgeschichte durch 18 16. 20—22a. 33b und durch 19 27f. zu einer Einheit verwoben.

Die Erzählung hat dieselben Schicksale erfahren wie 18: sie liegt in e r w e i t e r t e r u n d ü b e r a r b e i t e t e r G e s t a l t vor. a) Die Notiz über Loṭs Frau 26 kommt zu spät; auch steht das Suffix von אִשְׁתּוֹ ohne guten Anschluss. Dieser Vers wird eine nachträgliche Hinzufügung zur Sage sein. Von derselben Hand stammen die Erwähnungen von Loṭs Frau in 15 und 16. — Ein solcher Nachtrieb aus altem Sagenstamm ist auch das Ṣoʻar-Intermezzo 17—22. Dies Stück kommt nach וַיִּתְמַהְמָהּ 16 zu spät; es unterbricht den Zusammenhang der Sätze: »als das Morgenrot erschien,« 15 und »als die Sonne aufging« 23; die weitläuftige Rede Loṭs stört aufs empfindlichste den Eindruck der grössten Eile, den die alte Sage machen will. Auch liegt es ja in der Natur der Sache, dass die älteste Sage erzählt hat, Loṭ habe sich ebendahin gerettet, wo später seine Nachkommen wohnen, nämlich ins Gebirge Moab. Zu diesem Ṣoʻar-Zwischenstück gehören die Worte וְלוֹט בָּא צֹעֲרָה 23b und aus dem folgenden 30a: hier ist der Umstand, dass der Erzähler kaum zu motivieren weiss, warum Loṭ nachträglich Ṣoʻar verlassen habe, ein neuer Beweis dafür, dass dies Ṣoʻar-Zwischenstück späterer Herkunft ist. — Beide Nachtriebe, von Loṭs Weib und von Ṣoʻar, hängen durch das Wort: »schau dich nicht um,« 17 inner-

[1]Als sie die beiden Engel nun am Abend nach Sodom kamen, sass Lot gerade unter dem Tore vor Sodom. Sobald Lot sie sah, stand er vor ihnen auf, verneigte sich mit dem Antlitz zur Erde [2]und sprach: ach, ihr Herren, kehrt im Hause eures Knechtes ein über Nacht und waschet eure Füsse. Morgen früh

---

lich zusammen und werden von derselben Hand, jedenfalls in sehr alter Zeit, eingesetzt sein. b) Nach der ursprünglichen Gestalt der Sage sind drei Gottheiten unbekannt nach Sodom gekommen: sie heissen wie in 18 (vgl. zu 182a und S. 175) »die Männer« 5. 8. 10. 12. 16; Lot bewirtet und beschützt sie, die Sodomiten aber wollen sie gar schänden; beides hat nur dann Sinn, wenn beide Teile nicht gewusst haben, wen sie vor sich hatten. Die spätere Überlieferung aber hat diesen Zug nicht festgehalten und daher wie in 18 (vgl. zu 183) den Sing. eingesetzt; dies ist geschehen in dem Gespräch mit Lot über So'ar 17—22; da aber auch hier zuweilen, und zwar ohne jedes Prinzip, der Plural auftritt in 17 (LXX *καὶ εἶπαν*) und 18, so ist zu schliessen, dass auch in diesem Stück ursprünglich überall der Plural gestanden hat.

Hiernach lässt sich die chronologische Reihenfolge der Zusätze und Bearbeitungen in 18. 19 mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen: a) Der älteste Zusatz ist das Intermezzo von So'ar und Lots Weib, worin noch nach dem ursprünglichen Text drei »Männer« d. h. Engel in Sodom gewesen sind. b) Später hat man an vielen Stellen den Singular = Jahve eingesetzt. c) Dieser Singular wird in den grösseren Einsätzen 1817—19 und 1822b—33a bereits vorausgesetzt. d) Noch später hat man auf den Einsatz in 1822b—33a Rücksicht genommen und geschlossen, dass nur zwei Engel in Sodom gewesen sein können; daher hat man שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים 1 und הַמַּלְאָכִים 15 (bei Sam auch in 12, und bei LXX in 16) hinzugefügt.

Einen anderen Versuch, der Schwierigkeiten der Cap. 18 und 19 Herr zu werden und die verschiedenen Hände darin zu unterscheiden, bietet Kraetzschmar ZAW 1897 S. 81 ff., der in beiden Capiteln zwei Quellen, eine, die den Singular, eine zweite, die den Plural enthalten hat, unterscheidet. Durch diese Unterscheidung werden aber auch hier wie in 181—16a (vgl. oben S. 171) die organischen Zusammenhänge zerschnitten: so kann man unmöglich 1918 (Plural) aus dem Zusammenhang mit 17 (וַיֹּאמֶר Sing.) und 19ff. (Sing.) herausnehmen. Die Meinung Kraetzschmar's, der Plural müsse jünger als der Singular sein, entspricht einer gegenwärtig allerdings weitverbreiteten Anschauung, ist aber aus religionsgeschichtlichen Instanzen sehr unwahrscheinlich, vgl. oben S. 175 und zu 2812ff.

Die Sage zeigt schöne klare Disposition: I. Der Empfang der Männer bei Lot 1—3 und II. das Gegenstück, das versuchte Attentat der Sodomiten 4—11, III. die Rettung Lots 12—16 und IV. das Gegenstück, die Zerstörung von Sodom 23—25.

1—3 I. Die drei Männer bei Lot. Die Verse sind ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung von 1822a. 33b. — **1a** שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים ist ein später eingesetztes Explicitum; ursprünglich war als Subjekt zu וַיָּבֹאוּ gedacht הָאֲנָשִׁים 1822a. — Im Tore befindet sich ein grösserer Raum vgl. den Grundriss eines aramäischen Tores in den »Mitteilungen aus den Oriental. Sammlungen« Heft 11 S. 11. Dort ist die Stätte des öffentlichen Handels und Wandels, der Gerichtssitzungen und Kontraktschlüsse, auch der geselligen Unterhaltung mit Einheimischen und Fremden. Dort sitzt Lot am Abend, ausruhend nach vollbrachtem Tagewerk. Man sitzt dort etwa auf einer steinernen Bank oder auf untergebreitetem Polster. — **1b ff.** Die folgende Einladungs- und Bewirtungsszene ist der in 18 sehr ähnlich. Der Verfasser hat hier seine Kunst gezeigt, das Motiv anmutig zu variieren; er ist bestrebt, möglichst wenig zu wiederholen. — **1b. 2a** giebt lauter Züge, die auch 182 enthält: sie können bei keiner Einladung fehlen. Dagegen ist 2b eine kleine Variation; die Männer schlagen zuerst ab, und Lot muss nötigen. Das Nötigen spielt offenbar bei der antiken Bewirtung eine grosse Rolle; der Gast ist höflich, wenn

möget ihr dann eures Weges ziehn. Sie sprachen: nein, wir wollen auf der Strasse bleiben. 3 Aber er nötigte sie sehr, bis sie bei ihm einkehrten und in sein Haus traten; er aber bereitete ihnen ein Mahl und buck ungesäuerte Kuchen; und sie assen.

4 Noch hatten sie sich nicht schlafen gelegt, da umzingelten die Leute der Stadt die Leute von Sodom schon das Haus, Jung und Alt, **das ganze Volk bis auf den letzten Mann.** 5 Die riefen Lot zu und sprachen zu ihm: wo sind die Männer, die zu dir diese Nacht gekommen sind; bringe sie uns heraus, dass wir sie erkennen! 6 Da trat Lot zu ihnen heraus in den Eingang, aber die Thür schloss er hinter sich zu. 7 Und er sprach: O nein, lieben Brüder, begeht keinen

---

er zuerst abschlägt, der Wirt, wenn er recht viel (מְאֹד) nötigt; vgl. die Geschichte vom Nötigen Jud 195ff., auch I Reg 1314ff. Hier soll wohl durch diesen Zug dargestellt werden, dass die »Männer« als arme, geringe Leute auftreten, denen Bescheidenheit ziemt, vgl. Ez 1649 (»den Armen und Geringen unterstützten sie nicht«) und Jes 110ff. (wo Sodom und Gomorrha als Beispiel der Vergewaltigung der Geringen genannt werden). Oder soll man mit Frankenberg (GGA 1901 S. 690) annehmen, dass die Männer sich durch die Einkehr bei einem Sodomiten nicht die Hände für ihr Strafgericht binden wollen? — **3** Das Gastmahl Lots wird offenbar mit Willen möglichst kurz erzählt, um nicht nach 181—8 zu ermüden; das Stilgefühl des Erzählers ist also etwas verschieden von dem späteren Stil (z. B. in den Josephgeschichten), der sich an Wiederholungen ergötzt und viel weniger variiert vgl. die Einleitung. Übrigens kann der Erzähler hier von Lots Gastfreundschaft so kurz berichten, da er noch einen neuen Beweis seines Edelmuts in petto hat 6—8. — מַצּוֹת sind ungesäuerte Kuchen, die man bäckt, wenn man keine Zeit hat, die Gährung abzuwarten. — Auch hier essen die »Männer« vgl. zu 188. — Nach 2ff. wohnt Lot in Sodom in einem Hause, während der Sagensammler ihn sich als Zeltbewohner denkt 1312: ein kleiner Punkt also, in dem die alte Sage und der Sammler von einander abweichen. — **4—11** II. im schärfsten Kontrast zu Lots freundlicher Bewirtung steht die schändliche Art der Sodomiten. Ihre Schändlichkeit giebt zugleich die Gelegenheit, die Gastfreundschaft Lots nochmals aufs stärkste zu zeigen. Der Kontrast ist in der hebräischen Litteratur zu allen Zeiten das am meisten beliebte Stilmittel gewesen; der derbe Geschmack des leidenschaftlichen Hebräers verträgt darin das Stärkste. — **4** אַנְשֵׁי סְדֹם ist Glosse (Olshausen). — Diese sehr starke Betonung, dass alle Leute von Sodom gleichschuldig waren, ohne jede Ausnahme, hängt doch wohl mit der Erzählung von Abrahams Fürbitte zusammen, und ist also wohl Zusatz. מִקָּצֶה »vom äussersten Ende her, insgesamt«, Siegfried-Stade. — **5** Das Laster der Knabenschändung betrachtet die alte Sage als etwas ganz Verruchtes: solche Stadt hat Feuer und Schwefel verdient! Israel betrachtet dergl. widernatürliche Unzucht als תּוֹעֵבָה Lev 1822 und als spezifisch kanaanäisch Lev 2013. 23. — Die »Männer« werden als blühende Jünglinge vorgestellt, deren frische Schönheit die böse Lust der Sodomiten reizt. Diese Voraussetzung ist religionsgeschichtlich sehr wichtig: so dachte man sich in ältester Zeit manche Götter, zur Zeit des Erzählers die Engel vgl. auch Tob 54ff. Mk 165ff. und später die verklärten Seligen Ap. Pt. ed. Bouriant S. 19. 18. Im alten Israel wird Jahve kaum als blühender, frischer Jüngling, sondern als gereifter Mann, als gewaltiger Krieger gedacht sein. Auch diese Erwägungen zeigen, dass die ursprüngliche Meinung der Geschichte kaum gewesen ist, Jahve sei unter den »Männern« gewesen. Auch würde die Vorstellung, die Sodomiten hätten an Jahve selber Knabenschändung versucht, doch auch für die älteste hebräische Sage zu grass sein. — **6—8** Jetzt aber bewährt Lot seine Gastfreundschaft: mutig tritt er vor die Frevler hin aus dem Schutz seines Hauses heraus 6; freundlich (אַחַי) bittet er sie, kein Unrecht zu tun 7; ja hochherzig will er lieber die Ehre seiner Töchter preisgeben 8. Wir sollen denken: das ist ein edler Mann, der »den

Frevel! [8]Höret, ich habe zwei Töchter, die noch keinen Mann erkannt haben;
die will ich euch herausbringen; tut ihnen, was ihr wollt. Nur diesen Männern
tut nichts; denn sie sind ja unter den Schatten meines Gebälks getreten. [9]**Aber
sie sprachen: fort mit dir!** Aber sie sprachen: kommt der da ganz allein aus
der Fremde und will dann den Richter spielen! Jetzt wollen wir dir Schlimmeres
antun als ihnen. So drangen sie auf den Mann auf Lot mit Gewalt ein und
kamen schon herzu, die Thür zu zerbrechen. [10]Aber die Männer streckten ihre
Hand aus und zogen Lot ins Haus herein; und die Thür schlossen sie zu;
[11]die Leute aber im Eingang des Hauses schlugen sie mit Blindheit, Gross und
Klein, dass sie den Eingang nicht finden konnten.

[12]Dann sprachen die Männer zu Lot: hast du hier noch irgend einen Verwandten?' ' Deine Söhne und deine Töchter und was dir angehört in der Stadt,

---

Schatten seines Daches« (poetisch) heilig hält! Der hat verdient, dass er gerettet werde! — Uns Modernen erscheint allerdings diese Preisgabe seiner Töchter in anderem Lichte; der alte Israelit aber hält es für einen bewunderungswürdigen Edelmut, die eigenen Töchter um der fremden Gäste willen hinzugeben vgl. Jud 19_{25} und zu Gen 12_{13}. Dass dies Angebot des Lot keineswegs eine »Sünde« ist (gegen Delitzsch), sieht man auch daran, dass die »Männer« sich das gefallen lassen; sie warten ab, wie weit der Frevel der Sodomiten und Lots Gastfreundschaft gehen wird. — **9a** Die Sodomiten aber sind über den fremden Sittenrichter wütend: wer in unser Land kommt, soll bedenken, dass er nur einer ist (הָאֶחָד der Eine da), hübsch bescheiden sein und sich kein Urteil anmassen! Offenbar sehr nach der Natur gemalt. — בְּלוֹט Glosse (Olshausen). — וַיִּשְׁפֹּט die »paradoxe Folge« vgl. § 111m; שָׁפוֹט zur Hervorhebung des Kontrastes § 113r vgl. § 113p. — Es ist eine fast ohne Ausnahme befolgte Stilregel der Sagenerzähler, niemals eine Person zweimal hinter einander sprechen zu lassen vgl. die Einleitung; daher fällt das zweimalige וַיֹּאמְרוּ sehr auf; die erste Rede wird amplifizierender Zusatz sein. — **9b** Jetzt ist Wut und Gier der Sodomiten aufs äusserste gestiegen; **10. 11** und wenn die »Männer« jetzt nicht Lot mit ihrer Wundermacht geholfen hätten, so wären Lot und sie selber in ihre Hand geraten. — Von solcher dämonischer Blindheit redet der Hebräer auch sonst vgl. II Reg 6_{18} Zch 12_{4} Dtn 28_{28}. Sie gehört mit zu den geheimnisvollen Dingen, die dem Antiken ganz vertraut sind, und die erst die Moderne wieder neu entdeckt hat vgl. S. 9. — Damit hat die Erzählung den Wendepunkt erreicht: die Gottheit, die gekommen war, die Sodomiten zu prüfen 18_{20}f., hat nun am eigenen Geschick erfahren, dass sie wirklich so böse sind; einen ungeheueren Frevel haben sie begehen wollen; dem Erzähler und den Hörern sträuben sich die Haare, es auch nur zu denken: Knabenschändung an der Gottheit! Zugleich aber haben die Männer Lots edlen Sinn gesehen. So beschliessen sie, Sodom zu zerstören und Lot zu retten. — Es ist sehr charakteristisch, dass dieser Beschluss, auf den alles Vorhergehende hinzielt, von dem alles Folgende herkommt, selber vom Erzähler nicht mitgeteilt wird: er berichtet, nach altem Stil, Handlungen und Reden, aber nicht Gedanken vgl. die Einleitung. — **12—16** III. Lots Rettung. **12** Der Text ist schwierig; am leichtesten ist es, mit Holzinger חָתָן zum Vorhergehenden zu ziehen und בָּנֶיךָ (ohne ו) zu lesen. — Religiöse Voraussetzung des Wortes ist: die Gottheit rettet nicht nur den Gerechten selber, sondern um seinetwillen auch sein ganzes Haus; das Gleiche in der biblischen und babylonischen Sintflutgeschichte. Ob nun auch alle diese Verschonten fromm und der Verschonung würdig sind, wird garnicht gefragt. Der eigentliche Träger der Religion ist nach antiker Anschauung der Hausvater (so z. B. im Dtn). Anders denkt darüber erst der entwickeltste Individualismus Ez 14_{15}ff. — Die Gottheit fragt, wen er sonst noch (עֹד) Verwandtes in der Stadt habe; »sonst noch« d. h. ausser den zwei Töchtern, die im Hause Lots wohnen

führe sie hinweg aus dem Orte! 13 Denn wir wollen jetzt diesen Ort verderben; denn die Klage über sie ist vor Jahve gross geworden, und Jahve hat uns gesandt, ‘sie’ zu verderben. 14 Da ging Lot hinaus und redete mit seinen Schwiegersöhnen, die seine Töchter heiraten wollten; er sprach: auf, geht aus diesem Ort;

---

8. 15 und den »Männern« schon bekannt sind. (Eine spätere Rezension fügte noch Lots Weib hinzu, das wir uns nach der alten Sage als bereits gestorben denken müssen.) Ausser ihnen hat er von Verwandten nur noch seine beiden zukünftigen Schwiegersöhne 14. Wenn die Männer also hier nach weiteren Söhnen und Töchtern Lots fragen, so erweisen sie sich als nicht genügend orientiert; so auch Ball. Dies hätte ein israelitischer Erzähler übrigens kaum erzählt, wenn er gedacht hätte, dass Jahve einer der Drei gewesen sei. — **13** Die »Männer« klären jetzt Lot soweit auf, als es nötig ist. Dabei enthüllen sie ihm aber ihr eigentliches Wesen noch nicht; die Worte »Jahve hat uns gesandt,« sind mit Willen doppeldeutig: Jahve kann Menschen oder Gottessöhne senden. Lot aber wird sie nach diesem Wort für Gottesmänner halten, die den Auftrag von Jahve haben, die Stadt zu zerstören vgl. Jer 1 10; hätte Lot gewusst, dass er göttliche Wesen vor sich hätte, so würde er nicht verfehlt haben, das seinen Schwiegersöhnen zu sagen 14, und er würde nicht so gezaudert haben 16. Zugleich aber scheinen die Worte die Meinung des Erzählers auszusprechen, dass die Drei Jahveboten (also nicht Jahve und zwei Diener) gewesen seien vgl. zu 16. 22. — צעקָתָם und לשחתָה haben verschiedenes Suffix; an einer Stelle ist zu ändern. — **14—16** Das Folgende ist künstlerisch überaus trefflich. Es soll der Eindruck beschrieben werden, den solche Ankündigung einer plötzlichen Katastrophe auf die Menschen macht. Lot selbst, getroffen von der unheimlichen Art seiner Gäste, ist geneigt, ihnen zu glauben 14; aber doch kann er sich so rasch nicht entschliessen: er zaudert 15. 16. An einen Tadel Lots wegen »Glaubensschwäche« hat der alte Erzähler sicherlich nicht gedacht; es ist doch auch keine Kleinigkeit, Haus und Hof auf ein Wort fremder Männer hin plötzlich zu verlassen! Lots Schwiegersöhne aber, die sie nicht gehört und gesehen haben, halten alles für einen schlechten Witz 14; zu diesem Motiv, dass man zuerst über ein Gotteswort lacht, vgl. 18 12. Die Erzähler, die dies Motiv erfunden haben, sind sehr menschenkundig gewesen: ausgelacht zu werden ist ja zu allen Zeiten das Los der Propheten gewesen. — Das Zaudern Lots aber wird vom Erzähler künstlerisch verwandt, um die Spannung zu schärfen: das Werk der Zerstörung muss geschehen sein vor Aufgang der Sonne! Wenn Lot noch länger zaudert, dann wird das Verderben auch ihn fassen 15! Schon steht die Morgenröte am Himmel! So sollen wir atemlos angespannt zuhören und erleichtert aufatmen, wenn wir 16 hören, dass Lot im letzten Augenblick mit Gewalt aus Sodom geführt wird: nun kann das Verderben losfahren, Lot ist gerettet. — Solche Spannung zu erregen, lieben die Erzähler sehr; und es erscheint ihnen als grosse Schönheit, wenn es gelingt, die ganze Spannung der Geschichte auf einen Moment zusammenzudrängen vgl. zu 22 10f. 32 27 38 25, auch 27 30 31 33f. 44 12. — Die religiöse Voraussetzung ist, dass die Gottheit in der Nacht wirkt, ja an die Nacht gebunden ist: es entspricht das nach uralter Anschauung sowohl den Schauern der Nacht, die der Antike stark empfindet, und die er sich als die Wirkung der umgehenden Gottheit deutet, ebenso wie dem Wesen der Gottheit selbst, die nur im Dunkel der Nacht sich offenbart, um so ihr ewiges Geheimnis zu wahren 15 17 Ex 4 24 Jud 6 38. 40 II Reg 19 35 Jes 17 14; so redet das deutsche Volk von einer Stunde der Geister. Gern erzählen die Sagen von einer Erscheinung Gottes unmittelbar vor Tagesgrauen 32 25ff. Ex 14 24 (in der letzten Nachtwache) Ps 46 6; so auch hier; der Grund dieses Zuges scheint, wie hier, ein ästhetischer zu sein; eine ähnliche Rolle wie hier der Sonnenaufgang 23, spielt in deutschen Teufelssagen der erste Hahnenkrah. — Neben dieser Anschauung, wonach es Gottes Art ist, sich nächtens zu offenbaren, steht eine andere, wonach »Licht das Kleid ist, das er anhat«, und die Stätte, da er wohnt Ps 104 2 I Tim 6 16. Beide Anschauungen gehen auf die Einwirkung ganz verschiedener Religionen zu-

denn Jahve will die Stadt verderben. Aber seine Schwiegersöhne meinten, er scherze.

[15]Schon war die Morgenröte aufgegangen, da drängten sie die Engel Lot
und sprachen: auf, nimm **dein Weib und** deine beiden Töchter, die hier sind,
damit du nicht umkommst durch die Schuld der Stadt! [16]Und als er noch
zögerte, fassten ihn die Männer bei der Hand **und sein Weib** und seine beiden Töchter, **weil Jahve ihn verschonen wollte**, führten ihn hinaus und liessen ihn draussen vor der Stadt stehen.

[17]**Als sie ihn aber nach draussen führten, 'sprachen sie': rette dich! es gilt dein Leben! Schau dich nicht um und bleibe nicht stehen im ganzen Gau! Rette dich aufs Gebirge, dass du nicht umkommst.** [18]**Lot sprach zu
ihnen: ach nein, ihr Herren!** [19]**'Euer' Knecht hat ja Gnade in 'euren' Augen
gefunden; 'ihr habt' grosse Barmherzigkeit bewiesen, dass ihr mir das Leben erhalten habt. Aber ich kann mich nicht aufs Gebirge retten; sonst wird mich das Verderben erreichen, dass ich sterbe.** [20]**Ach, die Stadt da ist
nahe, dorthin könnte ich fliehen; sie ist ja nur eine Kleinigkeit. Dahin möchte ich mich retten! Sie ist ja nur eine Kleinigkeit! Dann könnte ich
am Leben bleiben!** [21]**'Sie sprachen' zu ihm: nun gut, 'wir wollen' dir auch
in diesem Stücke willfahren: 'wir wollen' die Stadt, von der du gesprochen
hast, nicht zerstören.** [22]**Rette dich eilends dorthin, denn 'wir können' nichts**

---

rück; die zweite auf eine Licht-, oder genauer Sonnen-Religion. Diese Anschauung ist in Israel, wie es scheint, die jüngere, und in später Zeit die gäng und gäbe. — **14** לֹקְחֵי futurisch § 116d. — **15** כְּמוֹ poetisch; »sowie«, es bedeutet die Gleichzeitigkeit zweier Vorgänge vgl. König, Syntax S. **557** § 387e. — הַמַּלְאָכִים Glosse wie in 1. — אֶת־אִשְׁתְּךָ וְ und וּבְיַד אִשְׁתּוֹ 16 sollen Vers 26 vorbereiten und sind Zusatz vgl. S. 181. — **16** Die Worte בְּחֶמְלַת יהוה עָלָיו sind wohl nur unter der Bedingung zu verstehen, dass die »Männer« Boten sind, die Jahves Befehl vollziehen. Die Worte sind wohl Zusatz. — In וַיַּנִּחֻהוּ »sie liessen ihn dort,« ist eingeschlossen, dass er hier, draussen vor der Stadt, in Sicherheit ist, und dass sie selbst sich jetzt zurückwenden. Unmittelbare Fortsetzung des Verses ist 23a. 24. — **17—22** So'ar (LXX Σήγωρ), am südöstlichen Rande des toten Meeres gelegen, jetzt vom Alluvium begraben, lag einst in wohlbewässerter Landschaft mit tropischem Klima vgl. Dillmann und Buhl, Palästina S. 271. Die israelitische Tradition wundert sich, dass dies Stückchen Land vom Verderben Sodoms ausgenommen sei, und erklärt diese Verschonung aus der Fürbitte Lots, der sich dies So'ar als Zufluchtsort ausgebeten habe. Dabei hält die Sage noch fest, dass Lot sich eigentlich aufs Gebirge hätte flüchten müssen 17, was er nach der ältesten Tradition auch wirklich getan hat. Die Sage von So'ar ist also eine geologische Sage. Zugleich enthält sie ein etymologisches Motiv: die Stadt heisst So'ar, »Kleines«, weil Lot bittend sprach: es ist nur מִצְעָר־, »eine Kleinigkeit«. — Die vielen Worte, die Lot spricht, sollen zeigen, wie jämmerlich er gefleht hat, und motivieren, dass die Gottheit solche flehende Bitte nicht abschlagen konnte. — Lot wird hier als gebrechlicher Greis vorgestellt, der die Berge nicht mehr so rasch ersteigen kann. — Das fünfmalige הִמָּלֵט hat eine Pointe: es ist ein geistreiches Spiel mit dem Namen לוֹט (Ball). — **17** Zum Wechsel des Sing. und Plur. vgl. oben S. **182**; es ist als älteste Lesung überall der Plural anzunehmen, also וַיֹּאמְרוּ 17, עֲבָדְכֶם בְּעֵינֵיכֶם וַתַּגְדִּלוּ חַסְדְּכֶם עֲשִׂיתֶם 19, וַיֹּאמְרוּ נָשָׂאנוּ הַפֹּכֵנוּ 21, נוּכַל 22. — אַל־תַּבִּיט Impf. nach אַל vgl. § 107p. — »Das Gebirge« ist das Gebirge im Osten des Meeres. — **20** Mit Willen wiederholt der Erzähler das Wort מִצְעָר־: es soll sich einprägen, weil er es 22b aufnehmen will, vgl. zu 18 12ff. — **22a** Ein Wort wie לֹא אוּכַל würde in Jahves Mund kaum passen, sondern nur in den Mund von

tun, ehe du dorthin gekommen bist. Deshalb nennt man die Stadt Ṣo'ar (Kleinigkeit).

[23]Als aber die Sonne aufgegangen war über das Land, **und Loṭ in Ṣo'ar angekommen war,** [24]hatte Jahve über Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer regnen lassen von Jahve her vom Himmel her: [25]so vernichtete er diese Städte und den ganzen Gau und alle Bewohner der Städte und das Gewächs des Landes. [26]**Sein Weib aber blickte sich hinter ihm um und wurde zur Salzsäule.**

Dienern Gottes, denen aufgetragen worden ist, Loṭ auf jeden Fall zu verschonen. Auch dies zeigt, dass die älteste Rezension des Textes in diesen Reden überall den Plural gelesen hat. — **22b** Zu עַל־כֵּן vgl. 224 119. — **23—25** Zerstörung Sodoms. **23b** nimmt Rücksicht auf 18—22 und gehört also mit zum Einsatz: nach dem ursprünglichen Bericht ist das himmlische Wetter sofort nach 16 losgebrochen; hier aber bekommt Loṭ sogar soviel Zeit, dass er bis nach Ṣo'ar gehen kann! — **23a. 24** Das zweite Ereignis folgt — das deutet die Cstr. an vgl. § 164b — unmittelbar auf das erste: die Gottheit hat also bis zum letzten möglichen Augenblick gewartet! — Auffällig ist, dass nicht die »Männer«, wie sie 13 verkündet haben, sondern Jahve selber die Stadt zerstört; die ältere Rezension wird auch dies den »Männern«, d. h. ursprünglich den drei erschienenen Göttern (vgl. zu 181—16) zugeschrieben haben, wofür dann die jahvistische Rezension Jahve eingesetzt hat. — מֵאֵת יהוה und מִן־הַשָּׁמָיִם sind Dubletten: der erstere Ausdruck (auch Mch 56) ist der antike, poetisch-mythologische, wie *ἐκ Διός*; der zweite der moderne, verständig-prosaische; der zweite wird Glosse einer späteren Zeit sein (Olshausen). Da aber das Subjekt יהוה ist, so kann מֵאֵת יהוה hier nur in stark abgeblasstem Sinne gebraucht sein. Der Ausdruck, schon hier so abgeblasst, setzt voraus, dass man seit uralter Zeit gewohnt war, Jahve sich im Himmel zu denken und die meteorologischen Erscheinungen, besonders wohl den Regen, von ihm abzuleiten. Vgl. zu 117. — Die Vernichtung durch einen Regen von Feuer und Schwefel gilt der Sage als eine ganz besonders fürchterliche Ps 116 Ez 3822. Es scheint hebräische Sitte gewesen zu sein, den Fluch an einer Stätte dadurch zu vollziehen, dass man sie mit Schwefel (oder Salz) bestreute. (Auch im Assyrischen ist, wie mir H. Zimmern mitteilt, das »Salzstreuen auf eine zerstörte Stadt« üblich, so Tigl. Pil. I, Col. VI, 14 vgl. KB I S. 37 oben, Asurb. VI, 79 vgl. KB II S. 207, wo beidemal sicher von Salzstreuen die Rede ist; die Übersetzung in KB ist danach zu ändern). Die Meinung der Sage ist also, dass Sodom — ein schrecklicher Gedanke! — durch Gott selbst vom Himmel her verflucht worden sei vgl. Job 1815 Jud 945. — **25** Die totale Zerstörung des ganzen Gaues betont der Erzähler wegen 1310; vgl. die Erklärung jener Sage. — הָפַךְ (nebst Ableitungen) ist term. techn. der Zerstörung Sodoms vgl. 21 Dtn 2922 Jes 17 1319 Jer 4918 5040 Am 411 Thr 46; vgl. zu solchen Termini oben S. 105. — Hiermit ist die Sodomsage zu Ende. — **26** Nachtrag: eine geologische Sage, die ein merkwürdiges, einer Frauengestalt ähnliches, aus Salzgestein bestehendes Gebilde, als eine versteinerte Frau deutet; diese Steinsäule (oder war es schon eine andere?) wird noch Sap 107 und von Josephus I 114 wie von anderen erwähnt. Sie mag auf dem Ǧebel Usdum gestanden haben, einem aus Mergel, Kalk und grossen Salzschichten bestehenden Bergrücken im S.W. des Meeres, der stark verwittert und ganz mit Hölen, Rissen, Zacken und Ausleckungen bedeckt ist vgl. Dillmann und Buhl, Palästina S. 42; eine gegenwärtig dort stehende 40 Fuss hohe Säule, abgebildet bei Stade, Gesch. Israels I S. 119, wird heutzutage als »Tochter Lots« gedeutet. — Das antike Volk behauptet, diese Säule sei Loṭs Frau, die wegen einer Sünde zu Stein geworden sei. Ähnliches in der griechischen Sage von Niobe. Diese Sünde aber ist, dass sie trotz ausdrücklichen Befehls sich umgesehen und so das Geheimnis der Gottheit belauscht hat; denn Gott will dem Menschen nicht ganz offenbar sein: wer ihn gesehen hat, muss sterben. Ein ähnliches Motiv in der Orpheussage: dem Orpheus, als

[27] Am folgenden Morgen machte sich Abraham auf **an den Ort, woselbst er vor Jahve gestanden hatte,** [28] und blickte hinab auf die Fläche von Sodom und Gomorrha und auf die ganze Fläche des Gaues und sah: da stieg der Rauch des Landes empor wie Rauch von einem Schmelzofen.

---

er aus der Unterwelt kommt, wird verboten, sich umzusehen. — 27. 28 stammt vom Dichter des Abraham-Lot-Sagenkranzes; der ästhetische Zweck dieses Zwischenstücks ist bereits oben S. 141 klargelegt; eine psychologische Analyse des reizvollen Stücks ist in der Einleitung gegeben. — »Der Rauch des Landes« ist der Dunst, der von da an (und, so denkt der Erzähler, noch jetzt vgl. Sap. Sal. 10 7) infolge der grossen Verdunstung des Wassers über dem toten Meere liegt vgl. Dillmann. — Die ganzen Geschichten von Abraham-Hebron und Lot-Sodom ereignen sich nach dem Sagenkranze in noch nicht 24 Stunden: am Mittag kommen die Männer bei Abraham an; am Frühnachmittag bei ihm zu Gaste, gehen sie am Spätnachmittag nach Sodom, wo sie am Abend ankommen; beim Schein der Morgenröte wird Lot gerettet, bei Sonnenaufgang wird Sodom zerstört; am Morgen des folgenden Tages sieht Abraham mit Grauen die Spuren des göttlichen Werkes von ferne. Der Erzähler hat es also verstanden, die Ereignisse mit dramatischer Kraft in kürzeste Zeit zusammenzudrängen und also auch chronologisch eine Einheit unter beiden Sagen hergestellt. Dieser Sagenkranz ist also in jeder Beziehung aufs herrlichste gelungen. — 27b nimmt Rücksicht auf den Einsatz 18 22b—33a und ist also gleichfalls Zusatz.

Allgemeines über die Sodom-Lot-Sage.

I. Ältester erreichbarer Sinn der Sage. Die Sage enthält zwei Teile, die klar auseinandertreten: 1) den Frevel und die Zerstörung Sodoms, 2) die Gastfreundschaft und die Errettung Lots.

1) Das alte Israel empfindet aufs lebhafteste den unheimlichen Eindruck, den das tote Meer macht: kein Fisch in seinen Wellen, ein Rauch darüber, das Wasser stark salzhaltig, geringe Vegetation an seinen Ufern, Salzfelsen mit sonderbaren Gestalten, Erdbeben hie und da und vielleicht auch einmal Entzündung von Asphaltlagern. Daselbst weilt kein Mann und wohnt kein Mensch; und wer vorüberzieht, entsetzt sich ob all seiner Plagen (nach Jer 49 17f.). — Die Sage beschäftigt sich mit der Entstehung dieser schauerlichen Landschaft; wer die Schläge dieses Landes sieht und die Leiden, die es von Jahve erleiden muss: Schwefel und Salz, ein Brand das ganze Land; es wird nicht besät und bringt nichts hervor, der spricht: warum hat Jahve so diesem Lande getan? woher kommt diese grimmige Zornesglut? und dann antwortet man: darum, weil sie gesündigt haben wider Jahve, entbrannte der Zorn Jahves über dieses Land; Jahve hat sie umgekehrt in seinem Zorn und Grimm! (nach Dtn 29 21—28). So schliesst also der Hebräer aus dem schauerlichen Eindruck des Orts, dass hier einmal eine furchtbare Sünde und ein schreckliches Gottesgericht geschehen sein muss.

Das erzählt nun die Sage aufs Genaueste: da, wo jetzt das grauenvolle Meer liegt, war früher eine wundervolle Aue, reich bewässert wie das Paradies 13 10. Von diesem früheren Zustand erzählt man gern, des Kontrastes wegen; den Anlass dazu bot das Land nördlich und südlich vom Meer. Und in dieser einst so reichen Aue lagen, so berichtet die Sage, vor Zeiten die Städte Sodom und Gomorrha.

Auch die Sünde dieser alten Städte kennt die Sage genau: es war unnatürliche Unzucht, die Sünde Kanaans. Wegen dieser Sünde, die sie selbst an der Gottheit haben treiben wollen, sind diese Städte vernichtet worden.

So weit könnte die Sage wohl aus dem Eindruck des toten Meeres verstanden werden. Auch ein historisches Ereignis, von dem hier noch eine letzte Erinnerung nachklänge, könnte man annehmen; zwar ist die Meinung der Sage, dass der »ganze Jordangau« vormals eine paradiesische Landschaft gewesen sei 13 10 19 25 (wonach also, wie es scheint, das tote Meer in dieser Urzeit überhaupt nicht vorhanden gewesen sein soll vgl

auch 14 3), ein Irrtum: der geologische Befund zeigt, dass der Jordan in historischer Zeit immer sein Wasser in das tote Meer ergossen hat, vgl. Dillmann, Delitzsch, Buhl (Palästina S. 35); aber man darf vielleicht, wie es mehrfach geschehen ist, vermuten, dass der südliche Teil des toten Meeres, der sehr flach ist, erst in späterer Zeit durch ein Naturereignis entstanden sei; so neuerdings Blanckenhorn, Zeitschr. des deutschen Pal.-Vereins 1896 S. 51 ff.

Nun fällt aber auf, dass die Sage zwar vom Feuer und Erdbeben, aber nichts vom Wasser sagt, obwohl doch für die Stätte gerade charakteristisch ist, dass dort gegenwärtig ein Salzmeer ist. Diese allerdings sehr grosse Schwierigkeit ist nur durch die Annahme zu heben, dass die Sodomsage sich ursprünglich gar nicht auf die Stätte des toten Meeres, sondern auf irgend einen anderen Ort bezogen hat und erst nachträglich auf das tote Meer übertragen worden ist. Eine solche Annahme ist ohne Bedenken: die Sodomsage wäre nicht die einzige, die von einem Volke zum anderen, von einer Stätte zur anderen gewandert ist. — Ähnliche Sagen sind häufig, vgl. Cheyne, New World June 1892 S. 239 ff.; sehr ähnlich ist z. B. die griechische Sage von Philemon und Baucis Ovid. Met. VIII 616 ff.; auch die Sintfluterzählung hat ein verwandtes Motiv; eine sehr ähnliche Sage bei P. Cassel, Mišle Sindbad S. 7 von der Stadt Holaolokia, wo ein Arhat nur von einem Mann freundlich aufgenommen, von den anderen aber mit Sand beworfen wurde; der Arhat verkündete ihm den bevorstehenden Untergang der Stadt und gebot ihm, sich zu retten. Der Mann ging in die Stadt und sagte es seinen Verwandten, aber sie spotteten darüber. Als die Stadt (durch einen Regen von Erde und Sand) unterging, rettete sich der Mann.

2) Mit der Sodomsage ist die von Loṭs Rettung als ihr Gegenstück verwoben: die Sodomiten freveln, Loṭ ist gerecht; Sodom wird zerstört, Loṭ gerettet. Wenn die Sage von der Zerstörung der frevlerischen Städte sich ursprünglich garnicht auf Sodom bezieht, so wird auch der Name Loṭs, des Stammvaters Moabs und Ammons oder nach älterer Tradition eines ḥoritischen Geschlechtes 36 29, in der Sage nicht ursprünglich sein. Als man aber diese Sage auf das tote Meer übertrug, lag es nahe, den Gerechten, den die Gottheit rettete, mit Loṭ, dessen Sitz in »der Höle« 19 30 in der Nähe war, zu identifizieren. Diese Übertragung der Sage auf Loṭ kann bereits in Moab, woher die Sage zu Israel gekommen sein wird (vgl. unten), geschehen sein.

II. Im gegenwärtigen Zustand ist die Erzählung novellistisch ausgeschmückt: besonders die hochherzige Gastfreundschaft Loṭs und das nächtliche Treiben der Gottheit wird an vielen Einzelzügen dargestellt. Die Töchter Loṭs werden eingeführt, um die folgende Geschichte 19 31—38, in der sie eine selbständige Rolle spielen, vorzubereiten; aber der Erzähler versteht es vortrefflich, die Einführung schon an dieser Stelle zu motivieren 8. Auch die Schwiegersöhne Loṭs treten auf; aber diese Personen scheinen nur eines künstlischen Effektes wegen da zu sein. — Eine spätere Hand hat noch die Frau Loṭs hinzugefügt, ebenso Ṣo'ars Rettung: zur Zeit des Einsatzes hatte die Sage am toten Meere festen Fuss gefast; da wurden lokale Eigentümlichkeiten wie die merkwürdige Salzsäule und die Oase von Ṣo'ar aus der Sodom-Loṭ-Sage gedeutet. Später deutete man als Denkmal des göttlichen Zornes auch die »Sodomäpfel« Sap Sal 10 7.

III. Zitate und Nachahmungen. Die Sodomgeschichte wird in der prophetischen Litteratur sehr oft zitiert: Sodom als deutlichstes Beispiel furchtbaren Frevels Jes 1 10 Jer 23 14 Dtn 32 32, speziell öffentlicher (sozialer) Jes 1 10, schamloser Sünde Jes 3 9 und schrecklichen, vollständigen, ewigen Untergangs durch Gottes Zorn Jes 1 7. 9 13 19 Jer 49 18 Zph 2 9 Dtn 29 22 Am 4 11, in einem Nu Thr 4 6. Manchmal (so im Grundstock der Sage Gen 19 vgl. besonders 13) wird Sodom allein genannt Jes 1 7 3 9 Thr 4 6, daneben auch Gomorrha (so im Sagenkranze 13 10 18 20 19 28 [auch 19 24; wie kommt das?] Jes 1 9f. 13 19 Jer 23 14 Am 4 11 Zph 2 9 Dtn 32 32) und Nachbarstädte Jer 49 18 50 40 Ez 16 46ff.; mit diesen »Nachbarstädten« scheint Adma und Ṣ^ebo'im gemeint zu sein. Hos 11 8 spricht von den Städten Adma und Ṣ^ebo'im und ihrem furchtbaren Untergang, die dann

Dtn 2922 Gen 142 1019 neben Sodom und Gomorrha vorkommen. Es ist demnach wahrscheinlich, dass Hosea eine Variante der Geschichte gekannt hat; vielleicht haben Adma und Ṣ^ebo'im nicht an der Stätte des toten Meeres gelegen vgl. No. I. Ausführlicher reden Dtn 2922: die Stätte ist ganz Schwefel, Salz (vgl. Zph 29), verbrannt, unbeackert, und Ez 1649f. »das war die Schuld Sodoms: es lebte herrlich und in Freuden, hatte Brotes die Fülle und behagliches Wohlleben (vgl. Gen 1310) samt ihren Töchtern, aber den Elenden und Armen unterstützten sie nicht (Ezechiel hat also die Behandlung der drei Wanderer als einen typischen Fall unsozialer Gesinnung genommen vgl. auch Jes 110); und sie waren hoffärtig und trieben Gräuel vor mir (widernatürliche Unzucht, wofür »Gräuel« term. ist); da tat ich sie weg, sobald ich es sah« (vgl. Gen 1821; vielleicht aber mit Cornill: »wie du (Jerusalem) gesehen hast«). Ezechiel hat dieselbe Sage wie die in der Genesis bezeugte vor Augen, die er sich in seiner Art zurecht gelegt hat. — Anspielungen an die Sodomsage oder ähnliche Erzählungen sind auch Ps 116 14011 Jes 349f. — Eine Nachahmung der Sodom-Lot-Sage ist die Geschichte von der Gräueltat zu Gibea Jud 19; diese Erzählung ist der Sodom-Sage sehr ähnlich: sie stimmt nicht nur in Hauptmotiven, sondern gerade auch in manchen kleinen Nebenzügen mit ihr überein, besonders ähnlich und auch mit ähnlichen Worten erzählt ist die Szene Jud 1922ff. (vgl. aber Budde zur Stelle); dass diese Erzählung von der Sodomsage abhängig ist, erkennt man besonders deutlich daran, dass sie einen kleinen Zug der Lotsage (das Nötigen 192f.) zu einem Hauptmotiv ausgesponnen hat Jud 194—10; die Erzählung hat übrigens auch sonst einzelne Züge aus älteren Sagen verwandt: so Jud 1919 = Gen 2425, Jud 1929 = I Sam 117. Auch diese Nachahmung beweist das hohe Alter der Sodomgeschichte. — Kraetzschmar ZAW 1897 S. 87 f. hat darauf aufmerksam gemacht, dass die gewöhnliche Phrase, in der die Geschichte zitiert werde, כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה laute Am 411 Jes 1319 Jer 5040, wobei man nicht von יהוה, sondern von אלהים gesprochen habe. Kraetzschmar schliesst aus dieser Beobachtung mit vollem Recht, dass die Erzählung ursprünglich nicht jahvistisch gewesen sei; dasselbe geht auch aus anderen Beobachtungen hervor vgl. oben. Die Sage, die von Lot, dem Urvater Moabs, redet, wird von dort zu Israel gekommen sein. Unjahvistischer Ursprung ist auch für viele andere Sagen sehr wahrscheinlich.

---

25. Lots Töchter 1930—38 J^a.

1. Quelle: Die Sage stammt aus J (בְּכִירָה und צְעִירָה 31. 33—35. 37f., חַיֵּה זֶרַע 32. 34), nicht etwa aus anderer Quelle (gegen Kautzsch-Socin): sie ist ein notwendiges Stück des Sagenkranzes von Abraham und Lot, das Gegenstück zu der ursprünglich unmittelbar folgenden Erzählung von Isaaqs Geburt; ferner zeigt das mehrmalige Vorkommen der Töchter Lots in der Sodomgeschichte, dass der Erzähler der Sodomgeschichte im folgenden eine Geschichte von Lots Töchtern erzählen wollte. — 30a, Lots Wanderung von Ṣo'ar aufs Gebirge, gehört zum Ṣo'ar-Einsatz 17—22; die Worte »Lot zog hinauf,« können die Einleitung der alten Sage gewesen sein.

2. Ursprünglicher und späterer Sinn der Sage: Die Sage ist ethnologischer Art: sie handelt vom Ursprung der Völker Moab und Ammon, der Söhne Lots: zugleich erklärt die Sage beider Namen: מוֹאָב nimmt sie im Sinne von מֵאָב »vom eigenen Vater«, der Stammvater der בְּנֵי עַמּוֹן aber hiess, so behauptet sie, eigentlich בֶּן־עַמִּי »Sohn der Verwandten, Vollblut«. Demnach erzählt die Sage, dass Moab und Ammon geboren seien aus dem Beilager zweier Töchter mit ihrem eigenen Vater. Sicherlich hat man in späterer Zeit, besonders seitdem man in Moab und Ammon die Erbfeinde zu sehen gewohnt war Dtn 234ff., in dieser Art ihrer Abstammung eine besondere Schmach beider Völker gesehen. Diese Auffassung der Erzählung findet sich schon Dtn 3232: »denn vom Weinstock Sodoms stammt ihr Weinstock, von den Gefilden (LXX indes ἡ κληματὶς αὐτῶν) von Gomorrha«; »sie« d. h. die Feinde Israels 31, die Jahve und Israel verhöhnen und

in Israels Unglück Jahves Schwäche sehen, sind Ammon und Moab, die aus Sodom und Gomorrha nach der Ursage stammen und daher ihre giftige Art haben; vgl. zu Moabs Wein Jes 16 7ff. Jer 48 11f. 32ff., zu Moabs Spott und Hochmut Jes 16 6 Jer 48 26f. 29f. Ez 25 8. Der prophetische Dichter würde an dieser Stelle sicherlich nicht an diese Abstammung Moabs aus Sodom erinnert haben, wenn die Ursage nicht irgendwie Schlimmes, Sodomitisches von Lot erzählt hätte. — Neuere haben demnach diese Sage als eine Erfindung jüdischen Volkswitzes (so sogar Dillmann), die keinen Anhalt in alter Tradition habe, verstehen wollen; zum Beweise dafür führt man die Namenlosigkeit der Töchter Lots an vgl. Stade, Gesch. Israels I S. 118. Indes dass die beiden Töchter Lots gegenwärtig namenlos sind, beweist nicht, dass sie es von je gewesen sein müssen; vielmehr ist es ein gewöhnlicher Fall, dass die spätere Überlieferung solche Namen vergisst. Dass sie aber einst Sagenstalten gewesen sind, geht auch aus der uralten Lot-Sodom-Geschichte hervor, wo sie schon auftreten und eine gewisse Rolle spielen. Nun wird das Alter der Erzählung dadurch bewiesen, dass die Sage lokalisiert ist: Lot wohnt »in der Höle«. Diese Notiz passt vortrefflich zu der Gegend: »noch jetzt bewohnt man in jenen Gegenden die Hölen und Grotten« (Dillmann nach Buckingham Syr. II S. 53 ff. 61. 81). »Die Höle« Lots aber ist eine bestimmte Höle, obenso wie »die Höle« des Elias (und des Moses) auf dem Horeb I Reg 19 9 Ex 33 22 und »der Quell« der Hagar 16 7. Dieser Zug kann nicht erst in Israel erfunden sein; man muss vielmehr in Moab eine Höle, die nach Lot genannt war, gezeigt haben. Demnach müssen wir fragen, ob nicht diese ganze Sage ammonitisch-moabitischen Ursprunges sei, ebenso, wie wir angenommen haben, dass die Sage von Ismaels Geburt zu Lahaj ro'i aus Ismael selber stammt. Im Munde der Völker Moab und Ammon wäre diese Sage natürlich nicht zum Spott, sondern sehr ernsthaft, ja zum Ruhm der Ahnfrauen erzählt worden. Auf dies Verständnis führt, dass Lots Töchter sich des Ursprungs ihrer Kinder keineswegs schämen, sondern ihn vielmehr offen verkündigen und in dem Namen ihrer Söhne für alle Zeit festlegen; ferner, dass der Erzähler des Abraham-Lot-Sagenkranzes an dieser Stelle, nachdem er soeben Lots einzigen Edelmut gepriesen hat, unmöglich eine Geschichte von ihm erzählen kann, die er als hämische Schandgeschichte verstanden hätte. Demnach ist als älteste Meinung der Sage folgendes anzusehen: Eine grosse Katastrophe hat alle Menschen vernichtet; nur Lot und seine Töchter sind übrig. So wären nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge Lots Töchter zur Unfruchtbarkeit verurteilt gewesen. In solchem Falle aber, wenn sie Kinderlosigkeit vor sich sieht, wird das antik-hebräische Weib rabiat: dann ist sie zu heroischen, ja zu verzweifelten Entschlüssen fähig 16 2 30 1ff. 18 und verschafft sich Mannessamen, wo sie ihn findet vgl. besonders die Tamarsage 38. Auch die altgermanische Wölsungensage erzählt von solcher heroischen Blutschande. Dass dies der Gedanke der Töchter Lots ist, und dass sie nicht etwa einfache Unzucht treiben, wird vom Erzähler selbst zweimal ausdrücklich gesagt: »wir wollen Nachkommen zeugen« 32. 34; vgl. dasselbe Wort bei der Sintflut 7 3. Die Söhne aber, die aus solchem Bett geboren sind, schämen sich dieser Abkunft durchaus nicht, sondern sie verkünden stolz den Heroismus ihrer Mütter (vgl. die Tamargeschichte) und die Reinheit ihres Blutes: sie sind nicht aus fremdem Samen erzeugt, sondern von Vater und Tochter, reinstes Vollblut (בֶּן־עַמִּי)! Anderseits darf man das Verhalten der Töchter Lots schwerlich aus einer alten »Sitte« erklären, nach der die Tochter unter gewissen Umständen Weib ihres Vaters hätte werden können (gegen Ulmer, Semit. Eigennamen S. 18 ff.); die Sage selber nimmt auf solche Sitte keinen Bezug, sondern stellt dieses Beilager als ganz aussergewöhnlich hin. Wir sehen hier demnach hinein in die kräftigen Empfindungen eines uralten derben Geschlechtes. — Diese moabitisch-ammonitische Stammessage scheint im Sagenkranze noch ohne Arg verstanden zu sein; die spätere Zeit aber, und so vielleicht schon der Erzähler »R^J«, hat den heroisch-stolzen Sinn der Sage nicht verstanden, sondern nur die Blutschande herausgehört.

[30]**Lot zog aus So'ar und blieb samt seinen beiden Töchtern im Gebirge; denn er fürchtete sich, in So'ar zu bleiben.** Er wohnte samt seinen beiden Töchtern in der Höle.

[31]Da sprach die ältere zur jüngeren: unser Vater ist alt; es ist kein Mann mehr auf Erden, der zu uns kommen könnte nach aller Welt Weise. [32]So komm, lass uns unserm Vater Wein zu trinken geben und uns zu ihm legen; dass wir durch unsern Vater unsern Stamm erhalten. — [33]Also gaben sie ihrem Vater in jener Nacht Wein zu trinken. Dann ging die ältere hinein und legte sich zu ihrem Vater; er aber merkte, weder wie sie sich hinlegte, noch wie sie aufstand.

[34]Des Morgens sprach die ältere zur jüngeren: nun, ich habe gestern Nacht bei meinem Vater gelegen; lass uns ihm auch heute Nacht Wein zu trinken geben; dann geh du hinein und lege dich zu ihm, dass wir durch unsern Vater unsern Stamm erhalten. [35]Also gaben sie ihrem Vater auch in jener Nacht Wein zu trinken; dann stand die jüngere auf und legte sich zu ihm; aber er merkte, weder wie sie sich hinlegte, noch wie sie aufstand.

[36]Also wurden die beiden Töchter Lots schwanger von ihrem Vater. [37]Und

---

3. Der Stil der Erzählung ist ganz eigentümlich: die beiden Beilager werden fast mit denselben Worten erzählt 33. 35; ebenso die beiden Aufforderungen 32. 34b; im weiteren Sinne entsprechen sich auch die Aufforderungen und die Beilager; schliesslich auch die beiden Geburten. Das Schema der Disposition ist also:

a. Erste Aufforderung, } b. erstes Beilager;
α. zweite Aufforderung, } β. zweites Beilager.
c. Erste Geburt, γ. zweite Geburt.

Diese Parallelismen sind kein Zufall, sondern Absicht: die zweite Aufforderung 34 wäre für den Fortgang der Handlung nicht nötig gewesen und ist nur des Pendants wegen da. Die Erzählung ist also besonders kunstvoll; weitere Beispiele eines solchen »epischen« Stils sind Jud 9 8ff. 16 6ff. Job 1 6—12 2 1—7; 1 13—19.

31 »Unser Vater ist alt«: wenn überhaupt, so muss man also sogleich handeln. — »Kein Mann ist mehr auf Erden«, die Sage scheint also vorauszusetzen, dass alle Menschen von der Katastrophe betroffen sind, die also ursprünglich der Sintflut ähnlich gedacht worden ist. Hienach scheint diese Sage nicht von Anfang an die Fortsetzung der Sodomsage gewesen zu sein. — עָלֵינוּ, besser אֵלֵינוּ Ball. — כְּדֶרֶךְ כָּל־הָאָרֶץ der Ausdruck ist zurückhaltend; so derb die Dinge auch sind, die hier erzählt werden, so muss man doch erkennen, dass der Erzähler bestrebt ist, sie möglichst vorsichtig zu berichten. Ebenso in der Tamarsage. — **32** לְכָה, besser Sam. לְכִי, Ball. — Sie müssen den Vater berauschen, weil er niemals mit Wissen und Willen auf ihre Wünsche eingehen würde: ein ähnliches Motiv in der Tamarsage vgl. zu 38 13f. Die Sage setzt dabei voraus, dass das Weib, wenn die Existenz des Geschlechtes in Frage kommt, leidenschaftlicher und rücksichtsloser ist als der Mann. Uns ist dieser Zug von der vorhergehenden Berauschung eigentlich widerwärtig; für älteste hebräische Empfindung ist dies nur eine besonders gelungene List. — **33** Der Erzähler betont, dass Lot nichts merkt: er will Lot entlasten, vgl. die ähnlichen Entlastungen Juda's 38 16ff. Dass er nichts gemerkt habe, erscheint uns sehr unwahrscheinlich; die Alten waren leichtgläubiger; andere unglaubliche Züge 19 26 25 26 38 28ff. u. a. — בַּלַּיְלָה הוּא, dagegen הַהוּא 35; die eine der Stellen ist zu ändern. — **37** Der aufmerksame Hörer hat wahrgenommen, dass im Vorhergehenden das Wort אָב häufig (achtmal) und besonders die Bildungen מֵאָבִיהֶן מֵאָבִינוּ mehrmals (dreimal) vorgekommen sind. Damit wurde eine Pointe vorbereitet; jetzt 37 erfolgt

die ältere gebar einen Sohn und nannte ihn Moab (vom Vater), der ist der Stammvater von Moab bis auf diesen Tag. —

38 Und auch die jüngere gebar einen Sohn und nannte ihn Ben-ʿammi (Vollblut), der ist der Stammvater der Söhne ʿAmmon bis auf diesen Tag.

---

die Aufklärung: das Ziel war das Wort מֵאָב. Das ist nach dem Geschmack der Erzähler geistreich: wir sollen uns freuen. Bei den Etymologieen muss man sich zwar die Hauptsache hinzu denken; indessen auch sonst sind die Etymologieen der Genesis nicht viel besser 425 2932. 34 3023. 24. Es wäre ein prinzipieller Fehler, in diese naiven Namenserklärungen wissenschaftlichen Ernst bringen zu wollen. — **38** בֶּן־עַמִּי nicht »Sohn meines Volkes«, worin das Charakteristische dieses Kindes nicht ausgedrückt wäre, sondern עַם (vgl. das Syrische und Arabische) hier und an ähnlichen Stellen = »Verwandte« vgl. Krenkel ZAW 1888 S. 283 f. — LXX hat in 37 hinter »sie nannte seinen Namen Moab,« einen kleinen Satz, der, wie es sonst üblich ist, den Namen motivieren soll: *λέγουσα· ἐκ τοῦ πατρός μου.* Danach Ball, aber diese Motivierung ist nach den vielen vorhergehenden Anspielungen gänzlich überflüssig. In 38 liest LXX *καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἀμμαν, ὁ υἱὸς τοῦ γένους μου.* Hienach ändert Ball, zerstört aber damit eine Feinheit des ursprünglichen Textes, der Moab den Vater des Volkes Moab und Ben-ʿammi den Vater des Volkes Bene-ʿammon (so der gäng und gäbe Sprachgebrauch) nennt. Das Plus der LXX ist also (wie häufig) gleichmachender Zusatz. — Damit ist die Lotgeschichte beendet. Im Sagenkranz folgt nun ursprünglich Isaaqs Geburt und der zweite Besuch der Männer bei Abraham.

26. Abraham in Gerar 20 E.

1 *Von dort zog Abraham zum Lande Negeb und blieb zwischen Qadeš*

Abraham bei Abimelech in Gerar 20 E. Quelle. Das Stück sagt אֱלֹהִים. P enthält solche farbigen und für ihn hochbedenklichen Geschichten nicht; auch wohnt Abraham nach P nur in Mamre, nicht in Beʾeršebaʿ oder Gerar. Demnach ist das Stück aus E. Andere Anzeichen für E: die Offenbarung im Traum 3. 6 und der Sprachgebrauch: אָמָה Magd 17 (wofür J שִׁפְחָה), לֵבָב 5 (wofür J לֵב); die selteneren Ausdrücke נִקָּיוֹן 5, אָמַר אֶל 2 über jem. sagen, נָתַן c. acc. und inf. c. לְ 6 jemand erlauben, etwas zu tun u. a. vgl. Dillmann und Holzinger.

RJE hat für die Geschichte keine bessere Stellung als diese finden können; doch steht sie nach 1811f., wonach Sara eine alte Frau ist, während sie in 20 jung und begehrenswert gedacht wird, nicht eben passend; auch bleibt zwischen der Verheissung 1810, dass sie schwanger werden solle, und dem Eintritt der Schwangerschaft 211f. für die Ereignisse von 20 kein Raum übrig. Wohin aber hätte er sie sonst stellen können?

1 Gerar liegt nach den folgenden Sagen in der Nähe von Beʾeršebaʿ (Bîr es-Sebaʿ) 2122ff. 2623ff. und Rehoboth (Ruḥêbe) 2622 (beide S.O.lich von Gazza) und befindet sich nach Meinung der Erzähler von 2132. 34 261. 8. 14. 15. 18 (dagegen nicht von cap. 20; vgl. zu 2132. 34) damals schon im Besitz der Philister, ist also das gegenwärtige Umm Ǧerâr im S.S.O. von Gazza. Der Wâdi Ǧerûr bei Qadeš, den man wegen 1a verglichen hat, ist also nicht herbeizuziehen. Demnach stimmt 1a nicht mit 1b überein: Gerar liegt nicht zwischen Qadeš (147 1614) und Šur (167). Es wird also zwischen 1a und 1b eine Lücke sein, in der erzählt wurde, wie Abraham, von Hungersnot getrieben (1210 261ff.), aus dem Negeb (129f.) nach Gerar zog (261) (Holzinger). Diese Notizen werden weggelassen sein, um die allzugrossen Wiederholungen von 12 und 26 zu vermeiden. 1a stammt von RE, der die folgende Gerargeschichte an das in E Vorhergehende anreihte; was in E vorhergegangen sein mag, und woher Abraham nach E kommt, können wir nicht sagen. — וַיָּגָר בִּגְרָר ist ein Wortspiel (Holzinger); von dergl. Anspielungen an die Namen sind die

*und Sur. — — — Als er nun in G^erar weilte, 2 gab Abraham sein Weib Sara
für seine Schwester aus; sodass Abimelech, König von G^erar, hinsandte und
sich die Sara holen liess.*

*3 In der Nacht aber kam Gott zu Abimelech im Traum und sprach zu ihm:
jetzt musst du sterben des Weibes wegen, das du dir hast holen lassen; denn
sie ist ein Eheweib. 4 Abimelech aber war ihr nicht zu nahe gekommen. Darum
sprach er: Herr, du wirst doch nicht ganz gerechte Leute umbringen? 5 Hat er*

alten Sagen übersät. — **2** »Abraham giebt seine Frau für seine Schwester aus, und Abimelech nimmt sie ihm weg. Das ist beides sehr kurz gesagt« (Dillmann). Demnach scheint es auch hier nahe zu liegen, auf redaktionelle Verkürzung zu schliessen, die aus denselben Gründen wie in 1 eingetreten sei (Holzinger). Man beachte indessen folgendes: dass der König Sara nicht zu nahe gekommen ist, wird 4 offenbar zum ersten Male gesagt und kann im Vorhergehenden noch nicht erzählt sein; in 6 wird dann hinzugefügt, dass Gott ihn daran verhindert habe; wodurch das aber geschehen ist, erfahren wir erst durch das letzte Wort der Sage וַיֵּלֵדוּ 17: es war eine geschlechtliche Krankheit. Ebenso werden auch die Motive Abrahams und Abimelechs, die in 2 übergangen werden, in den nachfolgenden Reden ausführlich dargelegt. Hier haben wir offenbar nicht »Unbeholfenheit« der Darstellung (Dillmann) vor uns, sondern vielmehr eine vom gewöhnlichen Stil stark abweichende Erzählungsart. Während der gewöhnliche Stil die Dinge in ihrer natürlichen Reihenfolge erzählt, lässt dieser raffininiertere Stil mit Willen im Anfang eine Lücke, um sie im Verlaufe der Erzählung allmählich auszufüllen. Man vergleiche dazu das Buch Jonas, wo sich mehrere solcher »Nachholungen« finden: den Inhalt der Predigt, die der Prophet halten soll, erfahren wir 1 2 3 2 noch nicht, sondern erst in 3 4; den Grund seiner Flucht hören wir nicht 1 3, sondern erst 4 2; ein ähnlicher Fall 1 10. Diese Erzählungsart wählt eine Zeit, die etwas künstlicher zu erzählen wünscht; zugleich, um durch solche Lücken die Spannung zu schärfen. Solcher »nachholende« Stil ist etwa mit der Exposition moderner Dramen, die die Vorgeschichte allmählich aus Andeutungen erraten lassen, zu vergleichen. Es ist wohl nicht zufällig, dass so gerade die Erlebnisse Saras im Harem des Abimelech halb verschwiegen, halb angedeutet werden; es wird auch das Zartgefühl des Erzählers gewesen sein, das ihn gerade hier diesen Stil wählen liess. Demnach braucht in 2 nichts Wesentliches ausgefallen zu sein. LXX hat die scheinbare Lücke aus 26 7 auszufüllen gesucht: *ἐφοβήθη γὰρ εἰπεῖν ὅτι γυνή μού ἐστιν, μήποτε ἀποκτείνωσιν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως δι' αὐτήν.* — Die Fortsetzung verläuft in zwei Verhandlungen: 1) Gottes mit Abimelech 3—7 (ein Anhang dazu ist v. 8) und 2) Abimelechs mit Abraham 9—13; dann folgt 3) das Resultat, die Begütigung Abrahams und Saras durch den König 14—16 (17 Schluss). Dabei werden lang ausgeführte Reden mitgeteilt, die der Erzähler offenbar liebt, ja denen zu Liebe er die eigentliche Erzählung 2 verkürzt hat. Ähnliches bei E in cap. 31 vgl. zu 31 2. — **3—7** G e s p r ä c h G o t t e s m i t A b i m e l e c h. **3** Die Offenbarung im Traum, diejenige Art von Offenbarung, die die Gottheit am wenigsten mit dem Irdischen vermengt, ist für E charakteristisch vgl. die Einleitung. Wie grossen Wert der Erzähler (aus religiösem Zartgefühl) auf diese Art der Offenbarung legt, sieht man aus der Wiederholung des Wortes בַּחֲלֹם 6. — הִנְּךָ מֵת § 116p »jetzt musst du sterben«; Abimelech wird das Wort so verstehen, dass Gott ihn sofort, noch auf dem Bette umbringen wolle; nachher »reut« Gott dies Wort; ganz ähnlich 2 17. Die Sage setzt voraus, dass auch die Völker wissen oder wenigstens wissen könnten, dass der Ehebrecher den Tod verdient hat, und dass das eine Sünde wider Gott selber ist; es giebt auch schon in alter Zeit eine gewisse internationale, durch die Religion geschützte Sittlichkeit vgl. auch 9 und 39 9. — Antik ist, dass Gott hier die Tat bestraft, nicht in erster Linie die Gesinnung: dass Abimelech unschuldig ist, ist ja Gott wohl bekannt 6. — עַל Sam + אוֹדוֹת Ball. — **4a** »Nachholend«, um Abimelechs gutes Ge-

doch selbst zu mir gesagt, sie sei seine Schwester; und auch sie selber hat be-
hauptet, er sei ihr Bruder. Mit unschuldigem Herzen und reinen Händen habe
ich das getan. 6 *Gott antwortete ihm im Traum: auch ich weiss wohl, dass du*
das mit unschuldigem Herzen getan hast; ich selber habe dich gehindert, dich
an mir zu versündigen; darum habe ich nicht zugelassen, dass du sie berührtest.
7 *Nun aber gieb dem Manne sein Weib zurück, denn er ist ein Prophet; dann*
soll er für dich Fürsprache einlegen, dass du am Leben bleibst. Giebst du sie
aber nicht zurück, so wisse, dass du sterben musst samt deinem ganzen Hause!
— 8 *Am andern Morgen berief Abimelech eiligst seine Knechte und erzählte*
ihnen die ganze Sache; da bekamen die Männer grosse Angst.
9 *Dann berief Abimelech den Abraham und sprach zu ihm: was 'habe*

---

wissen zu erklären; Weiteres darüber zu sagen, behält sich der Erzähler vor. — **4b. 5** Abimelech, in grosser Angst, seinen sofortigen Tod fürchtend, beteuert seine Unschuld. — גּוֹי Leute II Reg 6 18, wie sonst עַם. Geiger, Urschrift S. 365 hält גּוֹי für Zusatz. — »גַּם, *ὅμως*: eine Nation, die gleichwohl gerecht«, Delitzsch. — Voraussetzung des Satzes **4b** ist: Gerechte bringt Gott nicht um, sondern Frevler. Dieser Satz, wonach Gott jedem nach seinen Werken vergilt, dass also nicht nur das Volk, sondern auch schon der Einzelne (der Hausvater vgl. S. 184) Subjekt der Religion ist, ein Satz, den viele moderne Theologen, weil er bei den älteren (politischen!) Propheten keine Rolle spielt, für jung halten, gehört in Wirklichkeit bereits der ältesten Religion in Israel an vgl. I Sam 26 23 II 3 33f. Anderseits erscheint es der hebräischen Antike selbstverständlich, dass das »Haus« mit dem Hausherrn und die Untertanen mit für die Sünden des Königs büssen müssen 20 7—9. Vgl. weiter S. 179. — **5** »Nachholend«: auch Sara hat gesagt, sie sei seine Schwester. — »Herz« und »Hand« d. h. Gedanke und Tat; כַּף die Innenhand, die bei der Sünde verunreinigt wird. — **6f.** Nun lässt sich Gott erweichen; es »reuet« ihn seine Drohung; aber Abimelech soll das Unrecht, das er unwissend getan hat, rückgängig machen. Jetzt lüftet der Erzähler den Schleier so weit, dass er sagt, Gott selber habe den Abimelech zurückgehalten; noch immer sagt er nicht, wodurch. — חֲטוֹ ungewöhnliche Orthographie für חֲטֹא. — Abraham ist, so sagt Gott, ein נָבִיא; das Wort bezeichnet an dieser Stelle einen »Gottesmann«, dessen Eigentum in Gottes Hut steht, dessen Sache Gott vertritt, auf dessen Wort Gott hört. Den göttlichen Schutz, den der נָבִיא geniesst, illustrieren deutlich die Elias- und Elisageschichten II Reg 1 9ff. 2 23f. 6 15ff. Ursprünglich ist, wie die ältesten Beschreibungen I Sam 10 5f. 19 18ff. deutlich zeigen, der נָבִיא der Ekstatiker, der in schrecklichen Krämpfen Leibes und der Seele Gottes Geist auf sich wirken fühlt. Der Gebrauch des Wortes an dieser Stelle in so abgeblasstem Sinne ist nur in einer Zeit denkbar, wo das Charakteristische, Unheimliche der Prophetie schon sehr zurückgetreten war, und wo man jeden Gottesmann so zu nennen pflegte. — הִתְפַּלֵּל (ursprünglich) term. techn. für die Fürbitte des Gottesmannes Dtn 9 20 I Sam 7 5 12 19. 23 Jer 7 16 u. a. — Der Befehl, die Fürbitte sich zu verschaffen, auch Job 42 8. — **8** Die Pointe des Verses ist das Wort: »sie fürchteten sich sehr«, ein Zug, auf den der Erzähler Wert legt, weil er an ihm Gottes Schutz über Abraham darstellen kann. Dieser Zug ist daher durch die Art der Gliederung der Erzählung stark betont, er steht zwischen beiden Verhandlungen: diese Furcht Abimelechs ist die Folge alles Vorhergehenden und die Voraussetzung alles Folgenden. — **9—16** Abimelechs Verhandlung mit Abraham. — **9—13** haben den Zweck, das Urteil über den nach Meinung des Erzählers höchst verwickelten Handel darzulegen. Einerseits hält er daran fest, dass Abimelech eigentlich im Rechte sei: auf seine schweren Vorwürfe 9 vermag Abraham nichts zu antworten; der Erzähler denkt: dagegen lässt sich nichts sagen; ebenso in den Varianten 12 18f. 26 9f., soweit folgt er also der alten Tradition. Ander-

ich dir getan' und womit gegen dich gesündigt, dass du über mich und mein
Reich so grosse Sünde gebracht hast? Taten, die nicht getan werden dürften,
hast du an mir getan! — 10 *Dann sprach Abimelech zu Abraham: was hast*
du denn 'gedacht', dass du dies getan hast? 11 *Abraham antwortete: ja, ich*
meinte: jedenfalls giebt es an diesem Orte keine Gottesfurcht; so werden sie
mich meines Weibes wegen umbringen. 12 *Übrigens ist sie in der Tat meine*
Schwester, die Tochter meines Vaters, nur nicht die meiner Mutter; so ist sie
mein Weib geworden. 13 *Als mich nun Gott aus meines Vaters Haus in die*
Fremde gehen hiess, sprach ich zu ihr: das musst du mir zu Liebe tun, an
jedem Ort, wohin wir kommen, sage von mir, ich sei dein Bruder.

14 *Da nahm Abimelech Schafe und Rinder,* Sklaven und Sklavinnen *und*
schenkte sie Abraham; auch sein Weib Sara gab er ihm zurück. 15 *Dann*
sprach Abimelech: mein Land steht dir offen; bleibe, wo es dir gefällt. 16 *Zu*
Sara aber sprach er: ich schenke hiermit deinem Bruder 1000 Šeqel; das soll
dir eine Vergütung sein für alles, was 'dich betroffen hat'; 'du aber bist in

---

seits will er aber auch nicht Abraham Unrecht geben und stellt 10—13 die Sache von dessen Standpunkt dar; dieser Absatz ist vom Erzähler hinzugefügt: daher der neue Einsatz »Abimelech sprach zu Abraham«. Ähnlicher Fall 27 36. Der Erzähler glaubt, Abraham so einigermassen gerechtfertigt zu haben; denn es ist doch wirklich so, dass die Heiden gewöhnlich auch gottlos sind 11; und auch die Lüge ist keine eigentliche Lüge gewesen 12. So schwankt der Erzähler in seinem Urteil; die Hauptsache aber ist ihm, dass sich Abimelech, ob er nun Recht oder Unrecht hat, schliesslich dazu verstehen muss, Abraham ein grosses Geschenk zu geben. Gott steht nun einmal auf Seite seines Lieblings, auch wenn dessen Recht einigermassen zweifelhaft ist; der Erzähler scheint ein Mann, dessen Sittlichkeit mit seiner Religion nicht Schritt gehalten hat; doch darf man nicht vergessen, dass er diese Erzählung nicht frei erdichtet, sondern nur gereinigt hat, wobei denn allerlei Anstösse am Wege liegen geblieben sind. — **9** Peš מֶה עָשִׂיתִי לָךְ Ball, scheint zum folgenden besser zu passen. — **10** רָאִיתָ heisst nicht »beabsichtigen«; vielleicht ist יָרֵאתָ zu lesen? ראה im selben Sinne Ps 66 18. — **11—13** Wiederum »nachholend«. — **11** כִּי אָמַרְתִּי (dies habe ich getan) denn ich sprach. רַק jedenfalls, sicherlich. — **12** Der Erzähler hat an der einfachen Lüge Abrahams, die die Varianten 12 und 26 erzählen, Anstoss genommen, und versucht, Abraham rein zu waschen; was er dafür an die Stelle gesetzt hat, eine Mentalreservation, zeigt, dass sein Wahrhaftigkeitsgefühl noch immer zu wünschen übrig lässt. — Die Angabe, dass Sara Halbschwester Abrahams gewesen sei, hat der Erzähler augenscheinlich ad hoc erfunden: die älteste Tradition 11 29 weiss nichts davon. Immerhin stammt diese Ausrede nicht aus jüngster Zeit, denn Ehen zwischen Halbgeschwistern gelten, obwohl im alten Israel nicht unerhört II Sam 13 13, später als unerlaubt Dtn 27 22 Lev 18 9. 11 20 17. — **13** soll gleichfalls eine Entschuldigung sein: so hat Abraham nicht nur hier, sondern schon immer gehandelt. Auch dies hat der Erzähler — wie es scheint — ad hoc ersonnen. Eigentlich ist diese Angabe eine Variante zu 11, ist aber diesem weitläuftigen Erzähler, der hier nach möglichst vielen Entschuldigungsgründen sucht, wohl zuzutrauen. — הִתְעוּ: die Plural-cstr. von אלהים findet sich bei E auch sonst vgl. 35 7 § 145i. — Der Ausdruck lehrt, dass E von Kreuz- und Quer-Zügen Abrahams erzählt haben muss, so auch J^b, anders als J^a und P. — **14—16** Abimelech versöhnt Abraham und Sara. — **14** Die Geschenke sollen das geschehene Unrecht wieder gut machen und Abrahams guten Willen erwerben, damit er für ihn bete. — וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת Glosse; E sagt sonst אמהות (Dillmann). — **15** Umgekehrt wie 12 19f. — **16** »Augendecke«, naiver Term. des Rechtslebens, = Begütigung, durch die man verhindert wird, die angetane Beleidigung zu sehen (Job 9 24). — Der vokalisierte Text der letzten

allem' gerechtfertigt. — [17]*Dann legte Abraham bei Gott Fürsprache ein, und Gott heilte Abimelech, sein Weib und seine Mägde, dass sie gebaren.* [18]Jahve hatte nämlich den Schoss aller Frauen in Abimelechs Haus verschlossen, der Sara wegen, des Weibes Abrahams.

Worte ist kaum richtig; man lese: »das soll dir eine Augendecke sein in Betreff (לְ) alles, was dir begegnet ist« (אָתָה überkommen c. acc. Job 3 25; feierlicher Ausdruck, dem Sinne nach = dem prosaischen בּוֹא). Der Schlusssatz ist wohl zu lesen: וְאַתְּ כֻּלּוֹ נֹכַחַת »du aber bist in seiner Gesamtheit (d. h. in dem allem) gerechtfertigt« (נֹכַחַת Part.; zur Cstr. vgl. § 116k § 118m ff.). Andere Übersetzungen und Versuche bei Dillmann und Holzinger. — Die 1000 Šeqel (zur Cstr. § 134n) — eine sehr ansehnliche Summe — sind natürlich nicht der Geldwert der nach 14 geschenkten Tiere, sondern ein Geschenk obendrein. — Der Vers ist interessant für die Stellung des Weibes im Recht; man kann sie beleidigen und ihre Ehre restituieren; die Sühne aber empfängt der Ehemann, denn das Weib kann nicht Besitz erwerben. — Diese ausdrückliche Ehrenerklärung Saras betont der Erzähler, um der Situation das letzte Bedenkliche zu nehmen. Abimelech sagt ausdrücklich »deinem Bruder«: er erkennt also an, dass Abraham die Wahrheit gesagt hat. Anders »dein Weib« 12 19. — **17** Schluss. Durch das Wort »er heilte« erfahren wir definitiv, was der Erzähler schon 6f. angedeutet hat, dass Abimelech krank gewesen war; aber erst durch das letzte Wort »sie gebaren« oder (Abimelech mit eingeschlossen) »sie zeugten« wird verraten, welcher Art die Krankheit gewesen ist. Der Erzähler hat den »nachholenden« Stil also vortrefflich durchgeführt. — **18** Zusatz eines Späteren, dem diese letzte Andeutung zu fein war, und der obendrein den Text misverstanden hat: der Grund, dass keine Kinder geboren wurden, lag nach dem Vorhergehenden nicht nur in den Weibern. Sprachlich ist der Zusatz an dem יהוה kenntlich.

Vergleich der Varianten 12 9ff. 20 26 6ff.

Diese drei Erzählungen sind dem Inhalte nach eng verwandt und haben auch im Wortlaut viel Gemeinsames (אֲחֹתִי הִיא 12 19 20 5 26 7, מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי 12 18 20 9 26 10, גּוּר 12 10 20 1 26 3 u. a. vgl. Kuenen, Einleitung § 13 A. 11. Über das Alter der Varianten sind die Forscher verschiedener Meinung; Wellhausen, Prolegomena[4] S. 323 A. 1, Kuenen a. a. O., Holzinger S. 176 und Frankenberg GGA 1901 S. 692 halten 26 für älter als 20 und 12; Dillmann S. 324 umgekehrt 20 für älter als 26. — Die eigentliche Kunst solcher Vergleichung besteht darin, nicht an beliebigen einzelnen Punkten, sondern an demjenigen Punkte einzusetzen, der für die Erzählung charakteristisch ist.

1) Der Hauptunterschied der drei Erzählungen besteht darin, dass 12 unbefangen Dinge erzählt, die dem späteren Empfinden höchst anstössig erscheinen mussten, während 20 und noch mehr 26 sich bemühen, dies Anstössige fortzuschaffen. Alle wesentlichen Abweichungen im Inhalt der Sagen sind von hier aus zu begreifen.

a) Nach 12 hat Pharao Sara zum Weibe genommen; was er mit ihr getan hat, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt; aber wir dürfen es uns denken. Dagegen versichert 20 mehrere Male ausdrücklich, dass nichts Anstössiges geschehen sei; Gott selber habe es verhindert; cap. 20 versucht also, der Geschichte das Bedenkliche zu nehmen. Noch energischer verfährt 26, wo die ganze heikle Situation ausgelassen und nur ihre Möglichkeit ins Auge gefasst wird: vielleicht hätte jemand die Ahnfrau begehren können; was aber in Wirklichkeit gar nicht geschehen ist. Nach 12 ist also der Ehebruch begangen worden, nach 20 ist er im letzten Augenblick von Gott verhindert, nach 26 hätte er vielleicht einmal geschehen können.

b) Darnach wird von den Plagen verschieden gesprochen: in 12 haben sie den Zweck, Pharao auf die geschehene Sünde aufmerksam zu machen; in 20 sollen sie Abimelech davor bewahren, die Sünde zu begehen; in 26 sind sie nicht notwendig, weil noch nichts Böses geschehen ist. Anderseits wollte der Erzähler von 26 den Hauptzweck

der Erzählung, den Schutz, unter dem der Patriarch steht, darzustellen, sich nicht entgehen lassen. Er berichtet also von einem Befehl des Königs: wer diesen Mann antastet, soll sterben. Aber warum so heftig; hat doch niemand daran gedacht, Abraham zu schädigen? Weil der Erzähler andere Rezensionen im Auge hat, wo dergl. allerdings geschehen ist.

c) Ebenso sind auch die Angaben über den Reichtum des Ahnherrn verschieden. Nach 12 bekommt er Geschenke für die vorgebliche Schwester; nach 20 dagegen erhält er sie nachträglich, zur Versöhnung und zu Saras Ehrenerklärung; auch nach 26 wird Isaaq sehr reich, aber weil Jahve seinen Acker gesegnet hat. Die etwas schimpflichen Geschenke von 12 werden also in 20 höchst ehrenvoll und schliesslich in 26, um allem die Spitze abzubrechen, Geschenke Jahves.

d) Auch die Behandlung des Patriarchen ist verschieden: nach 12 wird er über die Grenze gebracht; auch dieser Zug wird später als kompromittierend empfunden und daher in den anderen Rezensionen geändert: nach 20 wird ihm gerade im Gegensatz dazu erlaubt, im Lande zu bleiben, »wo es dir gefällt«; da nun im Vorhergehenden keine Rede davon war, dass er vertrieben werden könnte, so ist dieser Zug nur aus dem verschwiegenen Gegensatz zu der älteren Rezension zu verstehen. Anders hat 26 geholfen: hier wird Isaaq schliesslich »entsandt« (26 27), aber aus Neid, weil er seinen Wirten zu reich geworden ist.

e) Die Lüge Abrahams 12 verwandelt 20 in eine Mentalreservation; hierin stimmt 26 mit 12 überein.

Aus alledem erkennt man den Charakter der Erzählungen: 12 erzählt mit antiker Unbefangenheit Dinge, die dem späteren Empfinden höchst anstössig erscheinen mussten; 20 behält die Tatsachen im allgemeinen bei und giebt sich die grösste Mühe, das Anstössige aus ihnen fortzubringen und Abraham möglichst reinzuwaschen; daher die eigentümlich verzwickte Haltung 9ff.; 26 greift energisch ein und schneidet das Anstössige ganz weg. Dass die spätere Zeit in solchen sittlichen Dingen feinfühliger gewesen ist, zeigt sich auch in anderen Sagen vgl. die Einleitung.

2) Hiemit stimmt auch der sonstige Charakter der Erzählungen; zunächst der religiöse. 12 mischt eigentümlich weltliche und religiöse Motive; die Sage freut sich des klugen Ahnherrn, der schönen Ahnfrau und des allezeit getreuen Gottes, und dazu empfindet sie einige Schadenfreude über das Unglück des grossmächtigen Pharao. Diese Mischung von Weltlichem und Geistlichem hat die spätere Zeit nicht mehr ertragen; sie hat aus den Geschichten entweder weltliche oder geistliche Erzählungen gemacht. So ist 20 eine »Legende«: sie verherrlicht allein Gott und seine Hülfe; die profanen Stimmungen sind ganz ausgemerzt: nichts von Abrahams Klugheit oder Saras Schönheit. Anders 26: hier ist bei dem Zusammentreffen Abimelechs und Rebekkas Gottes Eingreifen ausgelassen; Abimelech erfährt, dass sie Isaaqs Weib ist, durch einen Zufall; so ist die Geschichte ein profanes Abenteuer geworden, bei dem der Gedanke an Gottes Schutz nur ganz im Hintergrunde steht (vgl. 26 3a). — Auch die ästhetische Haltung der Erzählungen ist sehr verschieden: 12 ist eine alte Sage im knappen schönen Stil der alten Zeit; 20 zeigt den späteren Stil, der weitausgeführte Reden liebt, und es gar versteht, raffiniert »nachholend« zu erzählen; 26 ist ästhetisch geringwertig: durch die Verschiebung der Motive und Situationen ist die Sage hier in zwei Erzählungen auseinandergefallen; sie hat, da die Gefahr der Ahnfrau nur noch eine hypothetische ist, die »Verwickelung« verloren und aufgehört, eine eigentliche »Geschichte« zu sein.

Demnach ist die Reihenfolge der Varianten ihrem Alter nach: 12 20 26.

Daraus folgt indes nicht, dass alle einzelnen Züge von 20 jünger sind als von 12, und die von 26 als die von 20. Vielmehr sieht man, dass die Notlüge, die in cap. 20 schon herausgebracht worden ist, in 26 wieder auftaucht. — 20 und 26 haben gemein, dass sie die Geschichte bei Abimelech von Gerar erzählen: dieser Mann ist eine alte Sagengestalt, von der noch in unseren Sagenbüchern eine andere Er-

zählung erhalten ist 21 22ff. 26 19ff.; der späteren Zeit war, wie es scheint, sein Gedächtnis verloren. Man wird daher annehmen, dass die Sage ursprünglich von Abimelech gehandelt habe, dann aber später, als man nicht mehr wusste, wer Abimelech eigentlich sei, auf Pharao übertragen worden sei. Vielleicht kann man den Grund dieser Übertragung noch angeben: es wird eine Verwechselung des von der alten Tradition genannten nordarabischen מצר = Muṣr mit dem später bei weitem bekannteren מצרים = Ägypten vorliegen; dasselbe in der Hagarsage vgl. oben S. 168; dies nach Winckler, Altorientalische Forschungen I S. 32f. und KAT [3] S. 141 ff. Wenn also hier, wie es wahrscheinlich ist, eine Erinnerung an geschichtliche Verhältnisse im Hintergrunde stehen, so wird man eine alte, zeitweilige Einwanderung in G^erar anzunehmen haben. Ob die Sage diese Einwanderung ursprünglich an den Namen Isaaq oder den des Abraham geknüpft hat, wird sich schwerlich sagen lassen.

---

27. Isaaqs Geburt und Ismaels Verstossung 21 1—21 EJ^b.

1 **Jahve suchte Sara heim, wie er verheissen hatte.** Und er Jahve
tat an Sara, wie er versprochen hatte. 2 **Da ward Sara schwanger und
gebar dem Abraham einen Sohn in seinem Greisenalter** um die Zeit, die
Gott angesagt hatte. 3 Und Abraham nannte seinen Sohn, der ihm geboren war,
den ihm Sara geboren hatte, Isaaq. 4 Abraham aber beschnitt seinen Sohn Isaaq,
als er acht Tage alt war, wie ihm Gott befohlen hatte. 5 Abraham war 100 Jahre
alt, als ihm sein Sohn Isaaq geboren wurde. 6 *Da sprach Sara: ein Lachen hat
mir Gott bereitet.* **Wer davon hört, wird über mich lachen.** 7 **Sie sprach:**

wer hätte je dem Abraham verkündet,
dass Sara Kinder säugt;
ich habe einen Sohn geboren in seinem Alter!

Isaaqs Geburt und Ismaels Verstossung 21 EJ^b. Quellenkritik: Die Geschichte von Ismaels Verstossung 8—21 gehört E an; Beweis: אֱלֹהִים 12. 17 ter. 19. 20; אָמָה 10 bis. 12. 13; שִׂים לְגוֹי 13. 18 (J עָשָׂה 12 2), und seltene Ausdrücke wie חֵמֶת Schlauch 14. 15. 19 u. a. Inhaltlich ist für E charakteristisch die Offenbarung Gottes in der Nacht 12f., die Stimme des Engels vom Himmel her 17 u. a. J hat eine Variante dieser Erzählung in 16. Nach P ist Ismael stets im Hause seines Vaters geblieben 25 9. Ebenso spricht gegen P Ismaels Alter, vgl. zu 14a. — Dieser Geschichte hat E eine kurze Notiz über Isaaqs Geburt und Namennennung vorausgestellt; während jene Geschichte von Ismael eine alte Sage ist, hat die Notiz nur die Bedeutung eines Übergangs. Aus E stammt 6a: אלהים. Diese beiden Stücke sprengen gegenwärtig bei E die beiden ursprünglich zusammengehörigen Abimelechgeschichten auseinander. — R^JE hat die Gelegenheit wahrgenommen, aus J einige Bemerkungen über Isaaqs Geburt und Namennennung hinzuzufügen. Dieselben standen in J hinter 19 38. Zu J gehören 1a. 2a. 6b. 7; Beweis: יהוה 1a; 6b giebt eine andere Erklärung des Namens Isaaq als 6a und scheint mit 7 zusammenzugehören. Dies kurze Stück aus J gehört aber nicht zum Sagenkranze von Abraham und Loṭ vgl. oben S. 142. 175, wird also aus J^b stammen.

1a. 2a. 7. 6b J; 6a E Isaaqs Geburt. — **1a** aus Jr? — **2a** Das Wort »in seinem Greisenalter« (wie in 7) betont das göttliche Wunder, das an Abraham und Sara geschehen war; ist also nicht müssiger Zusatz. — **7** ist, wie es gegenwärtig lautet, noch ohne Pointe; ursprünglich mag Vers **6b**, der eine zu 7 passende Pointe enthält, hinter 7 gestanden haben vgl. Budde, Urgeschichte S. 224 A. 1. Eigentümlich ist die Abweichung beider Rezensionen in der Motivierung des Namens Isaaq: bei J 7. 6b ist sie ganz profan: die alte Frau geniert sich, noch Mutter geworden zu sein; bei E fromm: die späte Mutter

[8] *Und das Kind wuchs und ward entwöhnt; da richtete Abraham ein grosses Mahl an, auf den Tag, da Isaaq entwöhnt ward.* [9] *Nun sah Sara, wie der Sohn der Ägypterin Hagar, den sie dem Abraham geboren hatte, ‘mit ihrem Sohn Isaaq’ spielte.* [10] *Da sprach sie zu Abraham: verstosse die Magd da samt ihrem Sohne, denn der Sohn der Magd da soll nicht erben mit meinem Sohne, mit Isaaq.*

---

dankt Gott für diese Freude (= Lachen Ps 126 2). Diese profane Haltung Saras bei J stimmt im Tone ganz mit 18 12 überein und ist ein Zeichen hohen Alters dieser Stelle; die Motivierung des Namens selber ist aber eine andere als die 18 12 beabsichtigte. Der Form nach sind 7. 6b Verse. — מִלֵּל aramäisches Wort, im hebr. nur in der Poesie; zur Cstr. § 106p. — Die Botschaft: das Weib säugt ein Kind (בָּנִים Plur. der Kategorie § 124o), wird dem Ehemann — wir würden sagen — aus der Wochenstube gebracht vgl. Jer 20 15. — יִצְחָק 6b § 10g.

8—21 E. Ismaels Verstossung. — **8—13** I. Teil. Die Ereignisse in Abrahams Zelt. Besonders reizvoll ist der Eingang der Sage **8—10**; die Sage motiviert in köstlich naturwahren Zügen, wie es zu Ismaels Verstossung gekommen ist. Schuld war daran Saras Liebe zu ihrem Sohn; denn Mutterliebe kann furchtbare Grausamkeit werden, wenn jemand das geliebte Kind antasten und beeinträchtigen wollte. — **8** Um dies anschaulich zu machen, versetzt uns die Sage an den Tag der Entwöhnung Isaaqs (וַיִּגָּמַל in Pausa § 51m). Die Entwöhnung erfolgt im alten Israel sehr spät, nachdem das Kind schon »gross« geworden ist 8, d. h. etwa nach drei Jahren I Sam 1 23f. II Mak 7 27. Dieser Tag wird noch heute im Morgenlande als Familienfest gefeiert. Das ist der Tag, wo die Mutter nach den gefahrvollen Kinderjahren ihres Kindes froh wird; wenn irgendwann, so betrachtet sie es an diesem Tage mit Zärtlichkeit und Stolz. Bisher hat Sara in Freude und Sorge der Gegenwart gelebt; die erste Etappe, die jetzt erreicht ist, lenkt ihren Blick auf die Zukunft. — **9** An diesem Tage sieht Sara (zufällig) Ismael mit ihrem Sohne spielen. — מְצַחֵק bei Baer, vgl. aber § 52n; zum Ausdruck Zeh 8 5. LXX + אֶת־יִצְחָק בְּנָהּ Ball, ein Zusatz, der, wie der Zusammenhang lehrt, zum Sinn notwendig ist (Holzinger). Der Zug ist entsponnen aus dem Namen יִצְחָק und eine geistvolle Anspielung an diesen Namen. Die spätere Tradition fand diese Motivierung der grausamen Eifersucht Saras nicht genügend und behauptete, dass Ismael den Isaaq »verfolgt« Gal 4 29, oder gar, dass Ismael Götzendienst getrieben habe. — Die Gedanken Saras, als sie die Kinder spielen sah, werden nach der Art des alten Sagenstils nicht mitgeteilt: wir müssen sie aus dem Zusammenhange erraten. Die Mutter denkt — was täte sie gerade an diesem Tage lieber? — an die Zukunft des Kindes, und sorgt sich — denn Mutterliebe macht weitsichtig — schon jetzt darum. Als sie die Kinder (gleichberechtigt) mit einander im Spiel sieht, da fällt ihr ein, dass sie einst als Männer (gleichberechtigt) mit einander das Erbe teilen werden. Hier wird also ein Erbrecht vorausgesetzt, wonach die Kinder der Ehefrau und des Kebsweibes gleich erbberechtigt sind, Benzinger S. 135. — **10** So fordert sie also in leidenschaftlichen Worten von Abraham das Schreckliche, dass er Hagar und sogar seinen eigenen Sohn verstosse. Diese Leidenschaft der Sara bildet in der Erzählung das Gegengewicht gegen den rührenden Ton des folgenden. Nach ältester hebräischer Sitte hat der Vater sogar das Recht, sein Kind in gewissen Fällen zu töten vgl. Benzinger S. 148. — Sara nennt Hagar nicht mit Namen, sondern verächtlich »diese Sklavin da« (vgl. zu 24 2); anders 16 2. 5: »meine Magd (vgl. auch 16 6). Noch deutlicher ist der Unterschied beider Rezensionen 21 12: »deine Magd« = Abrahams Magd. Demnach ist Hagar bei E eine der Mägde Abrahams, die — nach antiker hebräischer Sitte — zugleich Konkubine Abrahams ist. Zu Sara hat Hagar nach E keine weitere Beziehung. Hieraus erklärt sich Saras Eifersucht auf Hagars Kind, das Sara ja gar nichts angeht (nach J würde sie es adoptiert haben!),

11 *Dies Wort misfiel dem Abraham sehr, um seines Sohnes willen;*
12 *aber Gott sprach zu Abraham: lass es dir nicht leid sein des Knaben und deiner Magd wegen. Gehorche der Sara in allem, was sie zu dir sagt. Denn nur nach Isaaq soll dir der Same genannt werden.* 13 *Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem Volke machen; er ist ja dein Same.*
14 *Am andern Morgen machte sich Abraham auf, nahm ein Brot und einen Schlauch mit Wasser und gab es Hagar; 'und den Knaben legte er ihr auf die Schulter'; und so verstiess er sie. — Da ging sie hin und verirrte sich*

---

und dass nach dem folgenden Abraham, nicht Sara über die Sklavin Gewalt hat. — **11—13** Die alte Sage hat nun erzählt, dass Abraham verträglich, wie er war, seinem Weibe gehorcht hat, schweren Herzens natürlich; aber — so etwa dürfen wir uns die Situation anschaulich machen — »sie trieb ihn mit ihren Worten in die Enge« und »quälte ihn so, dass er mismutig ward bis zum Sterben« Jud 16_{16} 14_{17}. Die ältere (menschenkundige) Sage hat diese Nachgiebigkeit Abrahams gewiss für sehr verständlich gehalten; die spätere Zeit, die in Abraham ein sittliches Ideal sehen möchte, nahm Anstoss daran, dass er so sein eigen Kind verstossen hat. Darum schiebt unser Erzähler 11–13 ein, wonach Abraham allerdings schweren Anstoss an diesen Dingen genommen habe; aber Gott sei dem Abraham erschienen, habe ihm befohlen, Ismael zu verstossen und ihn zugleich über das Geschick seines Sohnes beruhigt. Der Passus zeigt seine späte Entstehung 1) am Inhalt: wenn die alte Sage von diesem Befehl Gottes etwas gewusst hätte, so würde sie davon im Anfang der Geschichte berichtet und auf ihn allein die ganze Geschichte aufgebaut haben (wie 22_{2}); denn ein Befehl Gottes ist für den Frommen ein vollgenügendes Motiv und verträgt nicht ein anderes neben sich. Anderseits, wenn die alte Sage sich so bemüht zeigt, die Eifersucht der Sara darzustellen, so tut sie es mit dem Bestreben, ebendaraus die Verstossung Ismaels vollgenügend zu erklären. 2) In der Form. Die konkrete Art, wie von Gottes Offenbarung gesprochen wird (erst aus 14 wird deutlich, dass es sich um ein Nachtgesicht handelt, ebenso 22_{3}; vom Ort dieser Offenbarung ist gar nicht die Rede), verrät späte Zeit: Abblassung 22_{3} oder Zusatz 26_{24}. 3) Die Verheissung Gottes an Abraham, dass Ismael ein grosses Volk werden solle 13, steht der folgenden an Hagar 18 im Wege: die herrliche Verheissung an die verschmachtende Hagar 18, die gegeben wird, um sie zu ermutigen und in ihrem schweren Leid zu trösten, wird in ihrer Wirkung auf den Leser sehr abgeschwächt, wenn er schon vorher gehört hat, dass Gott dieses beschlossen und sogar dem Abraham zur Beruhigung bereits mitgeteilt hat. 4) Die Variante 16_{6} berichtet eine ähnliche Handlung Abrahams, die sich einfach aus seiner Verträglichkeit, ohne religiöses Motiv erklärt. — Charakteristisch für antikes Empfinden ist, dass Abraham hauptsächlich seinen Sohn bedauert — die Magd giebt er leichter dahin, es ist ja nur eine Magd —; und ferner, dass ihn der Gedanke tröstet, dass Ismael doch den Namen Abraham nicht fortpflanzen werde: »nur nach Isaaq soll dir ein Same genannt werden«, d. h. die Söhne Ismaels werden vergessen, dass sie von Abraham stammen. Dieses Wort ist ein Reflex aus der Gegenwart des Erzählers: der Name Abraham war zu seiner Zeit ausserhalb Israels unbekannt. — Das Wort: auch den Sohn der Magd (Sam הָאָמָה הַזֹּאת) will ich zu einem Volke (Sam לְגוֹי גָּדוֹל Ball) machen, setzt voraus, dass diese Weissagung über Abrahams »Samen« bei anderer Gelegenheit von Gott ausgesprochen ist; diese Bezugnahme auf eine frühere Geschichte verrät die spätere Herkunft des Zuges. — **14—16** II Teil. Mit tiefem Mitgefühl erzählt die Sage weiter von Hagars Verstossung und Not. — **14**a Ein Schlauch (חֵמַת stat. cstr. mit Ton auf der ersten Silbe vgl. § 95l) mit Wasser und ein Brot ist alles, was sie mitbekommt; wie wirds ihr ergehen, wenn dies Wenige zu Ende ist? wird sie den Weg finden in dem pfadelosen Land? — שׂם על שכמה ואת־הילד ist unhebräisch und umzustellen: וְאֶת־הַיֶּלֶד שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ; der hebr. Text ist durch Eintragung der

in der Wüste Be'eršeba'. 15 *Als nun das Wasser im Schlauche ausgegangen war, warf sie den Knaben hin unter einen der Sträucher:* 16 *ging hin und setzte sich gegenüber, wohl einen Bogenschuss weit; denn sie sprach: ich kann den Tod des Knaben nicht mit ansehen. So sass sie ihm gegenüber; 'er aber erhob seine Stimme und weinte'.*

17 *Gott aber hörte die Stimme des Knaben; und der Engel Gottes rief Hagar zu vom Himmel und sprach zu ihr: was ist dir, Hagar? verzage nicht;*

Chronologie des P entstanden, wonach Ismael damals 16 oder 17 Jahre alt war 16 16 21 5. Hier aber ist Ismael ein kleiner Knabe, der auf der Schulter getragen wird, den seine Mutter in der Verzweifelung hinwirft 15, und der dann anfängt, zu weinen. Ein alter Leser hat die Widersprüche etwas ausgeglichen, indem er in 14 eine Umstellung vornahm und in 16 das Geschlecht änderte; LXX וַיִּשָּׂא אֶת־קוֹלוֹ וַיֵּבְךְּ; dagegen hat er den Satz »sie warf den Knaben hin,« 15 inkonsequenter Weise stehen lassen. — **14**b »Sie verirrte sich in der Wüste von Be'eršeba'«. Abrahams Wohnsitz ist also nicht weit von Be'eršeba' entfernt zu denken, nicht in Be'eršeba' selbst vgl. unten; nach J_a wohnt Abraham zu jener Zeit in Hebron, nach J^b wie bei E im Negeb. — **15**f. Nun kommt Mutter und Kind in die schrecklichste Todesnot: der Weg ist verloren, das Wasser ausgegangen; jetzt gilt es zu sterben. — Die Geschichte nähert sich damit dem Höhepunkt, wird daher jetzt besonders ausführlich vgl. 22 4—10: die Situation wird genau beschrieben; ja selbst von der allgemeinen Regel, dass die Gedanken nicht ausdrücklich angegeben werden, wird hier eine Ausnahme gemacht 16. — Sie warf den Knaben (in der Verzweifelung) hin, unter den ersten besten Strauch, also etwa einen Ginsterbusch רֹתֶם Job 30 4 I Reg 19 4, zum Schutz vor dem Sonnenbrand. — **16**a »Sie selbst setzte sich (לָהּ wie 12 1) gegenüber, weitmachend wie Bogenschützen (כִּמְטַחֲוֵי Part. Pa'lel § 75kk); denn sie sprach: ich mag (אַל־אֶרְאֶה Cohort. § 108b) das Sterben des Kindes nicht mit ansehen« (רָאָה בְּ mit innerer Teilnahme ansehen). Der Knabe ist natürlich eher erschöpft als seine Mutter; er wird vor ihr sterben. Aber dem Mutterauge ist es unmöglich, seine Todesqual mit anzusehen: so geht sie eine Strecke weit, und doch — o liebes inkonsequentes Mutterherz — nicht allzuweit. — **16**b Noch einmal wird die rührende Szene geschildert (wie 22 6. 8), die sich unserem Herzen tief eingraben soll: da sitzt die Mutter, wartend auf ihres Kindleins Tod; und da liegt der Knabe, nach Wasser lechzend und weinend (Text nach LXX vgl. zu 14a). Hier haben wir eine Pause zu denken. — **17—19** III. Teil. Die Wendung: Ismaels Errettung. — **17** »Da hörte Gott die Stimme des Knaben«. Dies Wort, das allem Leid ein Ende macht, hallt im Herzen der Hörer nach: »Gott hört«, er ist ein barmherziger Gott, »Gott hört« auch die Stimme der weinenden Kinder. Das Wort »Gott hörte« wird also vom Erzähler stark betont; damit es sich tief einpräge, wird es in 17b noch einmal wiederholt. Damit hat der Erzähler in der wundervollsten Weise zugleich eine Pointe erreicht: offenbar will er damit zugleich den Namen Ismael = »Gott hört« erklären. Die Sage wird also nach 19 erzählt haben: da nannte sie den Knaben »Ismael«, denn sie sprach: Gott hat das Schreien des Knaben gehört. Dies ist auch der Grund dafür, dass im Vorhergehenden das Kind nicht mit Namen genannt worden ist. Diese Namennennung ist dann von R^{JE} weggelassen, weil Ismaels Namen schon 16 11 genannt war. — Der Engel Gottes im Pentateuch nur bei E 22 11 31 11, im Plural 28 12 32 2; E redet vom Engel Gottes wie J vom Engel Jahves aus religiöser Scheu, an Stellen, wo die älteren Rezensionen Jahve oder Gott selber genannt haben vgl. zu 16 7. — »Gott hat gehört,« wie in der Variante 16 11 »Jahve hat gehört«. — Er ruft vom Himmel her wie 22 11; diese Verfeinerung der Offenbarung ist charakteristisch für E. — Die Worte des Engels beginnen mit einer Frage: »Hagar, was hast du?«, ebenso wie in der Variante 16 8; während es sich aber 16 8 um eine wirkliche Frage handelt, die dann auch beantwortet wird, ist die Frage bei E ein Ausruf gütiger Teilnahme. — »Gott hat das

denn Gott hat die Stimme des Knaben gehört ebenda, wo er liegt. 18 *Stehe auf, nimm den Knaben und halte ihn fest an der Hand; denn ich will ihn zu einem grossen Volke machen.* 19 *Und Gott tat ihr die Augen auf, dass sie einen Wasserbrunnen sah. Da ging sie hin, füllte den Schlauch mit Wasser und gab dem Knaben zu trinken.*

— — — 20 *Und Gott war mit dem Knaben. Und er wuchs auf.* Er wohnte in der Wüste *und ward ʻein Bogenschütz'.* 21 *Er wohnte in der Wüste Paran, und seine Mutter nahm ihm ein Weib aus dem Lande Ägypten.*

Weinen des Knaben gehört, ebenda, wo er liegt« (בַּאֲשֶׁר § 138e). Der Ort ist ein bestimmter Ort, ein Ort, da Gott hört, d. h. also eine heilige Stätte. Der Erzähler will sagen: in ihrer höchsten Not, als Hagar den Knaben verzweifelnd hinwarf, hat sie gerade einen Ort getroffen, wo Gott nahe ist und hört; als ihr die Not am grössten war, war ihr auch Gottes Hülfe am nächsten. — **18** So halte den Knaben fest, gieb ihn nicht auf, als sei er todesgeweiht; er ist zu Grossem bestimmt: er soll — überschwänglich hohe Weissagung, vgl. zu 12 2 — nicht nur am Leben bleiben und einstens Kinder zeugen, sondern sogar ein grosses Volk werden. So giebt der Engel Hagar neuen Mut. — **19** a Zugleich öffnet er ihr die Augen vgl. 35. 7, d. h. sie sieht plötzlich, was sie vorher nicht bemerkt hatte. — Ein Brunnen ist ein tiefes (ausgemauertes) Loch in der Erde, worin unten Wasser steht, manchmal von der geringsten Bodenerhebung den Blicken entzogen und oft nicht leicht von ferne zu erkennen. — Ob der Brunnen schon vorher dagewesen, oder ob er erst jetzt durch Gottes Wort entstanden ist, erfahren wir nicht (wie 22 13); hierüber breitet die zarte Sage einen keuschen Schleier. — Dieser Brunnen ist nach der ursprünglichen Rezension sicherlich ein heiliger Brunnen: Gott erscheint und »hört« an dieser Stätte 17. Aus 14 ist zu schliessen, dass es der bekannte Brunnen בְּאֵר שֶׁבַע gewesen ist. בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם scheint mit dem Namen באר שבע zu spielen. — Ursprünglich wird Hagar nach 19 nicht nur Ismael, sondern auch dem Brunnen den Namen gegeben haben (ebenso in der Variante 16 14); man darf vielleicht noch weiter vermuten, dass die Sage ursprünglich שֶׁבַע = שֶׁוַע (= שַׁוְעָה Hilferuf) genommen haben wird: die Erzählung würde dazu sehr wohl passen, denn dass der Knabe schrie und weinte, steht an pointierter Stelle. Diese Namennennung ist von E ausgelassen, weil er im unmittelbar Folgenden aus anderer Tradition eine andere Herkunft des Brunnens erzählen wollte. — **19** b Ein rührender Zug ist, dass nicht erzählt wird, dass Hagar selber trank: das ist Mutterliebe. — **20** f. Schluss. Ismaels weiteres Geschick: sein Aufwachsen (der Erzähler denkt, dass das Aufwachsen eines Knaben mitten in den Gefahren und Nöten der Wüste ein Wunder Gottes ist), Beruf (man lese רֹבֵה קַשָּׁת oder רֹמֵה ק׳ Olshausen; der Bogen ist die Waffe der Beduinen Jes 21 17), Wohnsitz (Paran, das Wüstenplateau zwischen Kanaan und Ägypten) und Weib (eine מִצְרִית; ursprünglich Variante zu der Notiz, dass Hagar selber aus מִצְרַיִם stammt; auch hier wohl die Vertauschung des arabischen Stammes Muṣur mit mit Miṣraim vgl. oben S. 168. 199; die Eltern nehmen das Weib für den Sohn 34 4 38 6 Jud 14 2). — »Er wohnte in der Wüste,« 20 und »er wohnte in der Wüste Paran,« 21 sind handschriftliche Varianten.

Vergleich der beiden Hagar-Sagen 21 8—21 und 16 1—14.

Beide Varianten stimmen in der Anlage und in vielen Einzelheiten überein. Die handelnden Personen sind dieselben: die eifersüchtige Sara, der verträgliche Abraham, die miṣritische Sklavin Hagar, die, ehe ihre Herrin ein Kind hat, von Abraham den Ismael, den Ahnherrn der Ismaeliter in Paran, gebiert. Beide Varianten antworten auf dieselben Fragen (vgl. oben zu 16): wie ist Ismael ein Beduine geworden? wie kommt er zu dem Namen Ismael? wie zu dem heiligen Brunnen, an dem später das Volk Ismael wohnt? Auch die Beantwortung dieser Fragen ist bei beiden sehr ähnlich: zunächst erzählen beide Varianten eine Szene in Abrahams Zelt, in der Sara, eifersüchtig und

grausam, auf Abraham einredet und Abraham nachgiebt, und an deren Schluss Hagar Abrahams Haus verlässt und in die Wüste geht. Beide Varianten erzählen dabei von einer grossen Not der Hagar. Nun aber greift Gott ein, er offenbart sich am Brunnen: denn »Gott hat gehört« und sich des Elends angenommen. So bekommen Ismael und der Brunnen ihre Namen. Ismael wächst in der Wüste auf und wird ein Volk. Auch Kleinigkeiten, z. B. dass der Gott seine Rede mit einer Frage an Hagar beginnt, stimmen überein.

Anderseits weichen beide Varianten in vielen Einzelheiten und besonders in der Stimmung stark von einander ab. Während in 21 das Rührende und Weiche in den Vordergrund tritt, ist der Ton der Sage von 16 bei weitem urwüchsiger und kräftiger. Besonders zeigt sich dieser sehr bedeutende Unterschied in der Zeichnung der Hagargestalt; der Erzähler von 16 freut sich der ungebrochenen Kraft des mutigen Weibes; aber die Sage von 21 bejammert Hagar mit vielen Thränen als eine arme verstossene Sklavin. Demnach sind auch die Schicksale Hagars in beiden Varianten sehr verschieden: 16 ist sie trotzig geflohen: das Verweilen bei Sara war ihr unerträglich geworden; 21 aber ist sie wider ihren Willen fortgejagt: gewiss wäre sie gern geblieben. 16 besteht das Elend in der Mishandlung, die ihr Mutterstolz nicht ertragen will; diese Mishandlung betrifft ihre Person allein; 21 aber besteht das Elend eben in der Verstossung selber: Mutter und Kind kommen in der Wüste in Todesnot. Darum legt der Verfasser von 21 allen Accent auf die Schilderung der Not von Mutter und Kind in der Wüste; 16 aber erwähnt die Gefahren oder Nöte der Wüste mit keiner Silbe. 16 ist Sara eifersüchtig auf die übermütige Sklavin, die zur Kebse erhoben ist; 21 ist Sara eifersüchtig auf das Sklavenkind, das nicht mit ihrem Sohne erben soll. 16 weiss Hagar in der Wüste Bescheid: sie geht, wie es durch die Lage geboten ist, zum Wüstenbrunnen (sie ist ja selber eine מצרית); 21 aber verirrt sie sich in der Wüste: erst als ihr Gott die Augen öffnet, findet sie den Brunnen. 16 hört Gott die Mishandlung der Hagar, 21 das Weinen des Kindes. — Alle diese Unterschiede gehen von dem einen Hauptunterschiede aus, dass Hagar in 16 mit kräftigen Farben, die derbes Lokalkolorit tragen, als echte trotzige, unbändige Beduinenfrau geschildert wird, während in 21 die Lokalfarben verblichen sind, und Hagar die rein menschliche Gestalt einer armen, verstossenen Mutter mit ihrem verschmachtenden Kinde geworden ist.

Hienach kann kein Zweifel sein, dass die Rezension von J bei weitem älter ist als die von E. Die spätere Zeit, die Hagar als Volk nicht mehr kannte, hatte vergessen, wer sie eigentlich gewesen, und nur behalten, dass sie ein unglückliches Weib war; die Wüste war dem Erzähler, der selbst ein Bauer oder Städter ist, fern gerückt und erschien ihm nur noch als ein Land voller Gefahren, ohne Wege und Wasser; zugleich aber war die Zeit weicher geworden und hatte mehr Gefallen an thränenreichen als an kräftigen Geschichten. — Diese spätere Herkunft von 21 tritt besonders deutlich auch darin hervor, dass Ismael nach 16 seinen Namen, wie es sich gehört, bei seiner Geburt bekommt; während er nach 21 erst, als er schon mehrere Jahre alt ist, benannt wird, was offenbar unnatürlich ist. Dies also ist ein, allerdings durch die ganze Anlage gegebener Kompositionsfehler, den E übrigens vortrefflich zu verstecken verstanden hat. — Auch die religiösen Vorstellungen von 16 sind älter als die von 21: 16 erscheint der Engel leibhaftig auf Erden, 21 hört Hagar nur seine Stimme vom Himmel her. Dass der Brunnen ein Kultusort ist, tritt in beiden Varianten stark zurück; doch hat J noch den uralten Beinamen Jahves an dieser Stätte bewahrt. Die Frage des Engels an Hagar ist bei J im Zusammenhang überliefert, während dieser Zusammenhang bei E weggefallen ist. — Der Befehl Gottes an Abraham, Sara zu gehorchen, bei E ist ein jüngerer Zusatz zur Sage, eingegeben von einem grösseren sittlichen Feingefühl; dieser Zusatz fehlt noch bei J. Eine Reihe dieser späteren Züge mögen vom Sammler E herrühren; im wesentlichen wird er die Geschichte bereits in dieser Gestalt vorgefunden haben. Jedenfalls ist seine Rezension von der des J nicht sklavisch abhängig; sondern diese Umbildung ist durch echten Dichter-

geist hindurchgegangen und dem Original mindestens ebenbürtig: beide sind in ihrer Art Perlen der Sagenerzählung.

---

28. Abrahams Bund mit Abimelech 21 22—34 EJb.

22 *Um jene Zeit sprach Abimelech samt seinem Hauptmann Pichol zu*

Abrahams Bund mit Abimelech 21 22—34 EJb. Quellen. Der Grundstock der Erzählung sagt אלהים 22. 23; gegen P beweist חֶסֶד 23, הֵנָּה adv. 23, כָּרַת בְּרִית 27, בַּעֲבוּר 30; für E beweist der Zusammenhang mit cap. 20, Worte wie das selten vorkommende נִין וָנֶכֶד 23 u. a. — Anderseits sind auch Teile von J beigemischt; Beweis: יהוה 33. Da indes J 26 erzählt, wie Isaaq Be'eršeba' gestiftet habe, so hat man Bedenken getragen, anzunehmen, dass J hier dasselbe von Abraham berichte (Kautzsch-Socin A. 92. 93 u. a.). Die einfache Lösung dieser Schwierigkeit besteht in der Beobachtung, dass J auch sonst aus mehreren Fäden zusammengewoben ist. Die Frage, zu welchem der verschiedenen Fäden in J dies Stück gehören mag, ist für das Verständnis desselben ziemlich ohne Belang; da der »Sagenkranz« Ja Abraham in Hebron sesshaft denkt, so mag das Stück aus Jb herrühren. — Deutlich gehören zu E die Verse 22—24. 27. 31, die einen geschlossenen Zusammenhang bilden: Abimelech fordert Abraham zum Schwur auf, weil er seine nahe Beziehung zu Gott erkannt hat 22. 23. Diese Erzählung war also ursprünglich die Fortsetzung von 20, worin die Beziehungen beider Männer geschildert werden und am Schlusse gezeigt wird, wie Abimelech Abraham als »נָבִיא« erkannt und behandelt hat. Auch in 26 (Jr) gehören beide Geschichten zusammen. In E sind beide gegenwärtig durch die Ismaelerzählung getrennt, die ursprünglich vollständig selbständig ist und zu den Abimelechgeschichten keine Beziehung hat; RE hat es für passend gehalten, diese Sage hier einzuschalten, weil sie gleichfalls von Be'eršeba', wenn auch nach anderer Tradition, handelte. Vor 21 22 muss eine Notiz darüber, dass Abraham inzwischen von Gerar fortgezogen ist und jetzt an anderer Stätte wohnt (vgl. »hier« 23, »diese Stätte« 31), ausgefallen sein. Auf das Verlangen Abimelechs, dass er ihm ewige Freundschaft schwöre, geht Abraham ein 24; so schlossen die beiden den Bund 27. Daher heisst der Ort nach ihrem Schwur »Schwurbrunnen« 31. — Dieser Erzählung ist eine Variante beigemischt. Kennzeichen der Variante: 1) יהוה 33. 2) 28—30 erklären den Namen Be'eršeba' als »Siebenbrunnen«, weil Abraham dort dem Abimelech sieben Lämmer geschenkt hat, zum Zeugnis dafür, dass ihm dieser Brunnen gehöre (Kautzsch-Socin A. 92). 3) Demnach wird auch der Bund in beiden Varianten verschieden geschildert; E legt Wert darauf, dass zwischen Gerar und Abraham ein freundliches Verhältnis besteht; die Variante aber betont, dass dieser Brunnen vertragsmässig Abraham und nicht Gerar gehört. 4) Während also in 28—30 derjenige Brunnen besprochen wird, der Abraham gehört, reden 25. 26 als Gegenstück dazu über andere Brunnen, die strittig geblieben sind; auch diese Verse gehören also zur Variante. Dagegen spricht auch nicht der Sprachgebrauch: על־אדות, häufig bei E, findet sich auch bei J 26 32; הוכיח in der Bedeutung »zur Rede stellen«, sonst weder bei J noch E, als »entscheiden« bei beiden 31 42 24 44. 5) Ferner ist 27a ‖ 28—30; beide Varianten handeln von einem Geschenk Abrahams an Abimelech. 6) 27b »Die beiden schlossen einen Bund,« ‖ 32a »sie schlossen einen Bund«; 27b (»die beiden« wie 31) gehört zu E; 32a, dass überdies erst steht, nachdem die Erzählung von E in 31 deutlich zum Schluss gekommen ist, gehört also zu J. 7) 33 gehört zu J: יהוה; hier ist Be'eršeba' ein Heiligtum, wovon in E bisher nichts verlautet ist. 8) Schliesslich beachte man, dass in den E mit Sicherheit zuzuweisenden Stücken, namentlich in 20, Gerar niemals mit den Philistern in Verbindung gebracht wird (Wellhausen, Composition S. 19); auch in 21 23, wo die Nennung dieses Namens sehr nahe gelegen hätte, hören wir nichts davon. Wir dürfen darin einen Nachklang uralter Tradition sehen, die noch von einer Zeit weiss, in der Philister noch nicht in Gerar gewesen sind. Erst in späterer Zeit, als Gerar längst

Abraham: Gott ist mit dir bei allem, was du tust. 23 *Nun aber schwöre mir hieselbst bei Gott, dass du weder mir noch Kind und Kindeskind Untreue erzeigen wollest; sondern dieselbe Freundschaft, die ich dir erwiesen habe, sollst du auch mir erweisen und dem Lande, worin du Schutz gesucht hast.* 24 *Da sprach Abraham: gut, ich will es schwören.* 25 **So oft aber auch Abraham den Abimelech 'der Brunnen' wegen, die Abimelechs Knechte sich angeeignet hatten, zur Rede stellte,** 26 **erwiderte Abimelech: ich weiss nicht, wer das getan haben könnte; weder hast du mir bisher davon gesprochen, noch habe ich bis heute davon gehört.** 27 *Dann nahm*

philistäisch geworden war, sind die Philister auch in die alte Sage eingedrungen. Demnach wird auch 32b und 34 zu J gehören. Von J stammen also 25. 26. 28—30. 32—34; die Rekonstruktion des Ganzen aus diesen Bruchstücken im folgenden. — Eine ähnliche Scheidung bei Kraetzschmar, Bundesvorstellung S. 13ff., der 25—31 einer Parallelrezension aus J zuschreibt; von Gall, Kultstätten S. 46f. unterscheidet a) 22—24. 27 (31), b) 25. 26. 28—30 (31a): die unter a) und b) genannten Verse können nach Gall von E sein; c) 32. 34 von R; d) 33 stammt aus J und ist aus 26 versprengt.

22 Pichol, sonst noch 26 26; die Sage würde den Namen nicht nennen, wenn sie nicht ursprünglich auch etwas Konkretes von diesem Manne gewusst hätte vgl. die Zusammenfassung am Schluss von 26. — 23 »Hier« ist kein gleichgültiger Zusatz: Abimelech dringt auf unverzügliche Erfüllung (Delitzsch); vgl. das deutsche: »auf der Stelle«. Dem Erzähler aber ist dieser Zug wertvoll, weil er im folgenden den Namen des Ortes aus dem Schwur, der daselbst geschehen ist, erklären will. — Die »Freundschaft« hat Abimelech dem Abraham dadurch bewiesen, dass er ihn in seinem Gebiet aufgenommen 20 1. 15 und sein Recht anerkannt, ja ihn reichlich beschenkt hat 20 14. — Die Sage lässt durchblicken: gegenwärtig ist Abraham der schwächere Teil, auf die Freundlichkeit und den Schutz der Leute von G^e^rar angewiesen; später aber könnte sich dies Verhältnis umkehren; dann sollen Abrahams Nachkommen dankbar der alten Zeit gedenken und den G^e^rariten ihre Freundlichkeit gegen den Ahnherrn vergelten. Der alte Erzähler glaubt also, dass sein Volk gegenwärtig G^e^rar überlegen sei, gedenkt aber noch der alten Zeit, wo es umgekehrt gewesen ist. Er zeigt, wie es zu dem ewigen Bunde gekommen ist, der noch jetzt zwischen »uns« und G^e^rar besteht. — 24 Abraham ist dankbar genug, um auf das Bündnis einzugehen: ich, für meine Partei, bin bereit. — 25 f. Die strittigen Wasserbrunnen. Er müssen mehrere gewesen sein; Beweis: 1) Abraham stellte Abimelech mehrfach zur Rede (וְהוֹכִחַ § 112g); Abimelech aber erklärte (jedes Mal), dass Abraham ihm noch nie von der Sache gesprochen habe; demnach muss es sich jedes Mal um einen anderen Brunnen gehandelt haben. 2) Auch die Glosse 26 15. 18, die unsere Geschichte mit der Erzählung 26 in Einklang zu bringen sucht, setzt voraus, dass Abraham mehrere Brunnen gegraben hat; es sind dieselben, die nach 26 Isaaq findet. Demnach ist 25 nach LXX בְּאֵרֹת (oder בְּאֵרֹת) zu lesen. — Von diesen Brunnen muss im Vorhergehenden gesprochen sein; beachte den Art. בְּאֵרֹת הַמַּיִם; ebenso 26 32, weil 26 25 vorhergegangen ist. Der Glossator von 26 15. 18 muss von diesen Brunnen noch in seinem Texte gelesen haben; später ist der Passus ausgelassen, weil er trotz der Glosse 26 15. 18 mit 26 zu kollidieren schien. Dann ist im hebr. Text 25 der Sing. בְּאֵר eingesetzt worden, in der Annahme, dass der strittige Brunnen B^e^'eršeba' sei. Der ursprüngliche Anfang bei J^b^ war also: Abrahams Knechte haben gewisse Brunnen gegraben; aber die Leute von G^e^rar nahmen sie ihnen weg. Und (25f.) so oft sich Abraham auch beklagt hatte, wollte (Impf. c. ו cons. § 112dd) Abimelech von der Sache nichts wissen; mit anderen Worten: er gab die Brunnen nicht zurück. Die Rede Abimelechs ist wortreich: er wisse schlechterdings nichts! — Solche Ausrede ist naturwahr geschildert vgl. den Bericht des Wen-Amon Ztschr. für äg.

Abraham Schafe und Rinder und schenkte sie Abimelech; so schlossen sie mit
einander einen Bund. 28 **Als aber Abraham die sieben Lämmer bei Seite**
stellte, 29 **fragte Abimelech den Abraham: was sollen diese sieben**
Lämmer da, die du bei Seite gestellt hast? 30 **Er antwortete: die**
sieben Lämmer musst du von mir annehmen; damit dies mir ein
Zeugnis sei, dass ich diesen Brunnen gegraben habe. 31 *Deshalb nannte*
man diese Stätte Šeba'(Schwur)-Brunnen, weil sie dort einander geschworen
haben. 32 **So schlossen sie in Be'eršeba' einen Bund. Dann machte sich**
Abimelech samt seinem Hauptmanne Pichol auf, und sie kehrten ins
Philisterland zurück. 33 **Er aber pflanzte eine Tamariske in Be'eršeba'**
und rief dort Jahve als 'el 'olam (ewigen Gott) bei Namen an. 34 **Abra-**
ham verweilte im Philisterlande noch geraume Zeit.

Sprache XXXVIII S. 5. — Ähnlich 26 19 f. — **27** E. Es ist Sitte, bei Bundschliessungen Geschenke zu geben I Reg 15 19. Das Geschenk soll also hier Abrahams Bereitwilligkeit, den Bund einzugehen, darstellen; zugleich, dass er (damals noch) der schwächere, schutzfindende Teil gewesen ist. — **28—30** Jb. Zwischen 26 und 28 klafft in Jb eine Lücke. Darin muss Jb von »den sieben Lämmern« 28 (man beachte den Artikel und das אֶת־ § 117 a) (Kautzsch-Socin), ebenso von »diesem Brunnen« (Be'eršeba') 30 gesprochen haben und ferner zur Vorbereitung von 32a »sie schlossen einen Bund in Be'eršeba',« erzählt haben, wie es zur Vertragsschliessung gekommen ist. Jb hat also etwa Folgendes erzählt: Später gruben Abrahams Knechte einen neuen Brunnen, die jetzt sogenannte Be'eršeba'. Um dieselbe Zeit kam Abimelech zu Abraham; man beschloss, sich gütlich zu vertragen und von nun an Freundschaft mit einander zu halten. Abraham liess die zur feierlichen Handlung notwendigen Tiere kommen; sieben Lämmer aber befahl er, abseits zu stellen. Diese sieben Lämmer sind nach der deutlichen Angabe von 30 nicht für das Bundesopfer verwandt worden (Dillmann, Holzinger), sondern ein Extrageschenk an Abimelech, das Abrahams rechtmässigen Anspruch auf Be'eršeba' feststellen sollte. Die Sitte, beim Kontrakt solche Pfänder zu geben und zu nehmen, ist sicherlich sehr alt; in späterer Zeit hat man Kontrakte schriftlich aufgesetzt, da war dann die Urkunde das Zeugnis vgl. Jer 32. Von nun an ist 28—30. 32—34 die, wie es scheint, lückenlose Fortsetzung. — **28** לְבַדְּהֶן § 91 c, לְבַדָּנָה 29 § 91 f. — **29** Sam הכבשות; ebenso in **30** (Ball); doch vgl. § 126 x. — תִּהְיֶה 30 »es soll sein« § 122 q. — **33** giebt, als Nachtrag, sehr gute, alte Nachrichten von Be'eršeba': daselbst stand ein heiliger Baum, eine Tamariske (tamarix syriaca); über heilige Bäume vgl. zu 12 6; dieser Baum ist nach der Sage von Abraham gepflanzt. Quelle und Baum sind ein Jahveheiligtum; die Sage fragt: warum? und antwortet: weil Abraham dort den Kult gestiftet hat. Zum Ausdruck »Jahves Namen anrufen« vgl. zu 4 26. Der Kultusname heisst dort: Jahve 'el 'olam. Diese uralte Notiz ist nach 16 13 zu deuten: der vorjahvistische Name des dortigen Numen hiess 'el 'olam = *Χρόνος ἀγήρατος* (als kanaanäischer Gottesname bezeugt, Damascius princ. 123 S. 381 f. Kopp); das jahvistische Israel, das Ort und Kultus übernahm, hat auch den Gottesnamen beibehalten, aber ihn als Beinamen Jahves an dieser Stelle gedeutet. Nach **34** gehört Be'eršeba' zum Philisterlande, während es nach **32** nicht dazu gehört. Dieser Widerspruch erklärt sich wohl daraus, dass der Erzähler »Philisterland« bald in weiterem 34, bald in engerem 32 Sinne unbefangen braucht. — Eine Besprechung der ganzen Erzählung und ihrer Varianten findet sich am Ende von 26; daselbst auch das Weitere über Be'eršeba'.

29. Opferung Isaaqs 22 1—19 E.

1 *Nach diesen Geschichten geschahs, da Gott Abraham versuchen wollte,*
dass er zu ihm sprach: Abraham! Er antwortete: ich höre. 2 *Er sprach:*
nimm deinen einzigen, geliebten Sohn, Isaaq, geh ins Land von Morijja *und bringe*
ihn daselbst auf einem der Berge, den ich dir nennen will, als Brandopfer dar!
— — — 3 *Da bepackte Abraham des Morgens in der Frühe seinen Esel, nahm*
zwei Sklaven und seinen Sohn Isaaq mit sich, spaltete das Holz zum Brandopfer,

---

Opferung Isaaqs 22 1—19 E. Quellenkritik: Die Hauptmasse stammt von E: אלהים, Offenbarung in der Nacht 1—2, die Einleitung des Gesprächs 1. 11, der Engel ruft vom Himmel her 11. — Die Verse 15—18 sind Zusatz vgl. im folgenden.

1 »Nach diesen Begebenheiten«; gemeint ist das von E unmittelbar vorher Erzählte: Isaaqs Geburt, Ismaels Vertreibung, Bundschliessung mit Abimelech; Isaaq ist inzwischen etwa 10 Jahre alt geworden. — נִסָּה zusehen, wie jemand oder etwas beschaffen sei; in religiösem Sinne: ob jemand Gottes Befehl gehorche oder nicht Ex 16 4 Dtn 8 2 13 4. Die Anwendung dieser Vorstellung auf Gott enthält einen Anthropomorphismus, weil sie streng genommen die Allwissenheit ausschliesst. Der Erzähler legt Wert darauf, von Anfang an festzustellen, dass Gottes Befehl, Isaaq zu opfern, eine Versuchung Abrahams gewesen ist, weil er so den seinen Hörern sehr befremdlichen Befehl Gottes erklärt, und weil er diesen Gedanken am Schluss 12 wieder aufnehmen will. — Der Satz »Gott versuchte,« ist Zwischensatz; Fortsetzung von וַיְהִי ist וַיֹּאמֶר. — Die Offenbarung geschah nach 3 bei Nacht; vgl. 21 12f. — Das kurze Wechselgespräch 1b hat den Zweck, die Gottheit der Aufmerksamkeit der Menschen zu versichern: הנני inhaltlich = »sprich, dein Knecht hört« I Sam 3 9. Ebenso beginnt bei E auch das Gespräch zwischen Menschen 7; E denkt sich also sehr naiv die göttliche Offenbarung ganz in den Formen eines menschlichen Gesprächs. — **2** »Den einzigen, geliebten« die Worte machen die Schwere der Selbstverleugnung klar vgl. 12 1; »es ist, als ob Gott hinzufügte, er wisse recht wohl, was er fordere« (Steinthal, Zu Bibel und Religionsphilosophie S. 13); ebenso Jud 11 34 von Jephthas Tochter: sie war sein einziges Kind! — הַמֹּרִיָּה nur hier und II Chron 3 1; nach letzterer Stelle der Name der Tenne des Jebusiters Ornan, d. i. der Name des Platzes des Tempels Salomos zu Jerusalem II Sam 24 18ff. Zwar passt die Lage Jerusalems, das von Beʾeršebaʿ etwa 17 Stunden entfernt ist, ganz gut zur Erzählung vgl. v. 4; aber, von der späten Bezeugung des Namens Morijja abgesehen, kann hier nach dem Zusammenhange nur ein Ländername gestanden haben (Wellhausen); den Namen der speziellen Stätte zu nennen behält sich Gott ja noch vor! Demnach ist הַמֹּרִיָּה spätere, jerusalemische Textänderung vgl. weiter zu v. 14. Peš הָאֱמֹרִי Dillmann. Andere, haltlose, Versuche nennt Holzinger. — Das Kinderopfer ist natürlich eine עֹלָה, d. h. ein Opfer, das Gott ganz bekommt, im Unterschied zum זֶבַח, von dem auch die Opfernden essen. — **3** Was Abraham bei diesem Befehl Gottes dachte, wird nicht erzählt; wie denn die Sage im Schildern der Gedanken sehr karg ist; dagegen wird die äussere Situation anschaulich ausgemalt. Die Rührung des Erzählers tritt nicht in den Worten hervor, aber die Hörer merken sie an dem Klange seiner Stimme. — Zwei Sklaven nimmt Abraham mit sich: mit zwei Sklaven zieht ein Vornehmer über Land. Das Spalten des Holzes steht an falscher Stelle (Holzinger) und ist wohl ein Zusatz von einer Hand, die hier eine Vorbereitung für v. 6: »er nahm das Holz zum Brandopfer« vermisste. — Die Worte אֲשֶׁר־אָמַר־לוֹ הָאֱלֹהִים (vgl auch 4 und 9) setzen voraus, dass der Ort, der v. 2 noch nicht genannt war, inzwischen näher bezeichnet ist; hier ist also eine Lücke zu konstatieren. Diese Lücke ist am einfachsten daraus zu erklären, dass Spätere die Beschreibung der Stätte ausgelassen haben, weil sie zu dem Ort, mit dem sie die Stätte von Gen 22 identifizierten, nicht passte. Am leichtesten scheint es, die Lücke hinter 2 anzusetzen. Etwa so: Abraham erwiderte, er sei bereit; darauf nannte ihm Gott

brach auf und ging an den Ort, den Gott ihm genannt hatte. 4 *Am dritten*
Tage aber, als Abraham die Augen aufschlug, sah er den Ort von ferne liegen;
5 *da befahl er den Sklaven: bleibet ihr hier bei dem Esel; ich aber und der*
Knabe wollen hinüber gehen und unsere Andacht verrichten; dann kommen wir
zu euch zurück. 6 *So nahm Abraham das Holz zum Brandopfer und lud es*
seinem Sohne Isaaq auf; er selbst nahm den Brand und das Messer in die
Hand: so gingen die beiden mit einander. 7 *Da sprach Isaaq zu seinem Vater*
Abraham: Vater. Er antwortete: nun, mein Sohn? Er sprach: hier ist wohl
der Brand und das Holz, wo ist aber das Schaf zum Brandopfer? 8 *Abraham*
antwortete: das Schaf zum Brandopfer ersieht sich Gott selber, mein Sohn. So
gingen die beiden mit einander. — 9 *Als sie nun an den Ort, den Gott ihm*
genannt hatte, gekommen waren, baute Abraham daselbst den Altar und schichtete
das Holz auf; dann band er seinen Sohn Isaaq und legte ihn auf den Altar,
oben auf das Holz. 10 *Dann 'ergriff Abraham das Messer und reckte die Hand*
aus', um seinen Sohn zu schlachten. 11 *Da rief ihm* Jahves *Bote vom Himmel*

---

den Ort. — הַמָּקוֹם Kultusort vgl. zu 12 6. — **4—8** ist mit besonderer Kunst ausgemalt: der Erzähler schildert durch Reden indirekt die Charaktere. — **4** Aus der Ferne sieht Abraham die Stätte: sie ist also hochgelegen. — **5** Die Sklaven — so berichtet der zartfühlende Erzähler — lässt er zurück: sie sollen nicht Zeugen des Schrecklichen sein. Auch mag Abraham ihnen nicht sagen, was er vorhat. Eben, um dies Zartgefühl Abrahams darzustellen, scheinen die Sklaven vom Erzähler überhaupt eingeführt zu sein. Ein Vorwand muss für sie genügen: man pflegt auf der Reise einen kleinen Abstecher oder Umweg zu machen, um an heiliger Stätte anzubeten; eine interessante archäologische Notiz. Man beachte auch, dass die Stätte hienach schon vor Abraham heilig ist. — **6** Der Knabe trägt die schwere Last, der Vater das Gefährlichere: Messer und Feuer (d. h. Kohlenbecken). — **7. 8** ist ein Meisterstück der psychologischen Schilderung: der kindlich-neugierige, ahnungslose Knabe und neben ihm sein Vater, der es nicht über die Lippen bringt, was er zu tun vorhat; das Letztere auch Jud 11 35. So erzählt die Sage mit tiefem Mitgefühl; der Erzähler hat dabei Thränen im Auge. Zugleich aber will er sagen: seht, das ist Gehorsam gegen Gott! — Das Wort, das Abraham in herbster Qual und doch in wandellosem Gehorsam ausspricht: »Jahve ersieht sich«, soll sich uns einprägen. Die Erklärung dieses Wortes, als sei es von »ahnender Hoffnung« eingegeben worden (Delitzsch, Dillmann), verkennt den tiefen Ernst der Sage. — Besonders eindrucksvoll ist die Wiederholung: »so gingen die beiden miteinander«; die Worte stellen die ganze rührende Szene noch einmal kurz vor Augen. Ähnlich der letzte Gang Elias und Elisas II Reg 2 1—8 (Delitzsch). — **9. 10** Eine höchst ausführliche Schilderung: das Tempo wird mit Willen ritardando, um die Spannung zu schärfen; wir sollen mit verhaltenem Atem zuhören. — Beschrieben wird im folgenden der Ritus der עֹלָה vgl. 2. — »Der Altar«, der noch jetzt dasteht. — עָרַךְ »Terminus des Opferwesens vom Aufschichten des Holzstosses auf dem Altar« (Siegfried-Stade). — שָׁחַט »schächten« Terminus vom Schlachten durch Durchschneiden der Halsader, dass das Blut ausfliesst. — Die obige Umstellung in 10 wird durch 12 nahe gelegt: nicht das Ergreifen des Messers, sondern die Handbewegung, mit der er schächten will, wird ihm vom Engel verboten, oder vielleicht ist »er ergriff das Messer,« Zusatz. — **11** Damit hat Abraham seinen Gehorsam bewährt. — Jetzt greift Gott ein. Das Eingreifen Gottes findet hier wie 16 7 21 17 am Höhepunkt der Geschichte statt, wo alles aufs äusserste gekommen ist. So geziemt es sich für Gott, nicht im Nebenpunkte aufzutreten, sondern im Augenblick der Entscheidung. Es ist das ein schöner und tiefer Zug der Sagen, die in ihrer Weise von dem ewigen Troste aller frommen Seelen reden: Gott mag lange schweigen, aber in der letzten Not

her zu und sprach: Abraham, Abraham! Er antwortete: ich höre. 12 *Er sprach: recke deine Hand nicht wider den Knaben aus und tu ihm nichts zu leide; denn nunmehr habe ich erkannt, dass du gottesfürchtig bist. Du hast deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten.* 13 *Als aber Abraham die Blicke erhob, sah er plötzlich 'einen' Widder, der sich mit den Hörnern im Gestrüpp verfangen hatte. Da ging Abraham hin, ergriff den Widder und brachte ihn anstatt seines Sohnes als Brandopfer dar.* 14 *So nannte Abraham diesen Ort: '.....' denn 'er sprach': heute, 'auf dem Berge hier' 'ersah sich'* Jahve! 15 **Und**

---

wird er reden. — Auch v. 11 stammt von E (der Engel ruft vom Himmel her wie 21 17; Einleitung des Gesprächs wie 22 1. 11); demnach ist יהוה für האלהים eingesetzt; weshalb, ist später zu zeigen. — »Abraham, Abraham« die Wiederholung malt das Eindringliche des Rufes. Abraham soll eiligst hören, sonst ist es im nächsten Moment zu spät, und die Kehle des Kindes durchschnitten. — **12** Der Engel redet, als ob er Gott selber wäre; dies weist auf eine ältere Rezension zurück, in der nicht ein Engel, sondern Gott selber gesprochen hat vgl. zu 16 7b. Dies passt ja auch besser zu 1f.: da Gott selber den Befehl gegeben hat, muss er ihn auch selber widerrufen. Die Redaktion hat den Gott, der des Nachts erscheint, stehen lassen 1f., aber den Gott, der am Tage auftritt, durch den Boten ersetzt. — אֶל־הנער, Sam Vulg u. a. עַל. — In 12b weist der Erzähler auf v. 1 zurück: Gott hat Abraham erproben wollen, ob er gottesfürchtig sei; das hat sich jetzt genugsam herausgestellt. Der Vollzug des Opfers ist also unnötig. Die Erzählung wendet sich am Schluss zum Anfang zurück und rundet dadurch das Ganze schön ab. — **13** וַיַּרְא וְהִנֵּה malt die Überraschung: plötzlich sah er einen Widder; wie er dorthin gekommen, weiss Abraham nicht; so überraschend erscheint alles, was Gott sendet, vgl. 18 2 21 19. — אַחַר, besser אֶחָד (irgend ein) Sam LXX Peš Olshausen. — נֶאֱחַז Pf., besser נֶאֱחָז Part. (nach הִנֵּה) LXX Peš Olshausen; die Hss geben beides. — **14** Die Namennennung gehört sicher zur alten Sage, wie denn bei jeder Sage, die von einer Kultusstätte handelt, auch deren Name angegeben wird. Sehr häufig erfolgt die Namennennung am Schluss, wie hier, so 16 14 21 31 28 19 32 31 u. a. — Der Text ist überarbeitet: wie in 11 ist יהוה für אלהים eingesetzt. Die letzten Worte: »auf dem Berge, da (בְּהַר stat. cstr., zur Konstruktion vgl. § 130d) Jahve erscheint,« geben im Zusammenhang keinen Sinn; ebensowenig andere Übersetzungen (bei Dillmann); der Zusammenhang verlangt hier kein Sprüchwort oder derartiges. Demnach ist der Text korrumpiert und misverstanden. Im folgenden ein Versuch der Wiederherstellung: Man lese: »so nannte Abraham diesen Ort '. . . . .'«; an dieser Stelle muss der Name des Ortes gestanden haben, gegenwärtig ist hier die Deutung des Namens eingesetzt, die ursprünglich erst im folgenden gegeben wurde; »denn (אֲשֶׁר wie 31 49) er sprach (אָמַר): heute, auf dem Berge hier (בָּהָר Art. mit Demonstrativkraft) ersah sich (und ersieht sich immer wieder) (יִרְאֶה) Gott!« Abraham erinnert sich dankbar der Worte, die er in höchster Seelennot zu seinem Sohne gesprochen 8: »Gott ersieht sich«. Diese Worte, damals nur eine Ausrede, sind jetzt Wahrheit geworden. Denn Gott hat sich wirklich ein Opfer nach seinem Willen ersehen; und dies war nicht Isaaq! Daran gedenkend ruft er freudig aus: hier an dieser Stätte, an diesem Ort hab' ich's erfahren, dass Gott sich ersieht, was er will! Davon hat die Stätte den Namen. Zu der Betonung des Ortes (auf dem Berge hier) in Abrahams Ausruf vgl. 11 8 16 13 21 17. 23 32 30, vgl. auch Jos 5 9. — **19** Die Rückkehr ist eigentlich selbstverständlich. Der antike Erzähler berichtet davon, damit das erregte Gefühl der Hörer allmählich wieder zur Ruhe kommt; vgl. das langsame Ausklingen der Josephgeschichte.

15—18 Mit der Namennennung und der Rückkehr Abrahams ist die Erzählung ihrer Natur nach zu Ende. 15—18, eine zweite Engeloffenbarung, giebt sich deutlich als Nachtrag (Wellhausen, Dillmann). Nach der alten Sage war Abrahams Lohn, dass er

abermals rief der Engel Jahves Abraham vom Himmel her zu [16]und sprach: ich schwöre bei mir selbst, so spricht Jahve, dass ich dich, weil du das getan und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast, [17]überschwänglich segnen und deinen Samen unermesslich zahlreich machen will wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres; dein Same soll das Thor seiner Feinde erobern; [18]alle Völker der Erde sollen sich mit deinem Samen segnen; darum, weil du meinem Befehle gehorcht hast.
[19]*Darauf kehrte Abraham zu den Sklaven zurück; dann machten sie sich auf und gingen zusammen nach Beʾeršebaʿ. Abraham blieb in Beʾeršebaʿ wohnen.*

Isaaq behalten durfte: ein vollgenügender Lohn für das väterliche Herz! Ein Späterer, dem diese Belohnung nicht genügend erschien, stellte noch eine grosse Verheissung hinzu. — Er hat sich bemüht, den Engel möglichst feierlich und nachdrücklich sprechen zu lassen: daher der Schwur Gottes (ein sehr starker Anthropomorphismus), das uraltgeheimnisvolle Wort נְאֻם־יְהוָה (»Zuraunung Jahves«, ursprünglich das charakteristische Wort für prophetische Inspiration, hier im Munde des Engels in ganz abgeblasstem Sinne gebraucht) und die feierlichen Partikeln יַעַן אֲשֶׁר 16, עֵקֶב אֲשֶׁר 18. Inhaltlich freilich hat der Verfasser nichts Neues bieten können (»segnen« wie 12 2; »viele Nachkommen« 12 2 16 10; »wie die Sterne am Himmel« 15 5, »wie den Sand« 32 13; »das Thor der Feinde erobern« 24 60; »alle Völker segnen sich« 12 3); der Verfasser sucht, wie man sieht, durch Häufung zu wirken. Nach alledem ist auch die Annahme, dass der Zusatz aus J genommen sei (Delitzsch), wenig wahrscheinlich. Oben ist der Zusatz mit denjenigen Lettern gedruckt, mit denen sonst die Zusätze in J bezeichnet sind. — **16. 17** כִּי 16 (nach נְאֻם־יְהוָה) ist abhängig von נִשְׁבַּעְתִּי und wird durch כִּי im Anfang von 17 wieder aufgenommen.

Allgemeines über Isaaqs Opferung.

I. Die gegenwärtige Erzählung im Zusammenhange von E soll die Gottesfurcht des Abraham schildern, der seinen einzigen Sohn hingiebt, wenn es Gott so gefällt Jak 2 21. Der Verfasser will in Abraham ein religiöses Ideal zeichnen; seine Erzählung ist ein Charakterbild: die Versuchung des Gerechten. Um aber Abrahams Glauben ins Licht zu stellen, bringt der Erzähler das Motiv des Kinderopfers: es ist die schwerste Prüfung, die Gott einem Vater auferlegen kann. Zugleich spricht die Sage von Gottes Erbarmen, der es nicht zulässt, dass Abraham seinen Sohn wirklich tötet: »er macht, dass die Versuchung so ein Ende gewinne, dass ihr es könnt ertragen« (vgl. die hierin ähnliche Hagargeschichte bei E cap. 21). — Der Reiz der Erzählung besteht in ihrer Zartheit und Tiefe. Sie rührt von einer innig empfindenden, weichen Seele her; anders als die ein ähnliches Motiv behandelnde Jephtageschichte: Isaaq wird »gelöst«, aber Jephtas Tochter wird geopfert; Isaaq ist ein ahnungsloses Kind, aber Jephtas Tochter ein tapferes Mädchen, die mit ihrem Willen in den Tod geht: »so tue mit mir, wie du gelobt hast«; die Rache, die Jahve dem Vater verliehen hat, versüsst ihr den bitteren Tod. Demnach ist die Jephtageschichte machtvoller und antiker, Gen 22 weicher und moderner. — Hiemit ist die Stimmung bezeichnet, in der die Erzählung vom Kinderopfer spricht. Zwar weiss der Erzähler, dass Gott dies Opfer letztlich nicht begehre; aber die Sage rechnet doch mit der Möglichkeit, dass Gott auch dies verlangen könne. Polemik gegen das Kinderopfer liegt demnach hier gänzlich fern (gegen Delitzsch); von Zorn und Abscheu gegen diesen finsteren Brauch ist nicht die Rede; und nicht einmal die Absicht, eine Lehre vom Kinderopfer aussprechen zu wollen, darf man der Sage zuschreiben, wenn man ihre Unschuld und Zartheit nicht vollständig zerstören will (gegen Dillmann und Reuss); sie ist keine »Tendenzerzählung« (Holzinger). Vielmehr

stellt die Sage nur den herzzerreissenden Schmerz des Vaters dar, der dies schwere Opfer vollziehen soll.

II. Ursprünglicher Sinn der Sage. Obwohl die Sage in ihrer gegenwärtigen Gestalt nur ein Charaktergemälde ist, so ist doch geboten, zu fragen, ob sie nicht wie andere Sagen, die von heiligen Orten handeln, ursprünglich einen konkreteren Sinn gehabt habe. Darauf führt auch die Analogie der Jephtaerzählung. Diese ist zwar gegenwärtig nur eine historische Sage, weist indes in einem kurzen Zusatz Jud 11 40 auf ein Klagefest hin, das in Erinnerung an diese Geschichte gefeiert werde; dies Klagefest erinnert an die Klagefeste des Adonis oder Tammuz Ez 8 14 oder an das des Hadadrimmon zu Megiddo Zch 12 11. Hieraus ist deutlich, dass die Erzählung von Jephtas Gelübde ursprünglich ein ätiologischer Mythus war, der hier, sehr stark zur Sage abgeblasst, vorliegt.

1. Ort der Opferung. Die Sage setzt die Opferung an einen bestimmten Ort; der Name ist im gegenwärtigen Text durch Korruptel unleserlich geworden vgl. zu v. 14. Spätere Tradition hat behauptet, dieser Ort sei die Stätte, an der später der salomonische Tempel stand, ham-Morijja, gewesen: man hat dabei, der Sage folgend, (willkürlich genug) הַמֹּרִיָּה als = יהוה יראה erklärt und hat daher den Namen יהוה v. 11 und 14 eingesetzt (Wellhausen); aus diesem Grunde scheint man auch die ursprünglich in 14 gegebene Namennennung unterdrückt zu haben. — Diese Lesungen sind nun aber nicht die des ursprünglichen Textes: הַמֹּרִיָּה ist in v. 2 deutlich Einsatz; auch ist sehr unwahrscheinlich, dass E, der sonst nur אלהים sagt, in dieser Erzählung einen Namen mit Zuhülfenahme von יהוה erklärt haben solle (Dillmann); besonders deutlich aber spricht gegen diese Lokalisierung der Sage, dass die Beschreibung des Ortes, die ursprünglich nach v. 2 stand, ausgelassen ist (vgl. oben zur Stelle), offenbar weil sie zu Morijja nicht stimmte. — Vielmehr muss ursprünglich in v. 11 und 14 אלהים gestanden haben; der ursprünglich beabsichtigte Name aber, der als אלהים יראה erklärt wird, muss aus zwei Elementen bestehen, von denen das eine nach Analogie sonstiger uralter Namen der Genesis אֵל gewesen sein wird, das andere aber ein Wort war, das man als יִרְאֶה deuten konnte. Diese Vermutung wird durch zwei weitere Anspielungen an diesen Namen bestätigt. Die Sagen lieben es, in geistreichem Spiel den charakteristischen Namen immer wieder durchklingen zu lassen (vgl. die Einleitung). So heisst es hier 12, Gott habe erkannt, dass Abraham gottesfürchtig יְרֵא אֱלֹהִים sei; ferner sieht Abraham einen Widder v. 13 וַיַּרְא [וְהִנֵּה] אַיִל; dabei ist אַיִל ein Anklang an אֵל wie קַיִץ an קֵץ Am 8 1f. Von diesen drei Anklängen an den gesuchten Namen beweist die letzte 13 mit völliger Sicherheit, dass der Gottesname אֵל gewesen sein muss; die beiden letzteren 12 und 13 zeigen, dass dieser Name an zweiter Stelle stand; in der konstituierenden Erklärung 8 und 14 ist diese Stellung verändert, weil in der daselbst gegebenen (sehr geistvollen und tiefen) Deutung אלהים betont wurde: »Gott selber ersieht sich«. — Die drei Anspielungen יִרְאֶה אֵל, יְרֵא אֵל und יְרֵא אַיִל führen uns mit grosser Sicherheit auf den Namen יְרִיאֵל oder יְרוּאֵל; sprachlich können beide Formen wechseln wie פְּנוּאֵל und פְּנִיאֵל Gen 32 31. 32 vgl. יְרִיאֵל I Chr 7 2 LXX Luc Ἰαρουηλ, יְרוּאֵל II Chr 20 16 LXX Ἰεριηλ vgl. § 90o. Der Name J ri'el ist bezeugt als Name eines Geschlechtes in Issachar I Chr 7 2; J^e^ru'el ist eine Wüste in Juda II Chr 20 16. Das erstere kommt seiner Lage wegen nicht in Betracht: dagegen sehr wohl das letztere, das nach II Chr 20 16. 20 zwischen Engedi und Jerusalem, in der Nähe von T^e^qo^a^' gelegen hat; nun ist zwar ausdrücklich nur das bezeugt, dass nach J^e^ru'el eine Wüste genannt ist, doch dürfen wir annehmen, dass in der Nähe dieser Wüste ein Ort J^e^ru'el gelegen hat, von dem sie den Namen trug. Die Angabe 4, dass die Stätte drei Tagereisen von B^e^'eršeba' entfernt gelegen habe, stimmt zu diesem J^e^ru'el ganz wohl. Gegen diese Vermutung spricht jedenfalls nicht, dass J^e^ru'el sonst als Kultusort nicht genannt ist; was würden wir denn etwa von den Heiligtümern zu Lahaj ro'i, zu Mah^a^naim, zu Mamre oder von der Machpela-Höle ohne die Genesis wissen? Demnach darf man mit grosser Sicherheit vermuten, dass der Name der Stätte

Gen 22 J^{e}ru'el oder J^{e}ri'el gewesen, und mit einiger Wahrscheinlichkeit, dass mit diesem J^{e}ru'el das bei T^{e}qo^a' liegende gemeint sei. — Spätere, spezifisch jerusalemische Tradition, die den Namen des so über Alles verehrten Heiligtums schmerzlich in der Genesis vermisste (Jerusalem kommt nur Gen 14 vor), setzte die Sage nach Jerusalem und fand den Rechtsgrund hiefür wohl in dem Umstande, dass der Name J^{e}ri'el an den uralten Namen der Tempelstätte אֲרִיאֵל anklingt. Bekanntlich wechselt י und א im Anlaut in alter und neuer Zeit sehr häufig. Neuere Exegeten halten diesen Namen Ari'el, der nur Jes 29 1. 2. 7 vorkommt, für eine freie Bildung des Jesaias; hiezu liegt indes im Texte durchaus kein Grund vor; vielmehr ist der Name »Ari'el« nach dem Zusammenhange wegen seines hohen Alters gewählt; es ist der Name der Stätte, »gegen die schon David (wie jetzt Jahve) Lager schlug«.) Als der Name Ari'el in Jerusalem obsolet wurde, und der Name Morijja aufgekommen war, hat man diesen Namen in den Text getragen. Durch das Einkorrigieren ist der Text von v. 14 stark verderbt worden. — Wellhausen, Composition[2] S. 21, der für הַמֹּרִיָּה v. 2 הַמֹּרִים lesen und den Ort (nach der ganz späten, samaritanischen Tradition) mit Sichem identifizieren will, fasst die Sache am falschen Ende an.

2. Gen 22 ist die Kultussage von J^{e}ru'el. Diese Sage handelt über das Kinderopfer. Kinderopfer waren dem alten Israel wie auch seinen Nachbarn wohlbekannt (den Moabitern II Reg 3 27, Ammonitern Lev 18 21 20 2ff., Aramäern II Reg 17 31 und Phöniziern, in deren Geschichte es eine grosse Rolle spielt; zur Erwähnung von Kinderopfern, speziell der Kinderverbrennung bei den Assyrern vgl. Zimmern GGA 1899 S. 250 f.). Altes Volksgesetz in Israel gebietet, Jahven die männliche Erstgeburt zu geben Ex 22 28. Besonders in der Not hat man dies schwerste Opfer dargebracht, um den Zorn der Gottheit zu stillen vgl. II Reg 3 27 Mch 6 7 (wo das Kinderopfer Sühnopfer ist) II Reg 16 3 21 6. Doch scheint das Kinderopfer, auch im ältesten, uns historisch erreichbaren Israel nicht allgemeine Sitte gewesen zu sein vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 88. Dagegen kam das Kinderopfer manchmal und in manchen Orten vor; sei es, dass man sich in besonderen Zeiten der Not, privater oder öffentlicher, auf dies Mittel besann, um Jahves Zorn zu sühnen vgl. Mch 6 7 und II Reg 16 3 21 6 (3 27), sei es, dass dies Opfer an gewissen Stätten Regel oder wenigstens häufig war, wie denn überhaupt das Ritual der einzelnen Orte sehr stark verschieden gewesen sein muss. So war dies Opfer heiliger Brauch von Jerusalem, aber nicht am Tempel (also nicht auf Ari'el), sondern auf dem Topheth im Hinnomtale II Reg 23 10 Jer 32 35, wo es dem mit Jahve identifizierten Melech Jer 7 31 Ez 20 25f. dargebracht wurde. Aber auch da, wo die alte Forderung galt, alle Erstgeburt Jahven darzubringen, war doch die mildere Sitte aufgekommen, die menschliche Erstgeburt »auszulösen« פדה Ex 34 19f. Dies ist dann die spätere gesetzliche Theorie geworden Ex 13 2. 12ff. Es ist also hier, wie häufig in der Geschichte der Religion, für das unmöglich gewordene Alte in der Praxis ein »Ersatz« eingetreten, während das Alte der Theorie nach weiter galt. — Die Propheten und prophetischen Gesetze haben das Kinderopfer als schrecklichen heidnischen Gräuel bekämpft Jer 7 31 Ez 16 20 20 26 Dtn 12 31; Lev 18 21 20 2ff. —

Gen 22 ist ursprünglich die Sage vom Kinderopfer zu J^{e}ru'el. Sie erzählt, wie die Gottheit an dieser Stätte eigentlich den erstgeborenen Sohn zum Opfer gewollt, wie sie aber für den Knaben — auch diesen Zug kann man vielleicht noch ätiologisch verstehen — einen Widder als Ersatz genommen hat. Der gegenwärtige kultische Zustand, den die Sage voraussetzt, ist also wohl, dass man zu J^{e}ru'el einen Widder darbringt; die Sage weiss aber noch, dass es eigentlich ein Kind sein sollte; wir dürfen schliessen, dass es ursprünglich ein Kind auch wirklich gewesen ist. Von Polemik gegen dies Opfer hält sich die Sage ganz fern; sie betrachtet es nicht als wider Jahve, als schrecklichen Gräuel; sie ist also vorprophetisch. Sie hält vielmehr die Stimmung fest, die wohl schon lange vor der Sage das Opfer abgeschafft hatte: die Zeit

war weicher geworden; da war es dem zärtlichen Vater eine Unmöglichkeit, das Kinderopfer darzubringen.

Ein interessantes Gegenstück und vielleicht das Prototyp unserer Sage ist die phönizische Kultussage, wonach El selber diesen Kult gestiftet habe, indem er seinen »eingeborenen Sohn« seinem Vater Uranos als Brandopfer dargebracht habe Philo fr. 2 24, fr. 5 Müller. Der Sohn heisst Ἰεδούδ = ידוד, hebr. יָדִיד »Liebling«, nach Philo phönizischer Name des e i n z i g e n Sohnes, also ganz wie Gen 22 2 »der einzige geliebte Sohn«. Eine Parallele ist die Erzählung von der Opferung Iphigeniens durch Agamemnon, an deren Stelle Artemis eine Hirschkuh setzte; auch diese Erzählung ist eine ätiologische Erzählung vom Ersatz des Menschenopfers. — Eine frühere Theologie sah in Isaaqs Opferung ein Vorbild des Opfertodes Jesu (so noch Delitzsch).

---

30. Stammbaum Naḥors 22 20—24 J.

[20]Nach diesen Geschichten ward dem Abraham gemeldet: auch Milka hat deinem Bruder Naḥor Kinder geboren: [21]seinen Erstgeborenen ʻUṣ und dessen Bruder Buz, Q^{e}mu'el (Vater von Aram), **[22]Kesed und Ḥ^{a}zo, Pildaš, Jidlaf und B^{e}thu'el [23]**(und B^{e}thu'el hat Rebekka gezeugt): **diese acht hat Milka Abrahams Bruder Naḥor geboren. — [24]Und auch sein Kebsweib, das R^{e}'uma hiess, gebar: Ṭebaḥ und Gaḥam, Taḥaš und Ma^{ca}cha.**

Dieser Stammbaum Naḥors wird sehr alt sein: im ganzen sind es z w ö l f Söhne, wie bei Israel, Ismael 25 13f. und Esau 36 15—19; die Stämme werden (wie die israelitischen) eingeteilt in die vollbürtigen, die von dem Eheweib, und die halbschlächtigen, die von dem Kebsweib abstammen; unter den vollbürtigen haben die beiden ältesten eine besondere Beziehung: ʻUṣ und »sein Bruder Buz« (wie Qain und »sein Bruder Abel« 4 2 und wie »Simeon und Levi, die Brüder«, 49 5 u. a.). — Der Erzähler hat, um diese dürftigen Notizen ein wenig zu beleben, ihnen wenigstens die Form einer Geschichte geben wollen und daher (ganz geschickt) die Einkleidung gewählt, wonach Abraham diese Geburten gemeldet werden; doch ist er (wie nicht zu verwundern ist) von 23b an wieder in den gewöhnlichen Stil der Stammbäume zurückgefallen. — Spätere Zusätze sind אֲבִי אֲרָם 21 und וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת־רִבְקָה 23a. Beides stört den Zusammenhang erheblich: an dieser Stelle, wo dem Abraham soeben erst gemeldet wird, dass Q^{e}mu'el und B^{e}thu'el geboren seien, kann noch nicht von ihren Kindern die Rede sein; ferner wird die Zwölfzahl durch diese Zusätze zerstört, schliesslich bezieht sich 23b über 23a auf 21. 22. — Die Namen des ursprünglichen Stammbaums werden nicht eigentliche S a g e n g e s t a l t e n bezeichnen, sondern die Namen alter S t ä m m e sein, die künstlich zum Stammbaum zusammengesetzt sind.

Das Stück gehört nicht zu P, der vielmehr über Aram und ʻUṣ andere genealogische Notizen bringt 10 22f. Es ist hierher gestellt worden als Einleitung zu der folgenden Erzählung aus J, die es mit Naḥoriden zu tun hat. Auch dem Sprachgebrauch nach gehört das Stück zum »Jahvisten«: גַּם הוּא 20. 24 vgl. Budde S. 220 ff.; die Phrase וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה beweist nicht für E, sondern findet sich auch in J 39 7. Genauer betrachtet gehört dies Stück aber weder zu J$_{a}$ noch J^{b} (vgl. zu 24): es weiss nichts von Laban, der in beiden Rezensionen eine Hauptrolle spielt und ursprünglich auch nicht einmal etwas von Rebekka. Übrigens setzen in 24 sicherlich nicht J^{a} (24 24. 29) und auch wohl nicht J^{b} (24 15; eine Notiz über Laban und Bethu'el aus J^{b} wird vor 30 ausgefallen sein) voraus, dass ein solcher Stammbaum Naḥors bereits mitgeteilt sei. Der Stammbaum Rebekkas aber, den J^{a} und J^{b} selber enthalten, hat diese ursprünglich nicht Tochter des Bethu'el, sondern des Naḥor genannt (vgl. zu 24). Auch Cornill, Einleitung[3. 4] S. 45 und Mez, Ḥarrân S. 21 rechnen das Stück zu »J^{2}«. Dieser Stammbaum,

ursprünglich ganz allogener Herkunft, ist also von spätester Hand in diese Abrahamgeschichten in J eingestellt und durch den Zusatz 23a notdürftig mit dem folgenden verbunden worden. Ähnlich ist der Stammbaum der Qetura 25 1—4 zu beurteilen.

Über die Stammnamen vgl. Dillmann und Gesenius-Buhl. Milka 11 29. ʻUṣ 10 23 ein aramäischer Stamm am Euphrat. Buz wird Jer 25 23 neben Dedan und Têma genannt vgl. auch Job 32 2, ist also in Nordarabien zu suchen; assyrisch Bâzu KAT[2] S. 141. Kesed ist der vorausgesetzte Ahnherr der Kasdim; diese »Kasdim«, nicht zu verwechseln mit den babylonischen Kasdim, den Chaldäern, mit denen sie aber urverwandt sein werden, sind ein aramäischer Beduinenstamm; erwähnt auch II Reg 24 2 und Job 1 17 vgl. Winckler, Altorientalische Forschungen II S. 250—252; vgl. oben zu 11 28 S. 139. Ḥazo ass. Ḥazû (Delitzsch, Paradies S. 307) neben Bâzu genannt. Zu פִּלְדָּשׁ vergleicht Wellhausen in GGA 1899 No. 3 S. 245 das aram. Nom. propr. פנדש. Auch auf den nab. Inschriften kommt der Mannesname פלדשו vor (Holzinger). Ṭebaḥ (II Sam 8 8 verschrieben zu בֶּטַח), I Chr 18 8 Tibḥat, Stadt in Aram Ṣoba, wohl das Tubiḫi in dem Tell Amarna-Briefe Winckler No. 127; vgl. zum Ägypt. Max Müller, Asien und Europa S. 173. 396). תַּחַשׁ identifiziert Winckler in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1896, S. 207 mit dem von Max Müller, Asien und Europa S. 258 nördlich von Qadeš gesuchten ägypt. Teḫisi. Maʻacha eine aramäische Stadt am Hermon II Sam 10 6. 8. Die übrigen Namen sind unbekannt. Soweit wir diese Stämme kennen, werden wir an die Nordränder der syrisch-arabischen Wüste gewiesen. Charakteristisch ist, dass der Name des Volkes Aram, das in der Geschichte Assurs und Israels eine so grosse Rolle spielt (vgl. auch die Stellung des Namens Aram bei P 10 23), dem Stammbaum Nahors erst nachträglich eingefügt ist, und dass Nahor in der hebräischen Sage als Bruder des (vorgeschichtlichen) Abraham gilt. Wir werden demnach das nach Nahor genannte Volk für ein (für Israel) prähistorisches Volk zu halten haben und in diesem Volke die Vorfahren der späteren geschichtlichen Aramäer finden dürfen; nach dem Untergang des Volkes »Nahor« haben einzelne Stämme als »Aramäer« weiter bestanden.

---

31. Rebekkas Brautwerbung 24 J[a. b].

Rebekkas Brautwerbung 24 J[a. b]. Quellenkritik. 1. Bisher hat man meist die Einheitlichkeit der Erzählung angenommen; indes führen eine grosse Reihe von inneren Widersprüchen, Schwierigkeiten oder Dubletten auf doppelten Faden: Rebekka bekommt mehrere Dienerinnen mit 61; sie nimmt nur die Amme mit 59. Die Verwandten Rebekkas wissen auf den Heiratsantrag nichts (weder Ja noch Nein) zu sagen 50b; sie gehen sofort auf den Antrag ein, denn Jahve hat schon dafür entschieden 50aβ. 51. Sie fragen, in einer so zweifelhaften Sache, das Mädchen selbst 57f. (diese Frage bezieht sich nach dem gegenwärtigen Zusammenhang darauf, ob das Mädchen sogleich mitziehen will; nach dem Wortlaut aber, ob das Mädchen überhaupt mitzugehen willens ist); nach 50aβ. 51 dagegen verfügen sie über das Mädchen, ohne sie nur zu befragen. Zweimal bricht dann Rebekka auf: 61a ‖ 61b (vgl. auch Kautzsch-Socin A. 110: »v. 61a duldet 61b nicht neben sich«). Zweimal hören wir, dass Isaaq bei Laḥaj roʼi wohnt: 62 ‖ 25 11b. Zweimal läuft Laban zu dem Manne an die Quelle 30 ‖ 29 (diese Wiederholung hat man seit Ilgen, Urkunden S. 149 durch Umstellung aus der Welt bringen wollen). Zweimal macht der Knecht Rebekka das (von dem מֹהַר, dem Geschenke an die Verwandten, wohl zu unterscheidende) Brautgeschenk 22 (vgl. 30. 47b) ‖ 53, das eine Mal vor der Verlobung 22, das andere Mal nach der Verlobung. (Auch das erste Geschenk 22 ist kein Geschenk zur Begrüssung oder aus Dankbarkeit für den geleisteten Dienst; dazu ist es viel zu gross.) Besonders auffallend ist, dass dies erste Geschenk in 22 gegeben wird, ehe der Knecht Rebekkas Abstammung kennt; in 47 dagegen, nachdem er davon erfahren hat; dies ist um so auffallender, als es sich um ein sehr wertvolles Geschenk handelt, und wir uns doch vorstellen dürfen, dass der Erzähler mit so vielem Gold etwas

vorsichtiger umgeht. Solches Versehen ist also wohl einem Red., aber nicht einem Erzähler zuzutrauen. Zwei Fragen legt der Sklave Rebekka vor 23a. 23b; und zweimal antwortet sie: 24 auf 23a, 25 auf 23b (man beachte auch den doppelten Anfang וַתֹּאמֶר 24. 25, der sich in alter, einheitlicher Erzählung kaum findet); bei der Wiederholung wird dann die zweite Frage weggelassen 47. (Ball erkennt diese Schwierigkeiten von 22—25 an, will sie aber durch mehrere Umstellungen fortschaffen.) Abraham hält für möglich, dass die Reise erfolglos verläuft und giebt für diesen Fall eine Anweisung 5. 6. 8, in der Wiederholung 39. 41; anderseits ist Abraham überzeugt, dass Jahve der Reise Erfolg geben wird 7b, in der Wiederholung 40. Bei der Wiederholung ist an dieser Stelle Quellenzusammenarbeitung besonders deutlich; denn 39 (»wenn nun das Weib nicht will?«) findet seine unmittelbare Fortsetzung in 41 (»dann bist du des Eides quitt!«), und der dazwischen gestellte Vers 40 stört diesen Zusammenhang aufs empfindlichste (den Anstoss haben Kautzsch-Socin A. 107 empfunden, ohne aber die richtige Lösung zu kennen). — Kleinere Anstösse gehen durch das ganze Capitel: im Anfang stört das häufige אברהם 1. 2. Vers 7a ist wohl überfüllt. Das Reiseziel des Knechtes wird zweimal angegeben 10; ebenso ist die Zeitangabe in 11b doppelt. In 14b befremdet der allgemeine zweite Satz nach dem ersten bestimmten. Zweimal hören wir von der Abstammung Rebekkas, das erste Mal durch den Erzähler 15, das zweite Mal von ihr selber 24. In 16a ist »eine Jungfrau« || »die noch kein Mann erkannt hatte«. 21b (von לָדַעַת an) fällt sehr auf: an dieser Stelle der Erzählung, nachdem das Zeichen ganz genau eingetroffen ist, weiss doch der Knecht schon, »dass Jahve seiner Reise Glück giebt«. In 50a ist »Laban und Bethu'el« sehr merkwürdig: dieser an zweiter Stelle genannte »Bethu'el« kann doch unmöglich Labans Vater, sondern nur sein jüngerer Bruder sein; aber nach 29 scheint Rebekka nur einen Bruder zu haben, und 53 bekommt nur ein Bruder Geschenke; Bethu'el aber ist nach 15. 24. 47 Rebekkas Vater: hier also ein Nest von Widersprüchen! (Ball zerschneidet auch hier den Knoten, indem er ובתואל 50 streicht!) Die Entlassung Rebekkas 59 scheint || dem Segensspruch 60 zu sein. Auch 67 ist überfüllt und kaum in Ordnung (vgl. Kautzsch-Socin A. 113): man beachte z. B. das merkwürdige Explicitum אֶת־רִבְקָה nach וַיְבִאֶהָ, »Isaaq führte sie ins Zelt« || »er nahm Rebekka zum Weibe«; »er gewann sie lieb« ist wohl || »Isaaq tröstete sich«.

Eine Reihe der obigen Beobachtungen ist schon gemacht, auch die Vermutung, dass es sich auch hier um zwei Quellen handele, ist bereits geäussert worden (Knobel[1] S. 185 f. und Reuss AT. III S. 258 A. 4. S, 260 A. 3).

2. Bei der Quellenscheidung ist wohl am besten von der Beobachtung auszugehen, dass in der einen Rezension alles (soweit nach hebräischer Heiratssitte überhaupt möglich ist) auf die Freiwilligkeit des Mädchens ankommt: sie ist es, die im entscheidenden Moment den Ausschlag giebt 58, und die dann »dem Manne folgt« 61a; sie selber wird von ihren Verwandten gefragt 57. 58, weil diese in einer so schwierigen Sache nichts zu sagen wissen 50b. Nun entspricht es der schönen Einheitlichkeit, die diese alten Erzähler lieben, dass schon das erste Gespräch zwischen Abraham und dem Knecht die Frage behandelt, ob das Mädchen wohl wollen wird; der Knecht fragt: wenn sie nun nicht will? 5 Abraham antwortet: dann bist du des Eides quitt; nur führe Isaaq nicht zurück 6. 8. Ähnlich in der Erzählung des Knechtes 39. 41. In diesem Zusammenhang mehrfach der Ausdruck הָלַךְ אַחֲרֵי 5. 8. 39. 61 oder הָלַךְ עִם 58. — Ebenso beruht auch das Zeichen, das der Knecht sich erbittet, ganz und gar auf dem freien, guten Willen des Mädchens; die ganze Episode also, in der sich das Mädchen so liebenswürdig zum Tränken der Kameele erbietet, gehört zu dieser Rezension, d. h. (im grossen und ganzen) 13—20 und die Wiederholung 43—46. — Ebendarum gebührt es sich auch, dass in dieser Rezension das Mädchen zuerst (noch vor ihren Verwandten) ihr Geschenk empfängt; demnach ist 22 (ebenso die Wiederholung 47b) und damit zugleich die Fortsetzung 30. 31 zu dieser Erzählung zu rechnen (über 31 vgl. die Erklärung); aus 31 aber geht hervor, dass Laban die Frage 23b kennt: zu 23b gehört dann die Antwort 25. Vgl.

auch den Ausdruck »Raum« 31. 23b. — Die Einheitlichkeit der so zusammengestellten Stücke bewährt sich auch in der Rolle, die darin die Kameele spielen; die Erzähler lieben es ja, ein solches Motiv, wenn sie es aus irgend einem Grunde nötig haben, auch an anderen Stellen immer wieder zu benutzen und zu variieren: das Zeichen, an dem die Braut erkannt wird, ist ihre Freundlichkeit, mit der sie die Kameele tränkt 13—20. 43—46; als die Kameele sich satt getrunken haben, giebt der Knecht ihr das Geschenk 22 und fragt nach der Unterkunft 23b; sie denkt bei ihrer Antwort auch an die Kameele 25; ihr Bruder läuft zu dem Mann, der noch bei den Kameelen steht 30, und bietet Quartiere an auch für die Kameele 31; bei der Rückreise dienen die Kameele Rebekka und ihren Mädchen zum Reiten 61a. Daher gehören zu dieser Rezension auch 10 (der Knecht nimmt zehn Kameele mit) 11a (er lässt sie draussen lagern) 32a. bα (Laban sorgt für die Kameele) 35b (Abrahams Reichtum an Tieren, auch an Kameelen) 63—65 (Isaaq sieht die Kameele von ferne kommen; Rebekka springt vom Kameel). Wir nennen diese Rezension vorläufig »Rezension II«.

Zu Rezension I sind diejenigen Stücke zu nehmen, die den bisher ausgeschiedenen parallel sind: 7 (im ganzen) (|| 5. 6. 8), 23a (|| 23b), 24 (Antwort auf 23a, || 25), und die dazugehörigen Verse 26. 27 (der Knecht preist Gott für das, was er in 24 gehört hat), 29b (|| 30), 40 (vgl. 7; || 39. 41), 47a (vgl. 23a. 24), 48 (vgl. 26. 27), 50aβ. 51 (|| 50b. 57. 58); 52—56: da 57 in Rezension II direkt an 50b anschliesst, so muss das Dazwischenstehende aus Rezension I sein; diese Verse geben einen einheitlichen Zusammenhang: 51 die Entscheidung, 52 der Dank an Gott, 53 die Geschenke an die Braut und ihre Verwandten (ersteres || 22), 54a das Mahl (daher gehört auch 33 zu I), 54b. 55. 56 der Versuch, ihn aufzuhalten und die Bitte, ihn zu entlassen. Fortsetzung ist 59, die Entlassung (שִׁלַּח 59 wie 54. 56) samt der Amme (60, die Parallele zu 59 wird also zu II gehören) und 61b (|| 61a).

Charakteristisch für diese Rezension I sind die Ausdrücke יהוה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם 7 und יהוה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם 27. 48, יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ 7. 40, לָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי 7. 40 vgl. 48, עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת 49 vgl. 27, הִצְלִיחַ הַדֶּרֶךְ 40. 56, קַח וָלֵךְ 51 vgl. וַיִּקַּח ··· וַיֵּלַךְ 61, עֶבֶד אַבְרָהָם 52. 59, »der Knecht« 53. 61b (wogegen es in II gewöhnlich הָאִישׁ heisst 21. 22. 30 bis. 32. 58. 61a; dieser Sprachgebrauch ist aber nicht konstant: II הָעֶבֶד 10aα. 65 bis (wo הָאִישׁ = Isaaq ist), dagegen I הָאִישׁ 26. 29, wo die Nüance ausgedrückt werden soll, dass Rebekka sich über »den Mann« d. h. den Unbekannten wundert); הִשְׁתַּחֲוָה לַיהוה 26. 48. 52; »die Männer« 54. 59. — Daher ist zu I noch zu rechnen 3 (יהוה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ und לָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי) und 4. 37. 38 (לָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי), 12 (יהוה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם und עָשָׂה חֶסֶד עִם) 14bβ (עָשָׂה חֶסֶד עִם) 21b (von לָדַעַת an; das Sätzchen gehört nach dem Zusammenhang nicht zu II vgl. oben und nach dem Sprachgebrauch zu I vgl. הִצְלִיחַ יהוה דַּרְכּוֹ; das Hauptverbum dazu ist vielleicht 17a vgl. הָעֶבֶד) 32bβγ (הָאֲנָשִׁים) 42 (יהוה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם und הִצְלִיחַ דַּרְכִּי) 49 (עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת und אִם־יֶשְׁכֶם wie 42). In 67 wird aβ (וַיִּקַּח ··· לְאִשָּׁה) wohl zu I und die Parallele aα demnach zu II gehören.

Auch diese Rezension (I.) ist in sich geschlossen. Ihr ist es charakteristisch dass hier das Mädchen nicht handelnd auftritt: ihre Verwandten bestimmen über sie, ohne sie zu fragen 51; sie sind es, die den Knecht aufhalten wollen und dann ihn, das Mädchen und die Amme (auch dies ein Unterscheidungsmerkmal) entlassen 54—56. 59; der Knecht aber »nimmt« sie und geht 61b. — Demnach wird auch das Zeichen, an dem der Knecht hier die von Gott gewiesene Braut erkennt, ein solches gewesen sein, das die Tätigkeit des Mädchens weniger betont. Dies Zeichen ist gegenwärtig nicht mehr deutlich erhalten; wir dürfen aber schliessen, er habe sich gewünscht, das erste Mädchen, das zur Quelle komme, solle die begehrte Braut aus seines Herrn Verwandtschaft sein. Darum, als ein Mädchen kommt, läuft er ihr entgegen 17a, begierig zu erfahren, ob Jahve Glück gegeben habe 21b; und fragt sie nach ihrer Herkunft 23a. Und als er nun hört, dass sie wirklich seinem Herrn nahe verwandt ist 24, fällt er nieder 26 und dankt Jahve für die grosse Gnade 27.

Ferner ist für beide Quellen die Stelle charakteristisch, wo die Geschenke ge-

geben werden: in II, wo der Knecht ein so kompliziertes Zeichen mit Jahve verabredet hat, und nun dies alles zu seinem grossen freudigen Erstaunen (21a bis מַחֲרִישׁ) erfüllt sieht, giebt er dem Mädchen sofort ein reiches Geschenk: er weiss ja sicher, dass sie die Braut ist, die Gott bestimmt hat, und sie wird wollen. Anders I: hier ist durch das Zeichen noch nichts entschieden; die Verwandten sind noch nicht gefragt: vielleicht werden sie Nein sagen 49b; und erst als diese ihr Wort gesprochen haben 51, tut der Knecht den Beutel auf 53. In beiden Fällen aber wird das Gold in dem Augenblicke gegeben, wo der Knecht seiner Sache sicher ist; es vorher zu geben, dazu ist der Alte viel zu welterfahren.

Im Anfang der Erzählung lebt Abraham noch; am Ende, wo der Knecht zu Isaaq zurückkehrt, muss er tot sein. Die Erzählung muss also Abrahams Tod berichtet haben. Dieser Bericht ist aber durch einen Red., der Abrahams Tod erst an späterer Stelle erzählen wollte, aus 24 herausgenommen worden. Zugleich ist אַחֲרֵי אִמּוֹ 67 für das ursprüngliche אַחֲרֵי אָבִיו eingesetzt und שָׂרָה אִמּוֹ zu הָאֹהֱלָה (wo es syntaktisch unerträglich ist) hinzugefügt worden vgl. Wellhausen, Composition S. 29 f. Es fragt sich, an welcher Stelle beide Rezensionen Abrahams Tod erzählt haben. Nun ist klar, dass die I. Rezension von Abraham bis 61 als einem Lebenden spricht: »Abrahams Knecht« 52 ruft Gott und Menschen an, »seinem Herrn« 12 bis. 14. 27. 37. 42. 48 Liebes zu erweisen 12. 42. 49; Isaaq nennt er »den Sohn seines Herrn« 44b. 51; am deutlichsten aber ist 54. 56, wo er bittet, ihn zu seinem Herrn zu entlassen. In dieser Rezension muss Abrahams Tod also nach 61 erzählt worden sein: als der Knecht bei Isaaq ankommt, erzählt ihm dieser, dass sein Vater inzwischen gestorben sei. Hieran mag sich 66 geschlossen haben: der Knecht seinerseits erzählt ihm, was er inzwischen erlebt hat; jedenfalls gehört zu dieser (I.) Rezension das Schlusssätzchen »Isaaq tröstete sich über seinen Vater,« und וַיֶּאֱהָבֶהָ demnach zu II. — Anders ist es dagegen in II: hier wird nach 8 an keiner deutlichen Stelle Abrahams Leben vorausgesetzt; charakteristisch ist vielmehr das Gebet 14bα »die du bestimmt hast deinem Knechte Isaaq« II, verglichen mit 44b »dem Sohne meines Herren« I. Es ist also wohl zu vermuten, dass in II Abrahams Tod vor der Reise des Knechtes erzählt worden ist. Dass dieser Anfang der Erzählung lückenhaft überliefert ist, ist schon längst aus 36b »er übergab ihm all sein Gut,« geschlossen worden vgl. Hupfeld, Quellen der Genesis S. 145 f. Diese Worte finden sich gegenwärtig 255, im Zusammenhang mit Abrahams Tod erzählt; sie mögen ursprünglich hinter 241 gestanden haben (Kautzsch-Socin) und sind wie 2511b versetzt worden. Nun liegt es ja in der Natur der Sache, dass die Übergabe des Vermögens erst erfolgt, wenn der Tod in unmittelbarer Aussicht steht: man zieht sich nicht eher aus, als man sich zu Bette legt. Auch der Schwur, den der Knecht zu leisten hat, bekommt erst vollen und guten Sinn, wenn Abraham glaubt, in kurzem sterben zu müssen: bliebe er am Leben, so würde er nicht schwören lassen, sondern befehlen. Besonders aber setzen Abrahams Anweisungen 5. 6. 8 seinen demnächstigen Tod voraus: es sind letztwillige Verfügungen. Demnach ist zu vermuten, dass der Tod Abrahams bei II vor dem Aufbruch des Knechtes, bei I bei seiner Rückkehr erzählt worden ist. — Es sind also noch zu II zu rechnen 255 2436b, wozu man noch 36a, was sich in den Zusammenhang gut einfügt, zählen mag; ein Wort wie 34 müssen beide Rezensionen gehabt haben, das Sätzchen ist oben zu I genommen worden. Dass 35. 36 (im ganzen) zu II gehören, bestätigt sich aus anderer Erwägung: die Rede des Knechtes hat nicht einfach den Zweck, Vorgefallenes zu erzählen, sondern er berichtet aus dem Leben seines Herrn dasjenige, von dem er hofft, dass es seiner Werbung Erfolg geben würde. Diese Rede ist daher verschieden, je nach der verschiedenen Vorstellung von Labans Art; nach II ist Laban sehr geneigt, auf das Geld zu sehen 30f., daher setzt ihm der Knecht auseinander, eine wie gute Partie Isaaq sei 35. 36b: nach I dagegen, wo Laban nicht geizig ist, aber sehr viel auf Verwandtschaft 27. 28f. hält, ist es nicht nötig, von Abrahams Vermögen zu sprechen; sondern hier begnügt sich der Knecht, den Wunsch Abrahams zu erzählen.

Eine besonders schwierige Frage ist die nach dem Stammbaum der Rebekka vgl. oben S. 216. Der 15. 24. 47 mitgeteilte Stammbaum ist merkwürdig kontort; die Angabe der Grosseltern 24. 47 unnötig, da Rebekka doch nur nach ihrem Vater gefragt ist. Dazu kommt, dass der Knecht sich freut, die Tochter des Bruders seines Herrn gefunden zu haben (אֲחִי Sing. 27 wie 48), und dass Laban nach 295 der Sohn nicht Bethu'els, sondern Naḥors ist. Aus alledem ist zu schliessen, dass Bethu'el in 2415. 24. 47 nachträglich eingesetzt worden, und dass Rebekka ursprünglich Tochter Naḥors und Milkas ist; diese Einsetzung ist vorgenommen worden, um die Tradition von 24 mit 2220—24 und mit P 2520 282 auszugleichen vgl. Mez, Ḥarrân S. 19 ff. Von den Angaben über Rebekkas Eltern gehört 24. 47, wie oben gezeigt worden ist, zu I: der Knecht ist (vgl. oben) freudigst erstaunt, als er diese Namen hört 26f. Daher dürfen wir mit grosser Sicherheit annehmen, dass der feinfühlige Erzähler diese Namen nicht schon vorher genannt hat; sonst würde er ja dem Leser die Überraschung zerstören. Demnach ist die parallele Angabe 15 (und ebenso 45) ein Stück aus II; vgl. auch den Sprachgebrauch כִּלָּה לְ 15. 45 wie 19 bis. 22. — Wie steht es mit den sonstigen Verwandten Rebekkas? I erwähnt ausser der Mutter noch einen Bruder 53. 55 (man beachte den Sing. וַיֹּאמֶר); Bruder und Mutter bestimmen hier über das Mädchen. Dieser Bruder ist Laban, der 28. 29a neben der Mutter genannt wird. Anders 50aα, wo zwei Brüder Rebekkas, Laban und Bethu'el (aber nicht die Mutter) genannt werden; diese Angabe, die zu 60 »unsere Schwester« stimmt, stammt also aus II. Die beiden Stammbäume sind also:

I.	II.
Naḥor—Milka	Naḥor—Milka
Laban Rebekka.	Laban Bethu'el Rebekka.

(Die Namen der zur Zeit Lebenden sind gesperrt gedruckt.)

Nur geringe Einzelheiten sind noch zu erledigen. Nach I kann sich der Knecht nicht genug darüber wundern, dass er gerade zu Verwandten seines Herrn gekommen ist 26; wir müssen uns also vorstellen, dass er vorher keine Ahnung davon gehabt hat, wie nahe er Naḥors Hause schon gekommen war. Eine ganz andere Vorstellung finden wir dagegen in 10 (am Schluss), wonach der Knecht (bewusst) zu Naḥors Stadt gezogen ist. Demnach gehört zu II אֶל־עִיר נָחוֹר 10 und weiter alle Erwähnungen »der Stadt« 11a. bα. 13 (zum Ausdruck: »ich stehe hier am Wasserquell« vgl. 30. 43a); zu I ist zu ziehen »nach Aram Naharaim« in 10 und »zur Zeit, wo die Schöpfenden herauskommen,« 11bβ (|| 11bα und zugleich || 13b). Es wird somit anzunehmen sein, dass in I Naḥor als Nomade gedacht wird. — Von den beiden Angaben über Isaaqs Wohnung ist 62 sehr gut als Einleitung zu 63—65 zu denken, während 2511b ebenso gut als Schluss der Erzählung figurieren kann; demnach mag man 62 zu II, 2511b zu I nehmen. — In 7 scheinen Stücke aus beiden Rezensionen verschmolzen zu sein: Anfang und Schluss versichern, dass Jahve selbst der Reise Glück geben wird I, die Relativsätze dagegen scheinen begründen zu wollen, dass es eine schwere Sünde sein würde, Isaaq zurückzuführen (Jahve selbst hat dieses Land Abrahams Samen versprochen; also muss er in diesem Lande bleiben), gehören also wohl zu II (vgl. den Ausdruck הָאָרֶץ הַזֹּאת 7. 5); die relativische Form der Sätze stammt vielleicht erst vom Red. — In der Exposition gehören diejenigen Stücke, die Abrahams Reichtum betonen, wie 35. 36b zu II: 1b 255 und הַמֹּשֵׁל בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ 2aβ (vgl. das mehrmalige כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ, auch 36b; vgl. ferner zum »Segen«, der in Geld und Gut besteht, 1b. 35 und besonders 31); der Rest 1a 2aα wäre demnach aus I. Demnach gewinnen wir auch hier zwei etwas verschiedene Bilder: bei I sorgt Abraham dafür, dass sein Sohn Isaaq die rechte Frau erhalte, bei II denkt er zugleich daran, dass sein Hab und Gut, das Gott später noch zu mehren versprochen hat 7, einst in die rechten Hände komme. — 2b scheint || וְאַשְׁבִּיעֲךָ 3 zu sein und also aus II; demnach auch 9a II, 9b I. — Man wird diese Aufstellungen nicht missverstehen: die Scheidung der Quellen in Hauptmassen ist, wie ich denke, einfach und zuverlässig, die Einzelscheidung kann, wie stets

bei so nahe verwandten Quellen, nur auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Im einzelnen mögen die Quellen noch stärker mit einander verwoben sein. Bei der Ausarbeitung dieser Quellenscheidung verdanke ich wesentliche Förderung meinem Schüler und Freunde Cand. theol. Hans Schmidt, jetzt in Wittenberg.

3. Ursprünglicher Sinn und stilistischer Charakter der Erzählung. Verhältnis der Varianten zu einander. Der Kern der Sage ist die Wanderung der Rebekka von Norden her nach Kanaan und ihre Verheiratung mit Isaaq. Parallel sind die Wanderungssagen von Abraham und besonders von Jaqob ebendaher; das Verhältnis Isaaqs zu Rebekka ist dasselbe wie das Jaqobs zu seinen aramäischen Frauen Rahel und Lea; auch das wiederholt sich in beiden Sagen, dass der männliche Teil (Isaaq, Jaqob) eher als der weibliche in Kanaan bereits heimisch gewesen ist. Sofern man also hier geschichtliche Erinnerungen finden will, wird man an dieselben oder an ähnliche Ereignisse oder Zustände denken, wie sie in den Sagen von Abraham und Jaqob wiederklingen.

In beiden Varianten ist die Erzählung eher »Novelle« als Sage zu nennen (vgl. die Einleitung): in beiden tritt der vielleicht anzunehmende, ursprüngliche völkergeschichtliche Sinn sehr stark zurück, die »novellistische« Ausführung dagegen hervor; die Erzählung ist liebevoll bis ins Einzelne ausgearbeitet. Bei diesem Charakter der Erzählung sind wir nicht einmal im stande, mit Sicherheit anzugeben, wer »Rebekka« ursprünglich gewesen ist; ob es wirklich einmal einen aramäischen Stamm namens »Rebekka« gegeben hat, darf man in Zweifel ziehen. — Bei dieser Geschichte pflegen auch solche Forscher, die sonst die künstlerische Art der Vätersage ignorieren, ein Wort über den Stil zu sagen. Die Behauptung aber, die dabei gewöhnlich aufgestellt wird, diese Erzählung sei für den Stil von J besonders charakteristisch, ist schief; charakteristisch ist die Erzählung und zwar nach beiden Varianten für den späteren »ausgeführteren« Stil. — Auch darin zeigt die Erzählung ihre spätere Art, dass sie (in beiden Varianten) andere Sagen voraussetzt: Abrahams Verwandtschaft und sein Auszug, Jahves Verheissung und Segen über ihn, Isaaq der Sohn seines Alters, Labans Geiz u. a. Die Erzähler haben also die Züge, mit denen sie diese Sage geschmückt haben, anderen Sagen entnommen. — Auch die Stellung, die die Gottheit in dieser Erzählung einnimmt, zeigt ihren späteren Charakter: die Gottheit tritt hier nicht, wie in den älteren Sagen, als eine handelnde Person neben den anderen auf (vgl. als Gegenstücke etwa 16. 18. 19), sondern sie bleibt, ebenso wie in der auch dem Stil nach verwandten Josephgeschichte im Hintergrunde der Dinge. Vgl. die Einleitung.

Auch sonst ist in der Gesamtanlage und selbst im einzelnen die Ähnlichkeit beider Erzählungen sehr gross: man sieht aus solchem Beispiel (zu dem man von Erzählungen charakteristisch knappen Stils etwa die beiden Varianten der Penu'el- und der Turmbaugeschichte hinzunehmen möge), dass die Erzählungen in der Tradition einigermassen festgestanden haben müssen, und dass der Erzähler auch trotz etwaiger Abweichungen im einzelnen doch die Gesamtanlage getreulich festgehalten hat. Vgl. die Einleitung.

Jede der beiden Varianten hat der anderen gegenüber manche Zeichen höheren Alters. Die Rezension II ist besonders frisch und anschaulich erzählt (die Liebenswürdigkeit des Mädchens, die Habgier Labans wie 29, auch die Szene am Schluss 62—65), während Rezension I farbloser ist (der Charakter des Mädchens wird kaum geschildert; Laban ist nach späterer Art — vgl. z. B. zu 261—16 — idealisiert) und besonders die Frömmigkeit der handelnden Personen liebevoll darstellt: zweimal fällt der alte Knecht dankbar vor Jahve nieder, und gehorsam willfahren Rebekkas Verwandte Jahves Befehl. Ein alter Zug ist in II auch die grosse Rolle, die die Kameele darin spielen; das versetzt uns in naive Stimmungen der alten Zeit. Schliesslich ist auch der Schwur des Knechtes bei II, kurz vor Abrahams Tode, besser motiviert als bei I. — Anderseits setzt Rezension II, wonach auch das Mädchen bei einer Heirat in so weite Ferne eine zu

24 1 Abraham war alt und hochbetagt. **Jahve hatte Abraham in allem gesegnet;** 25 5 **Abraham aber übergab all sein Gut dem Isaaq.** 24 2 Nun sprach Abraham zu dem ältesten Knechte seines Hauses, **der all**

---

hörende Stimme hat, eine jüngere Heiratssitte voraus als I, wo sie gar nicht gefragt wird, und das einfachere Zeichen in I erscheint älter als das kompliziertere in II; sodann ist auch die Komposition bei I straffer als bei II: das Motiv, dass Jahve es ist, der der Reise Gelingen giebt, hält alle Teile zusammen 7b. 12. 14b. 21b. 26f. 42. 48. 51. 56; ferner ist die Wiederholung der Begebenheiten in der Erzählung des Knechtes bei I, wo daraufhin die Entscheidung erfolgt, besser motiviert als in II, wo die ganze Wiederholung ziemlich zwecklos ist. Demnach geht keine der Varianten einfach auf die andere zurück; das Verwandtschaftsverhältnis ist vielmehr — wie meist in solchen Fällen mündlicher Tradition — ein komplizierteres.

4. Welchen Quellenschriften gehören die Varianten an? Beide Varianten stammen deutlich aus J; Beweis für I: יהוה 3. 7. 12. 21b. 26. 27 bis. 42. 44b. 48 bis. 50a. 51. 56; בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי 3. 37 (Holzinger, Hexateuch S. 94. 107), אֲרַם נַהֲרַיִם 10 (P פַּדַּן אֲרָם), יָדַע im geschlechtlichen Sinne 16 (vgl. zur Stelle), רוּץ לִקְרַאת 17, הִצְלִיחַ 21 etc.; für II: יהוה 1b. 31. 35, הִקְרָה 12aγ (das Sätzchen ist vielleicht zu II zu rechnen), טֹבַת מַרְאֶה 16 (vgl. zur Stelle), דִּבֶּר אֶל־לִבּוֹ 45. Da wir nun in den vorhergehenden Abrahamgeschichten zwei verschiedene Stränge: 1) den Sagenkranz, von uns Ja genannt, 2) eine zweite Reihe von Erzählungen, von uns Jb genannt, gefunden haben, so erhebt sich die Frage, welche der beiden Varianten zu Ja, welche zu Jb zu rechnen ist. Doch ist die Wichtigkeit dieser Frage ja nicht zu überschätzen: da die Sagen letztlich mehr oder weniger unabhängig von einander sind, so bringt die Antwort auf solche Fragen für das Verständnis der Sagen selber gewöhnlich wenig ein. Auch lässt sich für 24 eine ganz sichere Antwort kaum geben, weil die Berührungen nicht sehr deutlich sind und zudem meist Stellen in 24 betreffen, deren Zuweisung nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Doch darf man immerhin annehmen, dass Rezension II zu Jb gehört (eine ähnliche Aufzählung wie 35 findet sich 12 16 Jb; der Schwur Jahves 7 wie 15 18 Jb; die Ausdrücke כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ 25 5 24 2. 36 wie 12 20 13 1 Jb; die Erzählung von Isaaqs Geburt 36 wie 21 1. 7 Jb, und אוּלַי 5. 39 wie 16 2 Jb) und Rezension I zu Ja (das Motiv von Labans Gastfreundschaft 29 wie die Gastfreundschaft Abrahams 18 und Lots 19; das Füssewaschen 32b wie 18 4 und 19 2; die Doppelfrage 49 wie 18 21; »zur Rechten oder zur Linken« 49 wie 13 9; »alt, gekommen in die Tage« 1 wie 18 11; רוּץ לִקְרַאת 17a wie 18 2 vgl. 19 1; וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה 52. 26. 48 wie 18 2 19 1). Auch ist zu beachten, dass die Auszugssage 12 (Ja) nichts von einer Vaterstadt Abrahams weiss; ebenso hier Rez. I, während Rez. II von einer »Stadt Naḥors« spricht. Dagegen darf man nicht argumentieren aus der Erwähnung von Abrahams Auszug 7, wovon beide Quellen erzählt haben müssen, oder aus dem Zitat 7 (»deinem Samen will ich dies Land geben«), das auf 12 7 Ja oder 15 18 Jb zurückgehen kann.

1—9 Der Auftrag. 2 Das Cap. giebt interessanten Aufschluss über die Stellung der Sklaven in alter Zeit: ein solcher im Hause geborener Sklave hat grosse Anhänglichkeit an seines Herrn Haus; in langem Dienste erprobt, wird er schliesslich Verwalter und seines Herrn Testamentsvollzieher: bei Vater und Sohn geniesst er das grösste Vertrauen. Auch die Sage hält ihn für würdig, ihn in den Mittelpunkt einer Geschichte zu stellen. Anderseits hält sie es nicht für nötig, seinen Namen zu nennen; er heisst nur »Abrahams Knecht«: Sklaven führen im allgemeinen in den Sagen keinen Namen, d. h. gelten nicht eigentlich als Personen. — Der Schwur beim Zeugungsglied (noch 47 29, auch sonst bezeugt vgl. Dillmann) setzt die besondere Heiligkeit dieses Gliedes voraus: die Anschauung, die in ältester Zeit zu dieser Sitte geführt hat, betrachtet das Zeugungsglied als das Göttliche im Menschen, sieht also das eigentliche Wesen der Gottheit in der Zeugung und der Fruchtbarkeit. Dieselbe Anschauung spricht sich im Symbol des

seinen Gütern vorstand: lege deine Hand unter meine Hüfte: [3]ich nehme dir einen Eid ab bei Jahve, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde, dass du meinem Sohne kein Weib nehmest von den Töchtern der Kanaanäer, unter denen ich wohne; [4]sondern du sollst in mein Vaterland und zu meiner Verwandtschaft ziehen und dort meinem Sohne Isaaq ein Weib nehmen! — [5]**Der Knecht sprach zu ihm: vielleicht wird mir das Weib nicht folgen wollen in dieses Land? soll ich dann deinen Sohn in jenes Land zurückbringen, daraus du gezogen bist?** [6]**Aber Abraham sprach zu ihm: hüte dich wohl, meinen Sohn dorthin zurückzubringen!** [7]Jahve, der Gott des Himmels, **der mich aus meines Vaters Haus und meinem Heimatlande genommen hat, der zu mir gesprochen und der mir geschworen hat: dies Land will ich deinem Samen geben;** der wird seinen Engel vor dir her senden, dass du dort ein Weib für meinen Sohn bekommst! [8]**Wenn das Weib dir aber nicht folgen will, so bist du dieses Eides quitt. Nimmermehr aber bringe meinen Sohn dorthin zurück.** — [9]**Da legte der Sklave seine Hand seinem Herrn Abraham unter die Hüfte;** und er leistete ihm diesen Eid. ——— **[Abrahams Tod.]**

---

des Phallus aus, dessen Form die Masseben (vgl. Holzinger zur Stelle) und die babylonischen Grenzsteine haben, vgl. z. B. die Abbildung in Roscher's Lex. III, S. 66), in der Institution der religiösen Prostitution, vielleicht auch in der Beschneidung u. a. Hier, Gen 24, ist diese Anschauung selber schon längst verschollen; die Zeit ist so schamhaft geworden, dass sie auf diese Sitte nur von weitem hindeuten mag; die Sitte selber aber dauert — wie es zu geschehen pflegt — noch fort. — Der Schwur vor dem Tode auch 47_{29}ff. — **3** Für unsere Anschauung fällt auf, dass Abraham die Wahl der Braut nicht seinem Sohne überlässt; nach antiker israelitischer Anschauung aber ist das für gewöhnlich Sache des Vaters, nicht des Jünglings vgl. Benzinger S. 140; vgl. aber z. B. auch Jud 14_{1-5}. — Auf Reinheit der Abstammung legt das alte Israel wie jedes gesunde Volk grossen Wert Jud 14_{3}; aber erst in späterer Zeit, als Israel von der absoluten Einzigartigkeit seiner Religion überzeugt ist und die Gefahren der Mischung für die Reinheit der Religion erkennt, erscheint das Connubium mit Kanaan als religiöses Vergehen (so Dtn 7_{3}f. Ex 34_{16}). — Die Häufungen »Jahve, Gott des Himmels und Gott der Erde« und »Jahve, Gott des Himmels« 7 sind an diesen feierlichen Stellen wohlbegründet: es scheinen Titel bestimmter Gottesgestalten hier auf Jahve übertragen zu sein: »König Himmels und der Erde« ist in Babylonien Titel Bêls und Marduks (Roscher's Lex. »Marduk« II, S. 2343. 2355). Im Judentum war, unter Einwirkung irgend einer fremden Figur, der Name »Gott des Himmels« ganz geläufig vgl. z. B. Neh 1_{4}f. Esr 5_{11}f. Jon 1_{9} Tob 5_{17} 10_{12} u. a. Aber man darf aus diesem Grunde diesen Titel in Gen 24 nicht etwa für unmöglich halten und als Glosse streichen (gegen Holzinger). — אֲשֶׁר־ § 165b. — **4** לְיִצְחָק Glosse; der Glossator denkt wohl daran, dass auch Ismael Abrahams Sohn ist. — **7** Abraham bewährt noch sterbend seinen Glauben und Gehorsam (ähnliche Situationen Tob 14_{3}ff. Lk 2_{29}ff. und in den jüdischen »Testamenten«); damit ist das Motiv des Folgenden gegeben; denn die folgende Geschichte erzählt, wie Gott diesen Glauben in Erfüllung gehen lässt. — Eine ältere Zeit hat geglaubt, dass Jahve selber seinen Frommen auf der Reise begleite 28_{15} 46_{4}; eine spätere Zeit, die gegen dies allzustarke Hineinziehen Gottes in weltliche Dinge ihre frommen Bedenken hatte, sagt lieber, dass Jahve dazu seinem Boten Befehl gebe; weiteres vgl. zu 16_{7}. Dasselbe Motiv Ex 23_{20} 32_{34} Ps 91_{11} Tob $5_{17.\ 22}$. — **8** נִקִּיתָ § 75x. זֹאת § 126y. לֹא תָשֵׁב § 109d. — Nach **9** hat J^{b} Abrahams Tod erzählt. — **10—32** Die Szene am Brunnen. I. Der

[10]**Dann nahm der Sklave zehn Kameele von den Kameelen seines Herrn** und zog **und allerlei Kostbarkeiten seines Herrn zu sich, machte sich auf und zog** nach Aram nahᵃraim, **zur Stadt Naḥors.** — [11]**Dort liess er die Kameele sich lagern draussen vor der Stadt, am Wasserbrunnen, zur Abendzeit** (zur Zeit, wann die Weiber herauskommen, um zu schöpfen). [12]Und er sprach: Jahve, Gott meines Herren Abraham, **lass mir's heute begegnen** und erweise meinem Herrn Abraham Gnade! [13]**Ich stehe hier am Wasserquell und die Töchter der Leute in der Stadt kommen jetzt heraus, Wasser zu schöpfen:** [14]**wenn ich nun zu einem Mädchen sage: neige**

Knecht allein **10—14**. — **10** וַיֵּלֶךְ[1] om LXX vgl. Kautzsch-Socin A. 103, ist Schreiberversehen. — כָּל־ »allerlei« 2 9, LXX Peš Vulg וּמִכָּל־ Ball. — נַהֲרַיִם (nicht mit Dualendung, sondern Plur. des Lokativ; oder nach § 89c »Zerdehnung« der Endung ־ָם), in den Tell-Amarna-Briefen Na'rima, ägyptisch Nhrina, das Stromland, d. h. das Gebiet des oberen Euphrat vgl. Ed. Meyer ZAW 1883 S. 307 f. und Gesenius-Buhl. — Die Stadt Naḥors wird hier nicht mit Namen genannt; 27 43 28 10 29 4 wird sie mit Ḥarran identifiziert; unser Erzähler aber scheint diesen Namen nicht zu kennen; in solchen Zügen hat fast jede bedeutsame Erzählung ihre Besonderheit. — **11** Die folgende Szene ist der von 29 2ff. verwandt: beide Male wird die Heirat des Ahnherrn mit seiner aramäischen Base am Brunnen vorbereitet. Dass diese Stätte gerade »am Brunnen vor dem Thore« ist, ist gewiss ein Zug aus dem Leben: dahin kommen des Abends die Mädchen, Wasser zu schöpfen (I Sam 9 11, noch heute im Orient Sitte vgl. Dillmann); dahin werden denn auch wohl die jungen Burschen gekommen sein; da hat der Freiwerber die beste Gelegenheit, die Schönen der Stadt Revue passieren zu lassen. — »Er liess die Kameele lagern«, die Quelle redet weder hier noch sonst von Begleitern des Knechtes, obwohl er natürlich solche gehabt haben muss (vgl. לָנוּ 23b); es ist das wohl eine absichtliche Feinheit: der liebenswürdige Dienst, den das junge Mädchen dem Alten erweist, indem sie seine Kameele tränkt, würde allzugross, ja töricht erscheinen, wenn neben ihm eine Schar rüstiger Männer stände. — **12—14** Das Gebet. Brautschau ist eine schwere Sache; doppelt schwierig, wenn man für einen anderen die Braut suchen soll; aber ganz übermenschlich schwer, wenn sie der Knecht für seinen jungen Herrn suchen muss. In solchem Falle, wenn der Antike die Ohnmacht des eigenen Wissens und Könnens deutlich empfindet, wendet er sich vertrauensvoll an die Gottheit: die soll durch ein Zeichen die Braut bestimmen. Der Knecht wählt sich aber ein solches Zeichen, an dem er die ganz besondere, zuvorkommende Liebenswürdigkeit des Mädchens erkennen wird: ein so freundliches Mädchen wünscht er seinem Herrn zur Ehefrau und sich selbst für seine alten Tage zur Herrin. So mischt sich hier aufs anmutigste kindliches Vertrauen zu Gott und weltkundige Berechnung. So Jb. Man beachte zugleich die Stellung, die hier die Kameele haben; sie sind ein kostbarer Besitz und stehen dem, der täglich mit ihnen umgeht, auch im Gemüte nahe; der Erzähler hält sie nicht für unwert, von ihnen ein Motiv zu nehmen, und der alte Sklave erkennt daran, wie das Mädchen die Tiere behandelt, ob sie sich wohl zur Hausfrau eignet. — Etwas anders als Jb scheint Ja die Sache dargestellt zu haben; hier sind, wie es scheint, Abrahams Verwandte Nomaden, die sehr schwer zu treffen sind. Der Knecht zieht in ihr Land und dort aufs Geratewohl an einen Brunnen; hier aber bittet er Jahve, dass er ihm das weitere, höchst mühselige und ungewisse Suchen nach Abrahams Geschlecht abnehmen und ihm gleich ein Mädchen aus der Verwandtschaft entgegenschicken möge. — **13** Die Bitte um ein Zeichen beginnt mit einem Satze mit הִנֵּה אָנֹכִי, ebenso Jud 6 37 und mit הִנֵּה אֲנַחְנוּ I Sam 14 8; natürlich: zuerst wird die Situation angegeben, in der sich der Betende befindet. — **14** Zur Konstr. § 167c. Der Knecht denkt, dass er diese Bitte an mehrere Mädchen

deinen Krug, dass ich trinke, und sie spricht: trinke nur, aber auch deine Kameele will ich tränken, die soll es sein, die du deinem Knechte Isaaq bestimmt hast: daran will ich erkennen, dass du meinem Herrn Abraham (auch jetzt wieder) Gnade erwiesen hast.

[15]**Ehe er noch ausgeredet hatte, kam schon Rebekka heraus, die Tochter des B^{e}thu'el, Sohnes der Milka, des Weibes Naḥors, Abrahams Bruders; die trug den Krug auf ihrer Schulter.** [16]**Das Mädchen war sehr schön von Ansehen, eine Jungfrau** (noch hatte sie kein Mann erkannt). **Sie stieg zum Quell hinab, füllte ihren Krug und kam wieder herauf.** [17]Da lief ihr der Knecht entgegen. **Er sprach: lass mich doch etwas Wasser trinken aus deinem Krug.** [18]**Sie entgegnete: trinke, Herr! und liess eilends den Krug hernieder auf ihre Hand und gab ihm zu trinken.** [19]**Und als sie ihm satt zu trinken gegeben, da sprach sie: nun will ich auch deinen Kameelen schöpfen, bis sie sich satt getrunken haben.** [20]**Damit leerte sie eilends den Krug**

---

richten will; diejenige, die dann antwortet: ich will auch deine Kameele tränken, soll die Braut sein. — נַעֲר im Pentateuch auch = »Jungfrau« § 32l. — 14bβ J^a: daran (בָּהּ § 135p) will er erkennen, ob der Glaube seines Herrn (7b) Wahrheit ist. — **15**. **16**. **17**b. **18**—**21**a. **22**. **23**b. **25** Der Knecht und das Mädchen nach J_b. — **15** Rebekka kommt, noch ehe er mit dem Gebete fertig ist: diese rasche Erfüllung seines Gebetes ist ein deutlicher Beweis, dass es kein Zufall, sondern eine gnädige Fügung Jahves gewesen ist. — Für כִּלָּה nach טֶרֶם schlägt Kautzsch § 107c das Impf. wie 45 vor. — Der ursprüngliche Text hat gelautet אֲשֶׁר יָלְדָה מִלְכָּה Dillmann; oben frei übersetzt. — Die Worte אֲחִי אַבְרָהָם, hier die Hauptsache, fehlen mit Recht in der Parallele 24: der Erzähler, aber nicht das Mädchen weiss, dass ihre Verwandtschaft mit Abraham in Betracht kommt. — »Den Krug auf der Schulter« (21_{14} Ex 12_{34} Jos 4_5): der Zug hat nicht (wie der Moderne ihn auffassen würde) lediglich malerische Bedeutung, sondern ist dazu da, die Spannung zu erhöhen: von einem Kruge hat der Alte gesprochen, das Tränken aus dem Kruge soll die entscheidende Rolle spielen; kaum hat er diese Worte gesprochen, so naht sich schon ein Mädchen, den Krug auf der Schulter; auf dies Mädchen und ihren Krug heften sich des Knechtes und unsere Augen. — **16** »Eine Jungfrau« || »kein Mann hatte sie erkannt«; die letzteren Worte sind wegen 19_8 wohl zu J^a, die anderen also wohl zu J^b zu nehmen. — Charakteristisch ist die Art, wie von der Schönheit des Mädchens gesprochen wird: nicht die Schönheit, sondern die Liebenswürdigkeit des Mädchens hat der Knecht zum Zeichen genommen; die Schönheit ist ein Geschenk, das Gottes Freundlichkeit noch hinzufügt: ernsthafte Betrachtung der Ehe. — **16**a בְּאֵר ist die ganze »Brunnen«-Anlage: ein Loch in der Erde, nach aussen durch grosse Steine geschützt, nach innen ausgemauert und mit einer Treppe versehen, die nach unten zur eigentlichen Quelle עַיִן führt; daneben ein steinerner Trog; vgl. Benzinger, Archäologie S. 228 f. Von **16**b an wird mit Willen mit grösster Ausführlichkeit erzählt: der Knecht und wir mit ihm beobachten jede einzelne Handlung des Mädchens in grösster Spannung: wird sie es sein? Retardation unmittelbar vor der Entscheidung wie 22_{5-10} 44_{12}. Darum spricht sie das lösende Wort auch nicht sofort nach seiner Bitte **17**, sondern erst als er sich satt getrunken hat **19**. — Die weitere Erzählung **20**, dass sie auch sofort alle Kameele getränkt habe, dient dann dazu, das Zeichen sicher und übersicher zu stellen. Die ganze Szene muss langsam und voller Bedeutung gesprochen werden; den Hauptton tragen 19aβ und 20b. — וַתְּמַהֵר 18. 20. Die Schnelligkeit des Mädchens, hier und im folgenden, zeigt ihre grosse Liebenswürdigkeit. Solche Schnelligkeit ist zugleich ein

in den Trog, lief nochmals zum Brunnen zu schöpfen, und schöpfte
so allen seinen Kameelen! [21]**Der Mann aber schaute ihr verwun-**
dert zu und sprach kein Wort, um zu erkennen, ob Jahve seiner Reise Glück
gegeben habe oder nicht. — [22]**Als sich nun die Kameele satt getrunken**
hatten, nahm der Mann einen goldenen Ring, einen halben Šeqel schwer,
'und legte ihn ihr an die Nase' und zwei Spangen an ihren Arm, die
waren zehn Šeqel Gold schwer. [23]Und sprach zu ihr: wessen Tochter bist
du? das tu mir kund. **Ist in deines Vaters Hause Raum für uns zu über-**
nachten? [24]Sie sprach zu ihm: ich bin die Tochter Bethu'els, **des Sohnes**
der Milka, der Ehefrau des Naḥor. [25]**Sie sprach zu ihm: Wir haben Stroh**
und Futter die Menge und auch Raum zu übernachten. [26]Da neigte
sich der Mann, fiel vor Jahve nieder [27]und sprach: gepriesen sei Jahve, der
Gott meines Herrn Abraham, der seine Gnade und Treue meinem Herrn (auch
heute) nicht entzogen hat: mich hat Jahve ja geraden Weges zum Hause des
'Bruders' meines Herrn geführt!

[28]Das Mädchen aber lief hin und erzählte diese Worte in ihrer Mutter
Hause. [29]Nun hatte Rebekka einen Bruder, der hiess Laban; Laban lief zu
dem Manne an den Quell. [30]**Sobald er aber den Nasenring sah und die**

---

einfaches und sehr beliebtes Mittel der Erzähler, um den Zusammenhang straffer zu schliessen: wir sollen uns vorstellen, dass die folgende Handlung lückenlos an die vorhergehende anschliesst vgl. 15. 17. 22. 28. 30. 33. 52. — Während bisher das Erstaunen auf Seite des Knechtes war **21**a (משתאה stat. cstr. vor der Praep. § 130a), ist es nun auf Seite des Mädchens **22**: denn nun überreicht ihr »der Mann« ein Geschenk, so ungeheuer gross, dass es mit der erwiesenen Gefälligkeit in garkeinem Verhältnisse stehen würde; was mag das bedeuten sollen? Über Nasenringe vgl. Benzinger S. 107. — Man lese hinter משקלו nach Sam וישם על־אפה vgl. 47. Nach עשרה ist שקל zu ergänzen § 134n. — **23**b Der Knecht hält viel zu sehr auf Sitte und Anstand, um hier am Brunnen, dem Mädchen gegenüber von seinen Absichten zu sprechen; das gehört sich im Hause, bei ihren Verwandten. Darum fragt er jetzt nach Quartier. בית־אביך acc. loci § 118g. — **25** Sie aber ist wiederum so freundlich (und jetzt zugleich so klug), ihm auch Stroh und Futter anzubieten. — Zwischen **25** und **30** fehlt in Jb eine kurze Notiz || 28f.: sie läuft eiligst nach Hause zu ihren Brüdern Laban und Bethu'el: sie will dort die Bitte des Mannes, bei ihnen zu übernachten, bestellen und brennt darauf, ihre Geschenke Mutter und Brüdern zu zeigen. — **30. 31. 32**a. b. *α* Der Knecht und Laban am Brunnen nach Jb. Mit grossem Humor erzählt die Sage jetzt von Labans Eigennutz: Gold sticht ihm in die Augen; wer so viel Gold zeigt, ist ihm tausendmal willkommen; er ist ganz aufgeregt und überstürzt sich in Höflichkeiten, um ja nicht den schätzenswerten Besuch zu verlieren (Sam בראותו 30 Ball). — »Jahves Gesegneter« 31 muss er sein, weil er viel Gold hat: eine naive, drastische Art, Gottes Gnade festzustellen; dies ist aber nicht nur Labans Theologie, sondern zugleich die Meinung des Erzählers 1b. 35. — Dass auch Laban von »Jahve« spricht, ist wohl nur Naivetät der Sage. — **32**a Man lese mit Olshausen nach Vulg. ויבא. — **17**a. **21**b. **23**. **24**. **26**. **27** Der Knecht und das Mädchen nach Ja; vom Anfang ist nur ein Sätzchen in 16 erhalten. Der Zusammenhang ist oben erklärt. — **24** Der ursprüngliche Text hat gelautet בת־מלכה אנכי אשר ילדה לנחור. — **26**f. Der Knecht ist aufs freudigste überrascht: irgend eine Verwandte seines Herrn hat er suchen wollen; jetzt hat ihm Jahve die allernächste Verwandte hergeführt! Die Base gilt als die gewiesene Frau des Vetters 29 19. — Über das vorausgestellte אנכי vgl. § 135e. Für אחי 27 lese man mit LXX wie 48 אחי. — Voraus-

Spangen an seiner Schwester Armen, und als er Rebekkas Worte hörte, die der Mann zu ihr gesagt habe, ging er zu dem Manne; der stand noch immer bei den Kameelen am Quell. [31]Er sprach zu ihm: komm herein, du Gesegneter Jahves! Warum stehst du draussen? Ich habe schon das Haus aufgeräumt und einen Raum für die Kameele! [32]So 'brachte' er den Mann ins Haus, zäumte die Kameele ab und gab den Kameelen Stroh und Futter und Wasser für ihn und seine Männer, die Füsse zu waschen.

[33]Als ihm aber Essen vorgesetzt wurde, sprach er: ich esse nicht, bis ich meinen Auftrag ausgerichtet habe. Er sprach: so rede! [34]Er sprach: ich bin Abrahams Knecht. [35]**Jahve hat meinen Herrn überaus gesegnet, dass er sehr reich geworden ist: er hat ihm Schafe und Rinder gegeben, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Esel. [36]Sara, meines Herrn Weib, hat meinem Herrn noch im Greisenalter einen Sohn geboren; dem hat er all sein Gut übergeben.** [37]Nun hat mein Herr mir den Eid abgenommen und gesagt: du sollst meinem Sohne kein Weib nehmen von den Töchtern der Kanaanäer, in deren Lande ich wohne. [38]Wahrlich, du sollst zu meines Vaters Hause ziehen und zu meinem Geschlechte und dort meinem Sohne ein Weib nehmen. [39]**Ich sprach zu meinem Herrn: vielleicht wird mir das Weib nicht folgen? [40]Da sprach er zu mir:** Jahve, 'der vor mir einhergegangen ist', wird seinen Engel mit dir senden und dir Glück zur Reise geben, dass du für meinen Sohn ein Weib bekommst aus meinem Geschlechte und meines Vaters Hause. [41]**Dann bist du meines Eides quitt: wenn du zu meinem Geschlechte kommst, und sie dir sie nicht geben, so sollst du meines Eides quitt sein. — — — (Abrahams Tod erzählt.)** — [42]Als ich nun heute zum Quell kam, sprach ich: Jahve, Gott meines Herrn Abraham, wenn du wirklich Glück meiner Reise geben willst, auf der ich jetzt

setzung ist, dass der Knecht den Stammbaum seines Herrn im Kopfe hat. — **28. 29.** — — — **32**b$\beta\gamma$ Der Knecht und Laban nach J^a. Das Motiv, weshalb das Mädchen nach Hause läuft, ist hier ein anderes als bei J^b: überaus erstaunt über die Frage, mit der sie überfallen wird 23a, noch mehr über das Dankgebet des »Mannes« 26f., in dem er sich schliesslich als Knecht ihres Oheims zu erkennen giebt, läuft sie eiligst zu ihrer Mutter, um ihrem Herzen Luft zu machen: das ist höchst naturwahr gedacht. Dass der Vater nach beiden Varianten nicht in betracht kommt, werden die Erzähler daraus erklärt haben, dass er nicht mehr am Leben ist; in einer ursprünglicheren Rezension der Erzählung aber kann das Ignorieren des Vaters auf Matriarchat beruht haben (Holzinger). — **33—49** Die Erzählung des Knechtes hat den Zweck, Jahves Autorität für die Werbung einzusetzen. An solchen Wiederholungen erfreuen sich die späteren Erzähler; als Stilregel gilt dabei, nicht wörtlich (wie bei Homer) zu repetieren, sondern kleine Variationen anzubringen. LXX, ohne Feingefühl für den Stil, hat den zweiten Bericht mehrfach nach dem ersten korrigiert. — **33** illustriert die Gewissenhaftigkeit des treuen Knechtes, dem sein Auftrag über Essen und Trinken geht vgl. 55f. — Q^{e}re וַיּוּשַׂם Hofal; das K^{e}thib וַיִּישֶׂם erklärt Kautzsch § 73f. (mit Vorbehalt) als Passiv des Qal. — **40** »Vor dem ich gewandert bin,« ist wohl geändert aus ursprünglichem »der vor mir gewandert ist,« wie 18 22: der Gott, der bisher den Weg gebahnt hat, wird auch dieser Reise Glück geben. — הִתְהַלֵּךְ hin und her ziehen, von mehreren Wanderungen. — **41** אָלָתִי § 95n. — **42** אִם mit Nominalsatz und נָא § 159v. — Zur Konstr. vgl. das

bin, — [43]**ich stehe hier am Wasserquell; wenn ich nun zu einer Dirne, die herauskommt zu schöpfen, sage: lass mich etwas Wasser trinken aus deinem Kruge,** [44]**und sie sagt zu mir: trinke du, aber auch deinen Kameelen will ich schöpfen:** das soll das Weib sein, das Jahve meines Herrn Sohne bestimmt hat. — [45]**Ehe ich noch bei mir ausgeredet hatte, kam schon Rebekka heraus, mit dem Kruge auf der Schulter, stieg zum Quell hinab und schöpfte. Als ich nun zu ihr sprach: gieb mir zu trinken,** [46]**da liess sie den Krug eilends hernieder und sprach: trinke, und auch deine Kameele will ich tränken. So trank ich, und sie tränkte auch meine Kameele.** [47]Und ich fragte sie und sprach: wessen Tochter bist du? Sie sprach: die Tochter **B^e^thu'els, des Sohnes** Nahors, die ihm Milka geboren hat. **Da legte ich ihr den Ring an die Nase und die Spangen an die Arme.** [48]Da neigte ich mich und fiel vor Jahve nieder und pries Jahve, den Gott meines Herrn Abraham, der mich den rechten Weg geführt hatte, um die Tochter des Bruders meines Herrn für seinen Sohn zu holen. [49]Nun aber, wenn ihr meinem Herrn wirklich Gnade und Treue beweisen wollt, so tut es mir kund; wo nicht, so tut es mir auch kund; dass ich mich zur Rechten oder zur Linken wende.

[50]**Laban samt B^e^thu'el antworteten.** Sie sprachen: das kommt von Jahve selber! **Wir können dir weder Ja noch Nein sagen.** [51]Rebekka steht dir zur Verfügung; nimm sie und geh, dass sie das Weib des Sohnes deines Herrn werde, ganz wie Jahve entschieden hat. — [52]Sobald Abrahams Knecht ihre Worte hörte, fiel er vor Jahve nieder auf den Boden; [53]dann zog der Knecht silbernes und goldenes Geschmeide und Gewänder hervor und schenkte sie Rebekka; und auch dem Bruder und der Mutter schenkte er Kleinodien.

ähnliche Gebet Jud 6 36ff. — **45** Das Gebet des Knechtes war leise (אֶל־לִבִּי) gesprochen; über einen Heiratsantrag, den man vorhat, redet man nicht laut. — אֲנִי § 135a. — **46** bedeutend kürzer als 18—20. — **47** בְּתוּאֵל בֶּן ist Einsatz. — Hinter 47b muss nun bei J^b der Antrag gekommen sein, d. h. die Bitte an die Verwandten, ihm das Mädchen zu »geben« vgl. 41; die Worte sind zu gunsten von 49 J$_a$ ausgefallen. — **49** »Wenn ihr wirklich«: sie haben ihm schon bisher als dem Knechte ihres Verwandten Freundlichkeit erwiesen; jetzt aber wird ihre Treue auf die Probe gestellt. — »Dass ich mich rechts oder links wende«, soll wohl heissen: dass ich mich so oder so darnach richte. — **50—60** Die Annahme des Antrages und die Entlassung. **50b** Sie wissen nichts zu sagen: nicht »Nein«, wegen des grossen Reichtums Isaaqs, nicht »Ja«, wegen der ungeheueren Entfernung, in die sie ihre Schwester schicken sollen. Der Red. hat das Wort in dem Sinne genommen: wir können garnichts dazu sagen, da Jahve schon gesprochen hat. — **51** »Gesprochen« hat Jahve durch das Zeichen. — **53** Dass die Familie des Bräutigams an die Braut und an die Familie der Braut Geschenke giebt, ist herkömmliche Sitte vgl. Benzinger S. 138 f. Die Geschenke an die Verwandten sind Rest eines früheren »Brautkaufs«, werden hier aber kaum mehr als solcher gefühlt. Ganz dasselbe auch bei den Arabern, die gleichfalls neben dem Kaufpreis ein Geschenk an die Braut kennen, und bei denen die ursprüngliche Bedeutung des Kaufens der Braut schon in alter Zeit abgeschwächt worden ist vgl. Nowack, Archäol. I S. 155. In J^b ist in unserem Text von Geschenken an die Verwandten überhaupt nicht die Rede; indes wozu sind die vielen Kameele mitgenommen, als dazu, den מֹהַר (Brautpreis) mitzubringen? und ein habsüchtiger Mann wie Laban wird seine Schwester nicht ohne grossen Entgelt

[54]Dann ass und trank er samt den Männern, die bei ihm waren, und sie blieben da über Nacht. Den anderen Morgen, als sie aufgestanden waren, sprach er: entsendet mich zu meinem Herrn. [55]Aber ihr Bruder und ihre Mutter sprachen: lass das Mädchen noch einige Zeit, etwa zehn Tage bei uns bleiben; dann magst du ziehen! [56]Er aber sprach zu ihnen: haltet mich nicht auf; Jahve hat ja Glück zu meiner Reise gegeben; entlasset mich, dass ich zu meinem Herrn ziehe. [57]**Sie sprachen: wir wollen das Mädchen rufen und sie selber befragen.** [58]**So riefen sie Rebekka und sprachen zu ihr: willst du mit diesem Manne ziehen? Sie sprach: ich will es.** [59]Also entliessen sie ihre Schwester Rebekka samt ihrer Amme, dem Knechte Abrahams und seinen Männern. [60]**Da segneten sie Rebekka und sprachen zu ihr:**

Unsere Schwester, du, werde zu zehntausendmal Tausenden!
Dein Same erobere seiner Feinde Thor!

[61]**Rebekka aber machte sich auf samt ihren Mädchen, sie setzten sich auf die Kameele und folgten dem Manne.** Da nahm der Knecht

ziehen lassen (Frankenberg S. 694); die Erzählung hiervon ist wohl weggefallen, weil dasselbe schon in der Variante 53 gesagt war. Dass in dieser Erzählung die Eheschliessung nur ein »Geschäft« (Frankenberg) wäre, das mit »harter Nüchternheit« geschlossen würde (Holzinger), darf man sicherlich nicht behaupten; von einem eigentlichen Kaufen ist hier nicht die Rede, sondern von Geschenken und die Erzählung meint, dass eine wahre Ehe, in der der Mann die rechte Frau bekommt, die er lieb haben kann 67, im Himmel geschlossen wird. Nachdem man in früheren Zeiten alle möglichen dogmatischen und sittlichen Finessen im AT gefunden hat, beginnen jetzt einige Forscher, um ja nicht die Zeiten zu verwechseln, das alte Israel zu roh zu zeichnen. — **55**f. Dass der Knecht so, eben angekommen, schon wieder zum Aufbruch drängt, ist, besonders für orientalische Sitte sehr auffällig (Frankenberg GGA 1901 S. 694); der Knecht drängt so, um seinen Herrn noch am Leben anzutreffen; dasselbe 33. Ein freundlicher Zug ist dann, dass sich Mutter und Bruder so rasch nicht von dem Mädchen trennen können. Der Erzähler führt dies Motiv ein, weil es die Handlung verlängert. Dasselbe Motiv Tob 819. — Vor יָמִים ist vielleicht חֹדֶשׁ ausgefallen, Olshausen nach Peš. — **57** Hier ist die Verschmelzung der beiden Varianten besonders gut gelungen. — Interessant für die Heiratssitte sind diese Angaben von J^b: für gewöhnlich wird das Mädchen (wenigstens offiziell!) nicht gefragt; der Antrag wird in ihrer Abwesenheit angebracht; davon also, dass das Mädchen frei über sich verfügen könnte, kann garnicht die Rede sein; bei einer so schwierigen Frage aber, wo sie so weithin verheiratet werden soll, überlässt man ihr ausnahmsweise die Entscheidung. — Hier gerade vermissen wir ungern das Motiv, aus dem das Mädchen sich entscheidet. — **59** »Ihre Schwester« wie »eure Tochter« 348; Laban ist nach dem Tode des Vaters das Haupt der Familie. — Als Ausstattung erhält die junge Frau ihre Amme: eine freundliche Sitte: das Weib, das ihr von frühester Kindheit an nächst der Mutter die Liebste und Vertrauteste gewesen ist, begleitet sie nun auch unter das fremde Dach. — E nennt die Amme Debora 358. — **60** Der Segenspruch bei der Eheschliessung wie Rt 411f. Der Segen in Versen. רְבָבָה Wortspiel zu רִבְקָה, vgl. die ähnliche Stelle 498; weshalb man nicht etwa (mit Ball) רְבָבוֹת konjizieren darf. — Die Worte sind sehr allgemein; die ursprüngliche Bedeutung der Gestalt Rebekkas ist dem Erzähler unbekannt. — Der Wunsch für die Neuvermählte, dass sie viele Kinder bekomme, scheint dem überzarten modernen Geschlecht allzuderb; dem antiken schien er sehr natürlich; und die junge Frau hörte damals nichts lieber als dies. — **61—67** Aufbruch und Ankunft bei Isaaq. **61** Hinter וַיֵּלַךְ fehlt (vgl. 10) die Angabe des Ziels, wohl: nach Ḥebron. Dort hört der Knecht von Isaaq, dass Abraham in-

Rebekka und zog — — —. — — — [Ankunft bei Isaaq, wo er Abrahams Tod hört].

[62]**Isaaq aber war ‘in den Eingang’ (?) von B^e’er lahaj ro’i gezogen und wohnte jetzt im Lande Negeb.** [63]**Als Isaaq nun einmal ausgegangen war, da der Abend nahte, um auf dem Felde ‘sich zu ergehen’, und die Augen aufhob, da sah er: Kameele kamen daher.** [64]**Und als Rebekka ihre Augen aufhob und Isaaq sah, liess sie sich vom Kameele fallen** [65]**und sprach zu dem Knecht: wer ist der Mann dort, der uns auf dem Felde entgegen kommt? Der Knecht sprach: das ist mein Herr. Da nahm sie ihren Schleier und verhüllte sich.** [66]Der Knecht aber erzählte Isaaq alles, was er ausgerichtet hatte. [67]**Und Isaaq führte sie ins Zelt seiner Mutter Sara.** Er aber nahm Rebekka, und sie ward sein Weib. **Und er gewann sie lieb.** So tröstete sich Isaaq über **seine Mutter.**
25 [11]b Und Isaaq wohnte bei B^e’er lahaj ro’i.

---

zwischen gestorben sei J[a]; Fortsetzung **66**. — **62** Isaaq war (inzwischen, während der Knecht auf der Reise war) gekommen. — מִבּוֹא giebt kaum Sinn; vielleicht ist zu lesen מְבוֹא acc. loci »in den Zugang von«; andere Erklärungsversuche bei Dillmann und Holzinger. — **63** ff. Die Bedeutung von לָשׂוּחַ an dieser Stelle ist unsicher: um zu klagen, nachzudenken, zu beten? Peš לָשׂוּט »um sich zu ergehen». — Die folgende Szene empfindet der Hebräer als eine interessante Abweichung von der gewöhnlichen Art der Heimführung. — **64** ff. Auch hier wird noch einmal betont, was Rebekka von sich aus getan hat. **64** Sie springt vom Kameel: höfliche Begrüssung des Vornehmen I Sam 25_{23} II Reg 5_{21} Jos 15_{18} und noch heute vgl. Dillmann. — **65** הַלָּזֶה § 34 f. — Die Frau hält zu allen Zeiten auf pünktliche Einhaltung der Sitte und besonders der Hochzeitssitte, auch in einem so aussergewöhnlichen Falle: nur verschleiert will sie ihrem Bräutigam begegnen. Diese Sitte noch heute vgl. Dillmann. Fortsetzung **67** aα. Der Schluss in **67** sagt ausdrücklich, dass Isaaq die Massnahme des Knechtes anerkennt. — הָאֹהֱלָה (mit Art.) ist vor שָׂרָה אִמּוֹ unerträglich; die beiden letzten Worte sind Einsatz vgl. oben. — »Er gewann sie lieb« (natürlich, ein Mädchen, das alte Leute und die Tiere so freundlich behandelt, und die so schön ist, muss man ja lieb haben) und »er tröstete sich über seinen Vater« — so klingt die liebenswürdige Erzählung anmutig aus.

---

32. Söhne Q^eturas 25_{1-6}. 11b J[r].

[1]**Abraham aber nahm nochmals ein Weib, die hiess Q^etura.** [2]**Die gebar ihm Zimram und Joqšan, M^edan und Midjan, Jišbaq und Šu^ah.** [3]**Joqšan zeugte Š^eba und D^edan.** Die Söhne D^edans waren die ’Aschschuriter, Letuschiter und L^e’ummiter. [4]**Die Söhne Midjans sind ‘Epha und ‘Epher, H^anoch, ’Abida‘ und ’Elda‘a. Alle diese sind Söhne Q^eturas.**

[5]**Abraham aber übergab all sein Gut dem Isaaq.** [6]**Den Söhnen der Kebsweiber aber, die Abraham hatte, gab Abraham Geschenke und sandte sie noch zu Lebzeiten fort von seinem Sohne Isaaq nach Osten hin,** ins Land des Ostens. — — — **(Abrahams Tod.)** [11]b Und Isaaq wohnte bei B^e’er lahaj ro’i.

Das Stück gehört jedenfalls nicht zu P, der Šeba und D^edan anders ableitet 10_{7} und 25_{9} nur von Isaaq und Ismael weiss. Es enthält Teile der vorhergehenden Ge-

schichte: 25_{5} aus J^b, ursprünglich nach 24_{1}, und 11b aus J^a, ursprünglich nach 24_{67}. Auch der Sprachgebrauch zeigt, dass das Stück zu »J« gehört: כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי 4 vgl. 10_{29} 9_{19}. Anderseits stimmt es mit keiner der beiden Rezensionen von 24 überein: es redet noch von Heirat und Kindern Abrahams, während Abraham nach beiden Rezensionen in 24 bereits dem Tode nahe ist, nur einen Sohn hat und schliesslich gestorben ist. Das Stück wird also von einer späteren Hand in J stammen. Diese spätere Hand in J beabsichtigt, an dieser Stelle Q^{e}turas Kinder nachzutragen 1—4. Zugleich aber lag diesem Einsetzer daran, zu zeigen, dass nicht diese Kebskinder, sondern nur Isaaq Abrahams Erbe gewesen ist 5. 6. Um diese Zusätze anzubringen, entnahm er einzelne Sätze aus 24; am Ende von 6 muss er Abrahams Tod erzählt haben, eine Notiz, die später durch die Parallele aus P verdrängt worden ist. — Seinem Charakter und seiner litterarischen Stellung nach ist das Stück mit 22_{20-24} verwandt. Die Notizen über Q^{e}turas Stammbaum sind natürlich nicht erfunden, sondern Tradition. Eine andere Tradition über die Abkunft Š^{e}bas findet sich 10_{28} bei J.

Wie 22_{20-24} so ist auch dies Stück glossiert worden: 3b bringt Völkernamen im Plural, während die übrigen Namen im Singular auftreten; vgl. oben S. 75. Nimmt man diese Pluralnamen heraus, so ergeben sich 11 Völker; ursprünglich wird auch hier die Zwölfzahl beabsichtigt gewesen sein. — »Nach Osten hin« und »ins Land des Ostens« sind handschriftliche Varianten.

Von den genannten Völkern sind uns die Midianiter (östlich von Moab, am Sinai und am älanitischen Meerbusen; in der »Richterzeit« den Israeliten durch ihre Einfälle gefährlich), die Sabaeer (ein berühmtes Handelsvolk im südlichen Abrabien) und Dedaniter (gleichfalls Handel treibend, neben den Sabaeern genannt, u. a. in der Nähe von Edom) wohlbekannt. זִמְרָן vielleicht = *Ζαβραμ*, Stadt bei Mekka. Šu^{a}h Job 2_{11} = assyrisch Sûhu am Euphrat bei Karkamiš; die Identifikation wird jetzt von Delitzsch, Hiob S. 139 zurückgenommen. Die Aššurim, nicht mit den Assyrern zu verwechseln, nach Gen 25_{18} an der Grenze Ismaels; dies Aššur ist auch wohl Num $24_{22.\,24}$ Ps 83_{9} gemeint; vgl. Hommel, Altisr. Überl. S. 238ff., Aufs. u. Abh. S. 277ff., Winckler KAT^3 S. 151. עֵיפָה Jes 60_{6} (neben Midjan) = assyrisch Hajapa. Es handelt sich also um Stämme, die wir »Araber« nennen würden. — Über die anderen Namen Vermutungen bei Dillmann und Gesenius-Buhl.

Abrahamgeschichten bei P.

Die Abrahamgeschichte bei P

enthält folgende Stücke:

1) Notizen über Abrahams und Lots Wanderung nach Kanaan $12_{4b.\,5}$ und Trennung $13_{6.\,11b.\,12a.\,b\alpha}$, über Lots Rettung 19_{29} und über Ismaels Geburt $16_{1a.\,3.\,15.\,16}$. — Es fehlt am Anfang die Überschrift, nach 19_{29} fehlt wohl eine Angabe über Lots Söhne. — Die Notizen des P entsprechen im allgemeinen der Tradition des J, und zwar des J^a (Wanderung, Trennung, Lots Rettung) und J^b (Ismael). Die Stellung der Geschichten ist im allgemeinen dieselbe wie in J: charakteristisch ist, dass die Sage von Lots Trennung auch hier der Auszugsage unmittelbar folgt. Man sieht, dass auch die Reihenfolge der Sagen in der Tradition im allgemeinen festgestanden hat; doch scheint die Sodomsage, die bei J der Ismaelsage folgt, in P's Vorlage ihr vorangegangen zu sein.

2) Ein grösseres Stück über Gottes Bundesschliessung mit Abraham 17_{1-14} und Isaaqs Verheissung 15—22; daran schliessen sich Notizen über Ismaels Beschneidung 17_{23-27} und über Isaaqs Geburt und Beschneidung $21_{1b.\,2b.\,3.\,4.\,5}$. Der erste Abschnitt entspricht am meisten der Erzählung 15 bei J^b (und E), wo gleichfalls beide Motive, Bundesschliessung und Verheissung eines Sohnes, verbunden sind. Doch ist die Stellung

beider Motive bei P die umgekehrte als die von 15, aber derjenigen zu vergleichen, die diese Motive im Zusammenhang des J_a haben, wo dem Abraham zunächst verheissen wird, dass er ein grosses Volk werden 12 2 (J^a), und dass sein Same das Land besitzen solle (12 7 J^a), und erst nachträglich, dass er einen Sohn haben werde (18 10 J^a). P wird diese auffällige Reihenfolge also nicht erfunden, sondern seiner Vorlage entnommen haben. In der Vorlage des P werden die beiden Gottesreden 1) über die Bundesschliessung, 2) über Isaaq's Geburt zwei verschiedene Geschichten gewesen sein, die P in eine zusammengezogen hat. — Ferner setzt auch 17 17. 21 (Verheissung Isaaqs) eine Erzählung voraus, die der des J^a 18 12. 14 ähnlich gewesen sein muss. Auch die Umnamung Abrahams und Saras (aber wohl kaum die Einsetzung der Beschneidung) hat P in seiner Vorlage gelesen, die demnach mit J^a sicher nicht identisch ist. Dazu hat P anderen Stoff beigemischt, den er einer anderen Sage entnommen hat: 17 20 spielt an die Ismaelsage an; diese Sage kennen wir aus J^b 16 und E 21. — Der Satz von Isaaqs Geburt Geburt 21 1b steht dem von J^b (J^r?) 21 1a dem Wortlaut nach sehr nahe.

3) Das zweite grössere Stück des P, der Erwerb der Machpela-Höle und Saras Begräbnis, 23, hat in den anderen Quellenschriften keine Parallele. Das Stück ist (nicht viel anders als die Bundesschliessung 17, in der garnicht gehandelt, sondern nur gesprochen wird) eigentlich keine »Geschichte« zu nennen und also, so wie es ist, nicht für eine alte Sage zu halten. Nach altem Sagenstil kann ein solches Stück wohl nur ein Teil einer Sage oder, wenn es für sich steht, eine Notiz sein, vgl. die Notiz vom Erwerb des Feldes bei Sichem durch Jaqob 33 19f. P wird in seiner Vorlage die Tatsache des Erwerbs der Höle und die Namen als eine solche Notiz vorgefunden und daraus dann seine weitläuftige Erzählung gesponnen haben.

4) Abrahams Tod und Begräbnis 25 7—11a, eine Notiz, wie sie am Schluss jeder Geschichte Abrahams stehen muss, von P ausgesponnen.

5) Ismaels Stammbaum 25 12—17, ohne Parallele aus sonstigen Quellen (soweit sie erhalten sind); die Namen der zwölf Stämme sind sicherlich Tradition und von P vorgefunden.

Das Resultat ist, dass P's Vorlage mit keiner unserer Quellen identisch ist; am nächsten steht sie unserem »J_a«, doch hat P auch Elemente, die wir aus J^b und E kennen; ausserdem Traditionen, die uns sonst nicht bezeugt sind. — P hat hier noch energischer eingegriffen als in der Urgeschichte. Aus den meisten der Sagen hat er nur Notizen gebrauchen können; ausführlich giebt er nur die Gottesoffenbarung 17 und den Kauf der Höle 23: beides sind (23 wohl stärker als 17) Neubildungen des P, aber auf Grund der Angaben seiner Vorlage.

---

33. Abrahams Wanderung nach Kanaan, Trennung von Loṭ und Ismaels Geburt 12 4b. 5 13 6. 11b. 12a. bα 19 29 16 1a. 3. 15. 16 P.

12 4b Abram war 75 Jahre alt, als er aus Charran zog; 5 da nahm Abram Saraj, sein Weib, und Lot, seines Bruders Sohn, und alle Habe, die sie gewonnen hatten, und alle Seelen, die sie in Charran erworben hatten; so zogen sie aus, um ins Land Kanaan zu gehen. Und sie kamen ins Land Kanaan.

Abrahams Wanderung nach Kanaan, Trennung von Loṭ und Ismaels Geburt 12 4b. 5 13 6. 11b. 12a. bα 19 29 16 1a. 3. 15. 16.

a) **12, 4b. 5** Der Auszug Abrahams. Für P beweist die Chronologie 4b, die Ausdrücke רְכוּשׁ und רָכַשׁ 5, נֶפֶשׁ 5 »Person« (sehr oft bei P), אֶרֶץ כְּנַעַן 5, וַיִּקַּח 5 bei der Auswanderung wie 11 31 u. a. — Die Überschrift der Abrahamgeschichte fehlt. — Über die Motive des Auszugs scheint P nichts gesagt zu haben: »blos subjektive« Frömmigkeit schätzt dieser Kirchenmann gering. Dafür giebt er — was ihm viel wichtiger ist — die Datierung der objektiven Tatsache des Auszugs. Eine Theophanie scheint P hier nicht

13 [6]Aber das Land ertrug sie nicht, daß sie beisammen bleiben konnten; denn ihre Habe war groß; so konnten sie nicht beisammen bleiben. [11b]So trennten sie sich von einander: [12a]Abram blieb im Lande Kanaan, [bα]und Lot wohnte in den Städten des Gaues. 19 [29]Als aber Gott die Städte des Gaues vernichtete, da gedachte Gott an Abraham, und er geleitete Lot hinweg aus der Zerstörung, als Gott die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte.

16 [1a]Saraj, Abrams Weib, hatte ihm keine Kinder geboren; [3]da nahm Saraj, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nachdem Abram zehn Jahre im Lande Kanaan gewohnt hatte, und gab sie ihrem Manne zum Weibe. [15]Da gebar Hagar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte seinen Sohn, den ihm Hagar geboren hatte, Ismael. [16]Abram war 86 Jahre alt, als Hagar Ismael dem Abram gebar.

---

erzählt zu haben; er hat alles, was er über die Abrahamoffenbarung zu sagen hatte, in 17 zusammengetragen. Während Abraham nach J zunächst in eine ungewisse Ferne auszieht und erst in Kanaan selber erfährt, dass er am Ziele ist (vgl. oben S. 146), ist nach P Kanaan von Anfang an Abrahams, ja schon Teraḥs (11 31) Reiseziel: auch hier ist J bei weitem geistvoller als P.

b) **13, 6. 11** b. **12** a. bα **19, 29** *Trennung Loṭs.* Auf P führen für 13 6 רְכוּשׁ und die Analogie von 36 7; auch der Schlusssatz »sie konnten nicht beisammen bleiben,« gehört nicht zu J vgl. oben S. 153. 13 11b kommt nach 11a (J) zu spät und muss also zu P gehören. 12a stammt aus P: אֶרֶץ כְּנַעַן; P עָרֵי הַכִּכָּר (auch 19 29) ‖ J כִּכַּר הַיַּרְדֵּן 3 11a. Die P zugewiesenen Sätze bilden einen guten Zusammenhang. — Auch hier hat P nur die nackten Tatsachen der Sage entnommen; alles Konkrete, besonders der Streit der Hirten und Loṭs Eigennutz, aber auch Abrahams Friedfertigkeit, fehlt; und von der Stimmung der Sage, der Schadenfreude (vgl. oben S. 155), ist nichts mehr zu merken. — Unmittelbar schliesst sich **19, 29** an, eine Notiz über Loṭs Rettung. Der Vers gehört nicht zu J (dafür kommt er viel zu spät), sondern zu P: אלהים, שִׁחֵת, עָרֵי הַכִּכָּר, זָכַר wie 8 1. Die Sage vom Untergang der Städte wird von P nicht erzählt, sondern vorausgesetzt; die Erzählung konnte, da sie nicht von Abraham und dem Samen der Verheissung handelte, P nicht interessieren, musste ihm aber, weil sie von einer an der Gottheit versuchten Unzucht erzählte, schweren Anstoss bereiten. Die vorausgesetzte Erzählung wird im wesentlichen dieselbe sein, die wir aus 19 1—25 kennen; auch P gebraucht die Termini הָפַךְ und הֲפֵכָה vgl. oben zu 19 25. Unterschiede von J sind, dass die Städte nicht mit Namen genannt werden; dass von mehreren Städten gesprochen wird, *in denen Loṭ gewohnt* habe, und dass P meint, dass Gott den Loṭ (nicht um seiner Gerechtigkeit willen, sondern) um *Abrahams* willen verschont habe: das letztere mag Zurechtlegung der Sage durch P sein; das andere kann er vorgefunden haben. — Hierauf folgte bei P wohl eine Notiz über *Loṭs Söhne.*

c) **16, 1** a. **3. 15. 16** *Ismaels Geburt.* Vers 3 ist nach 2a (J) überflüssig, kommt nach 2b zu spät. Dass *Abraham* es ist, der seinem Sohn den Namen giebt 15, widerspricht der ausdrücklichen Angabe der Sage 11, wonach Hagar ihn benannt hat. Dieser Unterschied ist um so charakteristischer, als Hagar nach der Sage des J schon vor Ismaels Geburt Abrahams Haus verlassen hat, und als es bei P stets der Vater ist, der den Namen giebt, vgl. oben S. 36. Dass die Verse zu P gehören, beweisen zugleich die beiden chronologischen Daten 3. 16, wie die peinliche Genauigkeit, mit der der Vorgang beschrieben wird: P nimmt den ganzen Akt wie ein Standesbeamter auf. Auch 1a mag man wegen des pedantisch genauen Zusatzes »Saraj, *Weib Abrams,*« zu P rechnen. Im Sprachgebrauch beweist für P אֶרֶץ כְּנַעַן 3. — Die für P ausgeschiedenen Sätze bilden einen geschlossenen Zusammenhang. — Auch hier ist alle Stimmung aus der Sage ausgetrieben,

und alles Anstössige ihr genommen: hier ist keine Rede mehr von Saras Eifersucht und Hagars Trotz (J) oder Unglück (E); Hagar ist nicht entflohen (J) oder gar samt ihrem Sohn von Abraham verstossen (E), sondern alles geht in Frieden und Ordnung zu, und Ismael bleibt in Abrahams Hause 25 9. P hat die alte Sage also zu Abrahams Ehren umgebildet; beachtenswert ist, dass P an dem Verhältnis Abrahams zu Hagar keinen Anstoss genommen hat; aber vielleicht darf man sagen, dass P auch hier leise geändert und aus einem Konkubinat eine zweite Ehe gemacht habe? — Die Vorlage des P erzählte, dass Hagar Saras Sklavin gewesen und von ihr an Abraham abgetreten sei; enthielt also die Sage in einer Gestalt, die J^b verwandt ist; anders berichtet E, wonach Hagar Abrahams Sklavin ist vgl. oben zu 21 10. 12.

---

34. Bundesschliessung Gottes mit Abraham, Ismaels Beschneidung und Isaaqs Geburt und Beschneidung 17. 21 1b. 2b—5 P.

17 1 Als Abram 99 Jahre alt war, erschien Jahve dem Abram und sprach

---

Bundesschliessung Gottes mit Abraham 17 P. Quellenbestimmung. Das Stück gehört zu P: אלהים 3 (7. 8). 9. 15. 18. 19. 22. 23, אֵל שַׁדַּי 1 (über יהוה 1 vgl. zur Stelle), נָתַן בְּרִית 2, בִּמְאֹד מְאֹד 2. 6. 20, הֵקִים בְּרִית 7. 19. 21, »du und dein Same nach dir« 7. 8. 9. 10. 19 לְדֹרֹתָם 7. 9. 12, עוֹלָם in Zusammensetzungen 7. 8. 13. 19, מְגֻרִים 8, אֶרֶץ כְּנַעַן 8, אֲחֻזָּה 8, כָּל־זָכָר 10. 12. 23, מִקְנָה 12. 13. 23. 27, בֶּן־נֵכָר 12. 27, נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמֶּיהָ 14, פָּרָה וְרָבָה 20, נְשִׂיאִם 20, הוֹלִיד 20, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה 23. 26. Charakteristisch für P sind ferner die Datierungen 1. 17. 24. 25, die grosse Umständlichkeit, Lieblingsvorstellungen wie die vom Bunde und Bundeszeichen vgl. 9 8ff. Das Stück wird von P zitiert 21 1b. 2b. 4 28 4 35 12 Ex 2 24 6 3f. 8 vgl. Lev 12 3 26 42.

1—22 Zwei Gottesreden. 1—14 Die Bundesschliessung mit Abraham. P teilt die ganze Geschichte in vier Epochen ein; am Anfang einer jeden steht eine Gottesoffenbarung: an Adam, Noah, Abraham und schliesslich an Mose. Dieser Versuch, die ganze Geschichte der Menschheit zu umfassen und einzuteilen, verdient hohe Würdigung: er ist ein erster Anfang einer jüdischen »Weltgeschichte«. Sehr beachtenswert ist die Vierzahl der Weltperioden. Eine merkwürdige Parallele zu diesen vier Weltperioden sind die vier Weltreiche des Daniel (Dan 7), die durch vier gewaltige Tiere symbolisiert werden: diese Tiere sind ihrer Art nach offenbar ursprünglich mythische vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 327 ff. und Marti Danielkomm. S. 48 f. Dass diese Tradition älter als die Schrift »Daniel« ist, lehren Dan 2 und besonders 8 22, wo sich dieselbe Tradition, aber in zwei anderen Ausgestaltungen findet, ferner Zch 2 1ff., wo die vier Weltreiche durch vier Hörner dargestellt werden, und besonders der Umstand, dass die Vierzahl nur schwer unter den Weltreichen, die die Verfasser kannten, unterzubringen ist, also älter als diese selbst sein wird. Das Mythologische der Tiere Daniels legt die Vermutung nahe, dass die Tradition von den vier Weltepochen ethnischen Ursprungs ist. Diese Vermutung wird durch Hesiods Werke und Tage 109 ff. bewiesen, wo aus ethnischer Überlieferung eine Tradition von vier Weltaltern, dem goldenen, silbernen, ehernen und eisernen Weltalter, bezeugt ist. Der Vergleich der biblischen, speziell der in P enthaltenen, und der altgriechischen Weltalterspekulation liegt um so näher, als sich auch sonst zwischen P (Gen 1) und Hesiods Lehre vom goldenen Weltalter eine Parallele findet vgl. oben S. 100. 131. Mit der Tradition Hesiods sehr nahe verwandt ist die von Dan 2 31ff., wo die vier Weltreiche gleichfalls durch die vier Metalle, Gold, Silber, Erz, Eisen (und Thon) symbolisiert werden. Schliesslich findet sich die Lehre, dass die Weltgeschichte in vier Perioden zerfalle (von je 3000 Jahren), auch bei den Persern vgl. Stave, Parsismus S. 145 ff. Über weitere Traditionen der östlichen Völker Litteratur bei Behrmann, Danielkomm. S. 15. — Das gleichzeitige Vorkommen derselben Spekulation bei den Hebräern, Persern und Griechen zeigt, dass es sich hier um eine gemeinsame altorientalische, ursprünglich wohl babylonische (darüber weiter unten) Lehre handelt, die zu

zu ihm: ich bin El-Schaddaj; wandle vor mir, so wirst du unsträflich sein. [2]Ich aber will dir einen Bund gewähren zwischen mir und dir: ich will dich überaus viel

---

den drei Völkern an der Peripherie der vorderasiatischen Kulturwelt gekommen ist und bei jedem von ihnen eine charakteristische Gestalt erhalten hat. — Neben der Vierzahl der Weltperioden findet sich unter anderem auch die Zwölfzahl IV Esr 14 11 Ap. Bar. 53 (diese Zahl gilt Ap. Bar. 27 Aeth. Hen. 90 17 als die Zahl der Perioden, die dem Ende unmittelbar vorhergehen; dasselbe von der Vierzahl Aeth. Hen. 89 ff. vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes[3] III S. 199 f. und Ap. Joh. 6 1—8: vier Tiere und vier Reiter, 8 6—13: vier Würfe vom Himmel); die Zwölfzahl auch bei den Persern, die 12000 Jahre der Weltdauer annehmen. Schliesslich ist auch die Zahl Siebenzig (genau zwei und siebenzig) als Zahl der Perioden belegt (vgl. Aeth. Hen. 89 59 ff. 93 Jer 25 11 Dan 9). — Hieraus kann der ursprüngliche Sinn der ganzen Spekulation erschlossen werden. Derjenige natürliche Zeitraum, der ebenso in 12 wie in 4 Perioden zerfällt, ist das Jahr mit seinen 12 Monaten und 4 Jahreszeiten; auch die Zahl 72 ist eine Jahreszahl: das Jahr von 360 Tagen zerfällt in 72 Abschnitte von je 5 Tagen vgl. Winckler, Altorient. Forschungen, 2. Reihe, S. 98 ff. Die ganze Weltdauer wird also in dieser Spekulation als ein grosses Jahr, ein Weltjahr, vorgestellt. Diese Spekulation ist astronomischer Natur; sie geht von der Beobachtung aus, dass der Punkt des Sonnenaufgangs bei Frühlingsanfang sich Jahr für Jahr ein wenig verschiebt, so dass die Sonne im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende rund um die Erde zu gehen scheint: eine Bewegung, die also das ungeheuer vergrösserte Abbild der Sonnenbewegung in jedem Jahre ist. Aus der Beobachtung dieser »Präzession der Sonne« erklärt sich zugleich die Gleichung von Urzeit und Endzeit, die in der Eschatologie eine solche Rolle spielt vgl. oben S. 30. 100. 107 f.: einst kehrt die Sonne an den Punkt zurück, an dem sie im Anfang gestanden hat; vom Stande der Gestirne d. h. der Götter sind aber alle Geschicke abhängig; dann muss sich also alles Urzeitige wiederholen. — Wir dürfen solche vorauszusetzenden Theorieen, da sie astronomischer Art sind, den Babyloniern zuschreiben, und schliessen hier also aus inneren Gründen auf denselben Urquell der ganzen Theorie, den wir aus kulturgeschichtlichen Instanzen angenommen haben. Den griechischen Astronomen ist die »Präzession der Sonne« wohlbekannt; da die griechische Astronomie überhaupt eine Tochter der orientalischen ist, so ist es nicht schwierig, auch dem alten Orient, speziell den Babyloniern, ein Wissen darum zuzuschreiben. Nun ist allerdings bis jetzt eine deutliche Angabe betreffs eines Weltjahres aus den babylonisch-assyrischen Keilinschriften noch nicht zu entnehmen. Dass aber in der That bereits bei den Babyloniern selbst diese Theorie von einem grossen Weltjahr, das in 12 Weltmonate und 4 Weltjahreszeiten zerfällt, vorhanden war, geht, worauf mich H. Zimmern aufmerksam gemacht hat, fast mit zwingender Sicherheit aus dem Schema der Weltgeschichte bei Berossus hervor, dessen Angaben sich ja auch im Übrigen stets als echt-babylonisch erweisen. Marcus v. Niebuhr, Geschichte Assur's und Babel's, 1857, S. 237 ff. hat behauptet, dass die 10 vorsintflutlichen Urkönige des Berossus mit ihrer Regierungsdauer von 10 mal 12 Saren auf ein Weltjahr von 12 mal 12 Saren, d. h. von 12 Weltmonaten von je 12 Saren führen. In späterer Zeit mögen solche Gedanken zu den Juden aufs neue durch Vermittelung der Perser gekommen sein. — Es ist hier nicht der Ort, den gesamten Einfluss dieser Theorie auf die israelitische Eschatologie aller Zeiten abzuschätzen; sondern hier kommt diese Spekulation nur in soweit in Betracht, als sie in P's Darstellung hervortritt. In P finden wir aus dem ganzen Komplex nur folgende Punkte: 1) Dass es in der Weltgeschichte vier Perioden giebt. Wo diese Einschnitte zu machen seien, legt sich die jüdische Tradition in ihrer Weise zurecht. 2) Charakteristisch ist, dass jede dieser Epochen durch eine Offenbarung eingeleitet wird. Auch dieser Zug hat wohl seine Vorgeschichte; die ethnische Theorie wird behauptet haben, dass jede dieser Weltepochen durch einen neuen Gottt inauguriert und beherrscht

machen. — [3] Da warf sich Abram auf sein Angesicht; Gott aber sprach zu ihm:

---

wird; und zwar werden diese Götter diejenigen Sterne sein, die an den »vier Ecken« des Himmels stehen, die also nach astrologischer Theorie die Jahreszeiten, auch des grossen Jahres, beherrschen. In dem Weltjahre des Berossus werden die Anfänge der vier Weltjahreszeiten (unter dem ersten, vierten, siebenten und zehnten Urkönig) durch Gottesoffenbarungen des Oannes und seiner Nachfolger eingeleitet, worin wir demnach das Prototyp zu der vierfachen Gottesoffenbarung bei P erblicken dürfen. (Daraus werden sich letztlich die vier Tiere Dan 7 erklären, von denen das vierte das Tier des Weltwinters, das Chaostier ist. Ganz parallel ist es, wenn nach Aeth. Hen. 89 »siebenzig Hirten«, d. h. Engel, ursprünglich Götter, in den siebenzig Perioden die Herrschaft führen. Babylonische Tradition wird gewesen sein, dass jedem dieser vier Sterngötter ein Metall entspricht, parallel der auf die Babylonier zurückgehenden Verknüpfung der Planetengötter mit Metallen und deren Farben; daher die Theorie vom goldenen, silbernen u. s. w. Zeitalter.) Die jüdische Tradition des P hat das Astrologische und Polytheistische des Ganzen vollständig abgestreift, aber festgehalten, dass es vier grosse Offenbarungen, je am Anfange eines Weltalters giebt: diese Offenbarungen sind aber Offenbarungen desselben, einen Gottes. 3) Im einzelnen hat das Judentum diese vier Offenbarungen sich gedeutet, indem es dafür Elemente der eigenen jüdischen Tradition einsetzte; jüdisch ist jedenfalls Mose und Abraham. Anders steht es wohl mit den beiden ersten Epochen: der Schöpfung und der Sintflut. Beide Erzählungen stehen gegenwärtig in einer Verbindung, die älter als P zu sein scheint vgl. oben S. 131f.; es wäre möglich, dass diese Erzählungen, bereits verbunden und als Teile der ganzen Spekulation von den vier Weltaltern, zu Israel gekommen wären. 4) Als Rest der überkommenen Theorie ist ferner zu betrachten, dass P bei den grossen Epochen Abrahams und Moses neue Gottesnamen nennt. Die Namen selber: אלהים bei der Schöpfung, אֵל שַׁדַּי bei Abraham, Isaaq und Jaqob 28_{3} 35_{11} 48_{3} Ex 6_{3}, יהוה bei Mose sind in Israel hinzugekommen. — Zu den Gottesnamen. Der Theorie des P, dass die Urzeit den Jahvenamen noch nicht gekannt habe, liegt die historische Nachricht zu Grunde, dass Jahve und Mose zusammengehören, und zugleich die Scheu, den Gott der Patriarchen »Jahve« zu nennen; wir dürfen in dieser Scheu den letzten Rest des Eindrucks sehen, dass diese Ursagen ausserisraelitischen, vorjahvistischen Ursprungs sind. Während P hierin bereits in E (und J^e) einen Vorgänger hat, findet sich die Verbindung von Abraham und אֵל שַׁדַּי nur bei P; es fragt sich, ob beide Namen schon in alter Überlieferung zusammengehören; im folgenden tritt ein irgendwie fassbarer Zusammenhang zwischen diesem Gottesnamen und der speziellen Abrahamoffenbarung nicht hervor. Eine Etymologie des Namens giebt P nicht und wird auch kaum darüber nachgedacht haben. Etymologisch ist אֵל שַׁדַּי nicht durchsichtig: Jes 13_{6} Jo 1_{15} bringen das Wort mit שֹׁד »Gewalttat, Verderben« $\sqrt{}$ שדד »verderben« zusammen, wonach es etwa »der Vergewaltiger, der Verderbliche« hiesse; religionsgeschichtlich angesehen wohl möglich. Moderne Forscher vermuten, dass die Aussprache שַׁדַּי künstlich sei (= שֶׁ + דַּי = ὁ ἱκανός Aquila Symm. Theod.), und denken an שֵׁדִי »mein Herr« oder an $\sqrt{}$ שדה »feucht sein« oder $\sqrt{}$ שדא »werfen« u. a.; ass. šêdu Stiergott. Sicherlich ist der Name uralt, wie solche Gottesnamen immer; er gehört zusammen mit 'el 'olam, 'el beth-'el; 'el 'eljon u. a., die sämtlich in vorjahvistische Zeit gehören. Das hohe Alter des Namens beweist zum Überfluss Gen 49_{25}. Der Eindruck, den P hier wiedergiebt, dass der Name in die »Patriarchenzeit« gehöre, ist also — wie in solchen Fällen gewöhnlich — ganz richtig. Ursprünglich wird der Name an irgend einem Lokal oder Symbol gehaftet haben und dann von Israel mit seinem Jahve identifiziert worden sein. Vielleicht hat erst P den Namen, dessen hohes Altertum er noch fühlte, an diese Stelle, wo er einen uralten Gottesnamen brauchte, gesetzt. — 1 a Nach P ist dies die erste und einzige Offenbarung Gottes an Abraham. Sie ist (vgl. oben) für P von weltgeschichtlicher Bedeutung. Daher auch die mehrfachen Anspielungen an diese

4 mein Bund mit dir geht dahin, daß du Stammvater werden sollst einer Menge
von Völkern! 5 Darum soll dein Name nicht mehr Abram heißen, sondern dein
Name soll Abraham sein; denn ich mache dich zum Stammvater einer Menge von
Völkern! 6 Ich will dich überaus fruchtbar werden lassen; ich mache dich zu Völkern;

Geschichte, die P im weiteren Verlaufe seines Buches bringt (vgl. oben). Dieses Bundes wegen hat Gott Israel aus Ägypten geführt und ihm Kanaan gegeben Ex 2 24f. 6 2ff.; an diesen Bund — so tröstet sich das Judentum des Exils — gedenkt Gott auch jetzt in unserer Not Lev 26 42ff. »Vom Bewusstsein der Wichtigkeit dieses Vorgangs ist auch seine Darstellung getragen«, Dillmann. — Es fällt auf, dass die Theophanie zwar datiert ist (charakteristisch für P), aber garnicht geschildert wird, ja nicht einmal lokalisiert ist: letzteres auch 15, also schon in P's Vorlage. — Das Folgende ist noch weniger als in 15 eine »Geschichte«; dem Schriftsteller kommt es nicht darauf an, zu erzählen, sondern Tatsachen festzustellen und Gedanken auszuführen. = Auch die sonstigen Theophanieen P's haben diese blasse Gestalt 35 9 Ex 6 3. — יהוה fällt auf und ist wohl durch einen Red. in den Text gekommen. — **1b** Das erste Wort der göttlichen Offenbarung nennt Gottes Namen; ebenso 15 7 »ich bin Jahve«, vgl. 35 11 46 3 28 13 Ex 3 6. 14 6 2. 29. Dieser Anfang gehört zum Stil der Offenbarungsrede. Die Sagen erzählen, dass der erscheinende Gott zunächst das wichtigste Wort gesprochen: dass er seinen Namen genannt habe, damit man wisse, wer er sei, und mit welchem Namen man ihn fortan anzurufen habe. Religionsgeschichtlich wichtig ist, zu sehen, dass auch manche Reden des Joh.-ev. diesen Anfang haben; der erschienene *Λόγος*, der sich selbst offenbaren will, nennt zuerst seine Namen: »ich bin das Brot des Lebens« Joh 6 35ff., »ich bin das Licht der Welt« 8 12ff., »ich bin die Thüre« 10 7ff., »ich bin der gute Hirte« 10 11ff., »ich bin der wahre Weinstock« 15 1ff. Jedenfalls ist diese Redeweise uralt; denn sie stammt aus einer Zeit, die an »viele Herren und viele Götter« glaubte. Etwas anders ist das »Ich bin Jahve,« im Stil der Gesetzes- und Prophetenreden. — Dieser Namennennung Gottes folgt jetzt zunächst eine Forderung Gottes an den Menschen: wandle vor mir d. h. sei fromm Jes 38 3. Diese Forderung Gottes, durch ihre Stellung vor allem übrigen stark betont, ist — so darf man wohl im Sinn des P sagen — die Grundvoraussetzung für die Bundesschliessung וֶהְיֵה תָמִים »so wirst du vollkommen sein« § 110f. — **2** Über den Sinn von בְּרִית vgl. oben S. 126. P betont auch hier, dass Gott den Bund aus freier Gnade bewilligt (נָתַן); daber בְּרִיתִי 2 vgl. zu 6 18; und die Hervorhebung des Possessivs durch אֲנִי 4 (§ 135f.). — Die göttliche Feststetzung enthält zunächst Verheissungen **4—8**: Abram soll ein »Abraham«, d. h. Vater einer Menge von Völkern werden 4—6; Gott aber will sein und seiner Nachkommen Gott sein und ihm Kanaan verleihen 7. 8. — **4—6** Der Zug, dass der Urvater kraft göttlichen Wortes zum Volke geworden ist, ist in den Vätersagen häufig vgl. zu 12 2. Dass Gott dies Wort spricht, indem er den Namen des Ahnherrn ändert, ist geistreich; ähnlich ist der Namenwechsel Jaqobs in »Israel« 32 29; der Zug wird also aus P's Vorlage stammen Über Umnennungen vgl. Giesebrecht, Gottesname S. 10. Die Etymologie אברהם = אַב הֲמוֹן (nämlich גּוֹיִם) ist nach modernen philologischen Begriffen ganz unmöglich; aber zu meinen, P habe damit gar keine Etymologie, sondern nur ein Wortspiel beabsichtigt, oder einer solchen Etymologie mit modernen Mitteln aufhelfen wollen, ist im Prinzip verfehlt. Die ungewöhnliche Form אַב und das Wort המון sind wegen des Anklanges an אברהם gewählt. — Von einer Mehrzahl von Völkern, die von den Erzvätern stammen, redet P auch sonst 5. 16 28 3 35 11 48 4, weil er in seiner Genauigkeit auch an Ismael und Esau denkt, und weil er in seinem Nationalstolz Israel allein als eine ganze »Gemeinde von Völkern« rechnet; anders J und E, die immer nur an ein Volk (Israel) in solchen Verheissungen denken. — מְלָכִים 6, mit Pathos betont; Gegenstück sind die נְשִׂיאִם Ismaels 20. Dieselbe Verheissung 35 11; dass P auf diesen Zug solchen Wert legt, erklärt sich wohl aus den Stimmungen

Könige sollen aus dir hervorgehen! — 7Ich errichte meinen Bund zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir für alle ihre Geschlechter, als einen ewigen Bund, daß ich dir zum Gott sein will und deinem Samen nach dir. 8Und ich gebe dir und deinem Samen nach dir das Land, da du als Fremdling weilst, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Besitz; und ich will ihnen zum Gott sein.

9Und Gott sprach zu Abraham: du aber sollst meinen Bund halten, du

---

der späteren königslosen Zeit, der es ein gewaltiger Gedanke war, dass aus Abrahams Samen einst Könige entsprossen seien. — **7. 8** Dass Gott Abrahams und seines Samens (Schutz-)Gott wird, und dass er ihnen das Land giebt, nimmt P zusammen: das Land ist die (charakteristische) Gabe des Gottes an die Seinigen: antik-israelitischer, eigentlich kanaanäischer Glaube. Beide Verheissungen auch sonst in der Vätersage, besonders häufig die zweite vgl. oben S. 146. Die Verheissung des Landes erscheint hier besonders nüanziert durch den Gedanken, dass Abraham dies Land, wo er jetzt als armer, schutzloser גֵּר weilt, einst als »ewigen Besitz« erhält: ähnliches in der alten Sage 28 13, dasselbe bei P 28 4a Ex 6 4.

9—14 Den Verheissungen fügt Gott eine Satzung hinzu, die Abraham halten soll; der neue Absatz ist durch den neuen Anfang וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם und durch das וְאַתָּה (im Gegensatz zu dem אֲנִי 4) bezeichnet. — Die Satzung, die Gott dem Abraham auferlegt, wird von P in 10 zur ברית selber gerechnet; wie aber der unmittelbar danebenstehende Satz 11 erklärt, soll sie zugleich ein »Zeichen« des Bundes sein. Ähnlich Ex 31 13. 16. Weitere Fragen über das Verhältnis dieser Satzung zur בְּרִית haben wenig Sinn; moderne Forscher tragen in solchen Fällen manchmal eine Genauigkeit des Denkens in die alten Texte ein, die dem Antiken ganz unerschwinglich gewesen wäre. — Die Beschneidung ist uralte religiöse Volkssitte Israels. Auch bei anderen Völkern bezeugt, Ägyptern, Edomitern, Ammonitern, Moabitern, Arabern (vgl. Jer 9 25), Phöniziern und weiterhin bei vielen Völkern in Afrika, Südamerika und Polynesien vgl. Stade ZAW 1886 S. 136ff. Solche Sitte ist nicht anders zu beurteilen »als die mannigfaltigen körperlichen Entstellungen, welche sich bei ungezählten barbarischen und wilden Völkerschaften finden«, Stade, Gesch. Israels I S. 423. Dergl. Zeichen sind zugleich Stammes- und Kultuszeichen. Die Entstehung einer solchen Sitte fällt in uralte Vergangenheit; sie stammt aus einer Zeit, da die Männer nackt gingen. Auch die Tradition Israels hält fest, dass diese Sittte aus der Urzeit stammt, nach Ex 4 24f. von der Midianiterin Sippora, nach Jos 5 2ff. von Josua, hier nach P von Abraham. Auch Gen 34 bezeugt, dass die Sitte dem ältesten Israel bekannt war. In historischer Zeit ist die Beschneidung ein Überlebsel, dessen ursprünglicher Sinn nicht bekannt war; auch hat das alte Israel über den Sinn dieser Zeremonie, so weit wir wissen, nicht nachgedacht. Ursprünglich scheint die Beschneidung beim Eintritt der Pubertät vorgenommen zu sein und die Aufnahme des jungen Mannes in Volks- und Kultusgemeinschaft bedeutet zu haben vgl. Stade ZAW 1886 S. 135ff. Die Propheten haben sie wie alle derartigen Überlebsel nach Gebühr geringgeschätzt Jer 9 25 und eine Beschneidung des Herzens gefordert Jer 4 4 Dtn 10 16 30 6. Im Judentum aber, als die uralten heidnischen Elemente in der Religion wieder lebendig wurden, und als in der Not der Diaspora ein besonderer Accent auf diejenigen Gebote fiel, die den Einzelnen verpflichteten, hat die Beschneidung grösste Bedeutung gewonnen; für P ist sie eins der wichtigsten Gebote des Gesetzes: wer unbeschnitten ist, soll ausgerottet werden! Erst im NT.lichen Zeitalter ist die Beschneidung gefallen; ein eigenes Schauspiel, dass der gewaltigste Apostel seine gigantische Kraft ansetzen musste, um eine so wert- und sinnlose Zeremonie zu stürzen! — Für die Erzählungsweise des P ist charakteristisch, dass dieser religiöse Brauch hier nicht, wie es sonst in den alten Sagen zu geschehen pflegt, eben durch die Erzählung begründet wird (vgl. die Gegenstücke Ex 4 25f. Gen 32 33), sondern dass er hier ohne irgend welche menschliche

samt deinem Samen nach dir, Geschlecht für Geschlecht. [10]Dies ist der Bund, den
ihr halten sollt, zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir: alles Männliche
soll unter euch beschnitten werden! [11]Am Fleisch eurer Vorhaut sollt ihr beschnitten
werden. Das soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und euch! [12]Im Alter von
8 Tagen soll unter euch alles Männliche beschnitten werden, Geschlecht für Geschlecht.
Der im Hause Geborene und der um Geld von irgend welchen Fremden Gekaufte,
der nicht von deinem Samen ist: [13]beschnitten soll werden der im Hause Geborene
und der von dir um Geld Gekaufte. Das soll mein Bund an eurem Fleische sein:
ein ewiger Bund! [14]Wer aber männlich ist und unbeschnitten bleibt, wessen Vor-
haut-Fleisch nicht beschnitten ist: diese Seele soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet
werden. Meinen Bund hat er gebrochen!
[15]Gott sprach zu Abraham: dein Weib Saraj sollst du nicht mehr Saraj

---

Veranlassung einfach statutarisch festgestellt wird vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 345f. — In der Tradition des J und E lesen wir nichts davon, dass die Beschneidung das »Bundeszeichen« sei; diesen Zug wird also P der Abrahamtradition von sich aus hinzugefügt haben; dies ist um so wahrscheinlicher, als sich diese Idee auch in der Dtnistischen Tradition nicht findet vgl. Kraetzschmar S. 204. — Von **10** an fällt der Verfasser in den Stil des »Gesetzes«: daher die Anrede im Plural, womit der Singular (מִזַּרְעֲךָ 12, und in 13) wechselt: dieser Singular aber ist kaum Abraham, sondern nach gebräuchlichem Gesetzesstil der israelitische Hausvater, mit dem es die Tora zu tun hat. Hier hat P also die Einkleidung der Gottesrede an Abraham ganz fallen lassen. Stilistisch interessant ist auch das erste Wort הִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר; dies Wort, das eigentliche Gesetz, hebt sich in seiner Kürze scharf von der Redseligkeit der folgenden Ausführungsbestimmungen ab; diese Kürze ist für den ältesten Torastil charakteristisch; auch die Cstr., der Inf. abs., der die Unerschütterlichkeit göttlichen Willens ausdrückt (§ 113aa; zur Cstr. § 113gg), gehört zum Stil der alten Tora vgl. Ex 20 8 Dtn 1 16 5 12. So ist aus diesem Abschnitt noch ein Bild der Geschichte des Torastils zu erkennen: älteste Tora sprach in kürzesten Sätzen, jüngere Zeiten fügten weitere, z. T. langatmige Näherbestimmungen, Motivierungen und dergl. hinzu. Später hat man dann in dem so entstandenen Mischstil geredet. Dieselbe Stilgeschichte erkennt man an den Dekalogen u. a. — וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ 10 ist wohl Glosse (Kautzsch-Socin). — **11** וּנְמַלְתֶּם zur Form § 67dd, zur Cstr. mit אֵת § 121d, zum Pf. cons. mit ו § 112aa. — **12**a wird wiederholt Lev 12 3. — **12**b gehört mit **13** zusammen. — Der Sklave ist keine Persönlichkeit, auch in der Religion; es gilt als selbstverständlich, dass er der Religion des Herren folgt. — **14** Die Redensart וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ (häufig bei P Lev 17 9 23 29 Num 9 13 u. a.) ist »einer der feierlichen Archaismen von P«, Holzinger; עַמִּים sind im ältesten Sinne die Verwandten vgl. Krenkel ZAW 1888 S. 280ff. Man streitet, ob hiemit nur Exkommunikation oder Todesstrafe gemeint sei. Unzweifelhaft ist aber, dass Männer wie P den Tod eines solchen Sünders gewollt (zu diesem Sinne der Phrase vgl. z. B. Ex 31 14) und, wenn die heidnische Obrigkeit es ihnen erlaubte, sicherlich auch vollzogen haben; bei Lev 17 9f. 20 3. 6 liest man aber zwischen den Zeilen, dass solche Tötung des religiösen Verbrechers von der Obrigkeit nicht erlaubt wurde, und dass man sich daher darauf beschränken musste, die Ausrottung eines solchen Sünders durch Gott zu glauben. So hat sich der Begriff der »Todsünde« gewandelt: ursprünglich eine Sünde, die durch Volk oder Obrigkeit mit dem Tode bestraft werden soll, dann aber eine Sünde, die Gott nach dem Glauben der Frommen sicherlich mit dem Tode ahnden wird. — אֶת־בְּרִיתִי הֵפַר: die Hinzufügung solcher ganz kurzen Sätze, in denen sich der Abscheu vor der Sünde zum Schluss kräftig ausspricht, gehört zum gesetzlichen Stile vgl. Lev 18 23 19 8 20 9. 11. 12. 13. 16. 17. 19. 27 u. a. — הֵפַר in Pausa für הֵפֵר. —

heißen, sondern Sara soll ihr Name sein! 16 Ich will sie segnen und will dir auch
durch sie einen Sohn geben; ich will sie so segnen, daß sie zu Völkern werden soll!
Könige von Nationen soll von ihr kommen! 17 Da warf sich Abraham auf sein
Angesicht und lachte und dachte bei sich: sollte einem Manne von 100 Jahren noch
ein Sohn geboren werden? und sollte Sara, die 90 Jahre alt ist, noch gebären?
18 So sprach Abraham zu Gott: möchte nur Ismael vor dir am Leben bleiben!
19 Aber Gott sprach: nein! dein Weib Sara soll dir einen Sohn gebären, dessen
Namen sollst du Jischaq (Isaaq) heißen. Mit dem will ich meinen Bund aufrecht
erhalten, als ewigen Bund, für seinen Samen nach ihm. 20 Aber auch Ismaels
wegen habe ich dich erhört: ich segne ihn hiemit und mache ihn fruchtbar und über-
aus viel. Zwölf Fürsten wird er erzeugen; ich will ihn zu einem großen Volke
machen. 21 Aber meinen Bund will ich mit Isaaq aufrecht erhalten, den dir Sara

---

15—21 Verheissung Isaaqs. Diese zweite Gottesrede enthält wie die erste zunächst einen Segen in Form der Namensumnennung: Saraj soll Sara »Fürstin« heissen, weil selbst Könige 16 aus ihr kommen sollen. — **17** Das »Lachen« צחק bei dieser Verheissung hat P seiner Vorlage entnommen; es stammt aus alter Sagenüberlieferung und sollte ursprünglich (was in P nicht mehr deutlich hervortritt) den Namen יצחק motivieren. Dieser Zug war in der Tradition so fest, dass ihn selbst P nicht entfernen konnte. Der Vergleich mit der Parallelstelle 18 12 lehrt die Art der unsrigen erkennen: während dort nur die Nebenperson Sara lacht, wird hier dies Lachen Abraham selbst zugeschrieben; während dort Sara nur deshalb lachen kann, weil sie die »Männer« nicht kennt, lacht Abraham hier vor dem offenbaren Gott! Man mag, um P zu entlasten, annehmen, dass er diesen überaus derben Zug seiner Vorlage entnommen habe. Jedenfalls fügt P aus seinem Eigenen hinzu, dass Abraham dabei vor Gott (wie es sich gebührt) auf sein Angesicht fiel; so kommt heraus, dass er vor Gott niederfällt und dabei über seine Verheissungen lacht! Diese Zusammenstellung giebt einen tiefen Einblick in das Herz dieses Kirchenmannes und gelehrten Theologen, der sich sicherlich über jene alten Erzähler hoch erhaben dünkte, und der doch an Religion so tief unter ihnen steht! — וְאִם הֲ § 150h. — Die Zeugungsjahre der Vorjahre Abrahams sind bei Hebr. im allgemeinen bei weitem kleiner als 100 Jahre; dagegen bei Sam und LXX (bis auf Teraḥ) um vieles grösser; dieser Stelle wegen könnten die grossen Zeugungsjahre des Sam und der LXX vom Red. in Hebr. verkürzt worden sein. — **18** »Möchte er vor dir leben«, d. h. möchtest du ihn in deinen Schutz nehmen, dass er leben bleibt vgl. Hos 6 2. — Abraham setzt alle Hoffnung auf Ismael; an einen Sohn Saras kann er nicht glauben. — **19a** Die Worte sind 16 11 ähnlich und werden aus P's Vorlage herrühren. — **19b** הֵקִים בְּרִית bedeutet hier und sonst den (alten) Bund aufrechterhalten, an anderen Stellen wie 6 18 9 9. 11. 17 den (neuen) Bund aufstellen; auch im profanen Sprachgebrauch bedeutet הֵקִים (neu) aufstellen und bestehen lassen; man darf aber solche für hebräisches Denken ganz feinen Unterschiede, die die hebräische Sprache nicht auseinander halten kann, nicht übertreiben. — לְזַרְעוֹ zur Cstr. vgl. Ez 16 60. — **20** לְיִשְׁמָעֵאל vgl. 19 21 42 9 — שְׁמַעְתִּיךָ, das Wort שמע ist ein notwendiger Bestandteil der Ismaelsage, da es Ismaels Namen erklärt; ebenso 16 11 21 17; hier tritt diese ursprüngliche etymologische Beziehung kaum mehr hervor. Auch die Verheissung, Ismael solle ein Volk werden, entstammt der Ismaelsage, vgl. 21 18. Dass aus Ismael »12 Fürsten« kommen sollen, entnimmt P dem Stammbaum Ismaels, der ihm vorliegt, und den er im folgenden wiedergiebt. Bezeichnend für P's Schriftstellerei ist, dass er Elemente verschiedener Sagen, die in der alten Zeit stets gesondert existiert haben, verschmilzt. Auch die Behauptung **21a**, der Abrahamsegen gelte nicht Ismael, sondern nur Isaaq, zeigt solche Verschmelzung ursprünglich verschiedenartigen Materials: eigentlich haben die Sage vom Abrahamsegen und die Ismael-

gebären soll über's Jahr um diese Zeit. — [22]Als er nun seine Worte mit ihm beendigt hatte, fuhr Gott von Abraham auf.

[23]Dann nahm Abraham seinen Sohn Ismael und alle in seinem Hause Geborenen und die von ihm um Geld Gekauften, alles Männliche, alle Männer in Abrahams Hause, und beschnitt das Fleisch ihrer Vorhaut, noch am selben Tage, wie Gott es ihm geboten hatte. [24]Abraham war 99 Jahre alt, als er sich das Fleisch seiner Vorhaut beschnitt; [25]sein Sohn Ismael war 13 Jahre alt, als ihm das Fleisch seiner Vorhaut beschnitten wurde. [26]An ebendemselben Tage wurde Abraham und sein Sohn Ismael beschnitten. [27]Und alle Männer seines Hauses, die im Hause Geborenen und die um Geld von Fremden Gekauften, wurden samt ihm beschnitten.

21 [1b]Und er Jahve tat an Sara, wie er gesprochen hatte, [2b]um die Zeit, die Gott angesagt hatte. [3]Und Abraham nannte seinen Sohn, der ihm geboren war, den ihm Sara geboren hatte, Isaaq. [4]Abraham aber beschnitt seinen Sohn Isaaq, als er acht Tage alt war, wie ihm Gott befohlen hatte. [5]Abraham war 100 Jahre alt, als ihm sein Sohn Isaaq geboren wurde.

---

sage überhaupt garkeine Beziehung. Dasselbe 28_{4}, wo der Abrahamsegen von Isaaq auf Jaqob übergeht. — **21b** Die Hervorhebung dieses bestimmten Termins hat in dieser Situation kaum einen Sinn, und erklärt sich nur als Rest der Vorlage, die Ähnliches wie 18_{14} erzählt haben wird: kraft des soeben ausgesprochenen Gotteswortes empfängt Sara in nächster Nacht und gebiert übers Jahr einen Sohn; man beachte, dass auch der Ausdruck לַמּוֹעֵד an beiden Stellen sich wiederholt. — **22** וַיַּעַל wie 35_{13}: P stellt sich vor, dass Gott vom Himmel gekommen ist, um mit Abraham zu reden, und jetzt dahin zurückkehrt; dergl. findet sich in den alten Sagen nicht.

23—27 Erster Anhang: die Beschneidung des Hauses Abrahams, der Vollzug des Gebotes. Das Stück ist von dem Verf. mit pünktlicher Weitläufigkeit, genau nach den Gottesworten 10—14 ausgeführt, damit man wisse, dass alles getreulich vollzogen worden ist; und dass damals also — für den Verf. ein welthistorisches Ereignis; darum auch die doppelte Datierung — wahr und wahrhaftig die Beschneidung eingeführt worden ist! Dabei hat P den Fehler gemacht, dass auch Ismael die Beschneidung bekommt: er ist sogar hier als erstes Exempel des Haussohnes die Hauptperson, während er anderseits von dem Bunde, dessen Zeichen die Beschneidung ist, ausdrücklich ausgenommen sein soll (Holzinger). — **25** Das Datum der Beschneidung Ismaels (in seinem 13. Jahre) ist vielleicht kein Zufall: dieser Beschneidungstermin wird bei den ismaelitischen Völkern üblich gewesen sein; dasselbe bei den alten Arabern (Origen. zur Genesis I p. 16 vgl. Euseb. praep. ev. VI 293b, weitere Belege bei Dillmann S. 264) und Ägyptern (Ambrosius de Abrah. II S. 348). Nach diesem Datum und nach der festen Zahl 21_{5} (Abraham war bei Isaaqs Geburt 100 Jahre alt) sind dann die übrigen Zahlen 16_{16} $17_{1.2.24}$ angesetzt worden. — **26** נִמּוֹל § 72ee.

21, 1b. 2b. 3. 4. 5 Zweiter Anhang: Isaaqs Geburt, die Erfüllung der Verheissung. Quellenbestimmung: sicher gehören zu P 3—5: die Namensnennung durch den Vater und die Genauigkeit 3; in 4 die Rückbeziehung auf 17_{12} und אלהים; in 5 die Datierung und מְאַת שָׁנָה. Ebenso gehört zu P 2b: לַמּוֹעֵד 17_{21} und אלהים, und auch wohl 1b (|| 1a), wo יהוה für ursprüngliches אלהים eingetreten sein müsste.

35. Saras Begräbnis in der Höle Machpela 23 P.

Saras Begräbnis in der Höle Machpela 23 P. Quellenbestimmung. Für P beweist die juristische Genauigkeit (vgl. besonders 17f.) und die vielen Wiederholungen der Erzählung, die Datierung 1, die Namen »Söhne Heths« und »Machpela« קִרְיַת אַרְבַּע 2 und אֶרֶץ כְּנָעַן 2. 19; ferner die Ausdrücke תּוֹשָׁב 4, אֲחֻזָּה 4. 9. 20, נְשִׂיא 6, שְׁמַע אֶל 16, קוּם rechtskräftig zu eigen werden 17. 20, מִקְנָה 18; und die Rückverweisungen auf diese Erzählung 259 4930 5013 vgl. Dillmann und Holzinger.

Die Örtlichkeit. P stimmt mit Ja darin überein, dass er nur Hebron als Wohnsitz Abrahams nennt; er weicht aber darin von ihm ab, dass er von dem Mamre-Baum daselbst (wohl, weil er ihn für heidnisch hält) schweigt, aber von der Höle Machpela redet, von der die anderen Quellen, soweit sie erhalten sind, nicht erzählen. Die Ortsnamen, die P enthält, sind: קִרְיַת אַרְבַּע, קִרְיַת הָאַרְבַּע 3527, nach Jos 1415 Jud 110 älterer Name Hebrons; nach Jos 1513 gilt 'Arba' als Vater 'Enaq's; die Söhne 'Enaq sind nach Jos 1514 Jud 120 Urbewohner von Hebron. Mit Hebron wird anderseits identifiziert מַמְרֵא 19 3527, das also zu Hebron gehört hat; daselbst standen die heiligen Bäume nach J 1318. »Östlich von Mamre« 19 liegt die »Höle der Machpela«; diese Höle ist nach 9 gelegen am Ende des Feldes 'Ephron's, des Sohnes Sohar's 8; »Feld 'Ephron's« wird demnach Name des Grundstücks, Machpela Name der Feldmark gewesen sein. Über dieser (noch ununtersuchten) Höle steht jetzt eine berühmte Moschee; die Stätte der Abrahameiche kann der Platz Harâm râmet el-halîl, der 3 km im Norden von Hebron und der Höle gelegen ist, nicht sein, vgl. Buhl, Palästina S. 159ff. — Die von Israel vertriebenen Einwohner Hebrons sind nach Jud 110 Kanaanäer gewesen. Nach Gen 23 sind es die Söhne Heths, die Land 7. 12f., Stadt 10 und Höle 11 besitzen. Dieselbe Voraussetzung 2634f. P. Neuere Forscher haben die Notiz des P für unhistorisch erklärt (so Stade, Gesch. Israels I S. 143 A. 1 u. a.); aber wir wissen, dass Hittiter in vorisraelitischer Zeit um Syrien und Kanaan mit den Ägyptern gekämpft und zu Zeiten auch Kanaan beherrscht haben vgl. Ed. Meyer I S. 277ff. Auch sind die Angaben von Gen 23 und Jud 110 nicht notwendig in Widerspruch: Gen 23 setzt Zustände voraus, die Jahrhunderte vor der Einwanderung Israels in Kanaan geherrscht haben sollen. Doch ist das Bild, das cap. 23 darbietet, jedenfalls nicht ganz genau: die Hittiter sind in Kanaan nicht — wie es cap. 23 darzustellen scheint — die eigentlichen Einwohner, sondern das Herrschervolk gewesen. — In israelitischer Zeit ist Hebron in Kaleb's Besitz Jud 120; nach Saul's Tode Residenz Davids II Sam 21—3; zur Zeit der Makkabäer ein Hauptort der Idumäer I Mak 565. —

Sinn der Erzählung. Die Notiz, die P seiner Vorlage entnommen hat, wird besagt haben, dass Abraham die Höle Machpela zu Sara's und seinem Begräbnisplatz samt dem 'Ephronfelde für eine bestimmte Summe von den Hittitern gekauft habe (vgl. oben S. 231). Diese Notiz der Vorlage ist ebenso zu deuten wie die ganz parallele 3319f. Auch da handelt es sich um ein Feld, das der Erzvater von den Fremden erworben haben soll; charakteristisch ist, dass in beiden Notizen der Kaufpreis ausdrücklich genannt wird: das soll besagen: das Grundstück ist in ehrlichem Kauf erworben worden und hat daher von Rechts wegen dem Ahnherrn gehört. — Welches Interesse aber hat die Sage an dem Besitz dieses Feldes und dieser Höle? Gewöhnlich antwortet man: Abraham habe durch diesen Kauf ein Anrecht auf den Besitz des ganzen Landes erworben. Man kann diese Erklärung nicht ganz ernsthaft nehmen: wer sich ein Grundstück im Lande erwirbt, bekommt dadurch doch nicht Recht auf das ganze Land! Vielmehr zeigt die Sage selber ganz deutlich, weshalb man so hohen Wert auf den Besitz dieser Höle legte: daselbst suchte man das Grab des Ahnherrn! Frankenberg (GGA 1901 S. 696) vergleicht sehr richtig die Erzählungen vom rechtmässigen Kauf des Berges Samariens, wo Omri begraben wurde (I Reg 1624. 28), und der Tenne Araunas, des späteren Tempelplatzes (II Sam 24), und weist darauf hin, dass auch auf dem Felde bei Sichem ein Grab, nämlich das des Joseph (Jos 2432), sich befand. Der

23 ¹Das Lebensalter Saras war 127 Jahre, die Lebensjahre Saras; ²da

Antike legt sehr grossen Wert darauf, dass sein Heiligtum und auch der Ort, da er seine Toten begräbt, »sein unbestreitbares und zweifelloses Eigentum« ist. Vornehme Leute, die auf Ehre halten, begraben ihre Toten nicht in geliehenem oder geschenktem Grabe, sondern auf eigenem Grund und Boden. In diesem Interesse hat auch P auf diese Erzählung, die er so weitläuftig ausführt, während er die meisten übrigen Abrahamsagen überschlägt oder ihnen nur einige Notizen entnimmt, und auf die er mehrfach wieder anspielt (vgl. oben), den höchsten Wert gelegt. Er schätzt sie fast so hoch wie die Geschichte von der Bundesschliessung 17. P giebt sich dabei die erdenklichste Mühe, nachzuweisen, dass Höle und Feld — dies ist die Disposition des Kapitels — dem Abraham nicht etwa nur zur Mitbenutzung überlassen 5. 6, auch nicht etwa geschenkt 11, sondern um den vollen Kaufpreis in aller Form Rechtens erworben worden seien 16—18. Der grosse Wert, den P auf diesen Punkt legt, erklärt sich also aus seinem Gefühl für Anstand und Sitte: es würde dem Urvater im hohen Grade unanständig gewesen sein, wenn er sein Grab nicht gekauft hätte. Anderseits hätte es vielleicht nahe gelegen, sich in diesem besonderen Falle doch mit einem geliehenen oder geschenkten Grabe zu begnügen, da Abraham ja nur »Fremdling und Beisasse« in Hebron war: um so mehr Mühe giebt sich P, zu zeigen, dass Abraham trotzdem aller Schwierigkeiten Herr geworden ist und sich ein Grundstück zum Begräbnis rechtskräftig erworben hat. — Zugleich wirft diese Erzählung ein interessantes, wenn auch undeutliches Licht auf religionsgeschichtliche Verhältnisse. Wir dürfen annehmen, dass Israel diese Stätte wie alle übrigen von den Kanaanäern übernommen hat. Die Bevölkerung aber, von der Israel diese Stätte überkommen hat, wird in der Höle ein Heiligtum gesehen haben. Vielleicht ist ihre Meinung dabei gewesen, dass der Gott in dieser Höle hause: solche Hölengötter finden wir nicht selten; es sind wohl meist Götter früherer Religionen, die, aus dem Lichte vertrieben, sich in die Hölen zurückgezogen haben. Oder haben auch schon die Kanaanäer behauptet, dass dort ein Gott oder ein Heros begraben liege? Man denke an das Grab des Zeus in Kreta, an das »Silenosgrab im Hebräerlande« (Pausanias, Eliaea II 24), an das Grab der Amme des Dionysos (Plin. h. n. 5 18). In beiden Fällen wäre Abraham dann in der israelitischen Tradition an die Stelle jenes Gottes oder Heros getreten. Nun ist für P charakteristisch, dass er immer und immer wieder betont, dass die Stätte ein Erbbegräbnis sei; wir dürfen diese Behauptung vielleicht aus einem verschwiegenen Gegensatz verstehen und bei der grossen Zähigkeit der Religion überhaupt und solcher lokalen Überlieferungen speziell uns vorstellen, dass die Erinnerung an die Heiligkeit der Stätte auch zur Zeit P's noch nicht ganz verschwunden war; ist uns doch aus dieser Zeit der Kult in den Hölen und an den Gräbern noch ausdrücklich bezeugt Jes 65 4, und ist doch die Höle von Hebron noch gegenwärtig ein Heiligtum. Charakteristisch ist doch, dass P, dem der Name Gottes so leicht in die Feder kommt, in dieser Erzählung jede Erwähnung Gottes und der Religion durchaus vermeidet, dass er auch — was so nahe gelegen hätte — die Theophanie 17 nicht zu Hebron lokalisiert: die Höle ist eine profane Höle, und die Erzählung von ihrem Erwerb eine profane Geschichte. Nur unter dieser Bedingung, dass Machpela nur durch die Erinnerung an die Väter, keineswegs aber durch Gott geweiht ist, hat der jüdische Verfasser sie übernehmen können. — Vordem war Kanaan reich an solchen Stätten gewesen, die an die Väter erinnerten. Alle diese Stätten hat P aus der Vätersage ausgemerzt, offenbar, weil er ihren heidnischen Ursprung witterte; nur Machpela und Bethel sind bei ihm stehen geblieben. Wir erkennen daraus die besondere Bedeutung, die diese Stätten einst besessen haben müssen, wenn sie selbst dem so energisch zufahrenden P widerstehen konnten. Die einstige Bedeutung von Hebron, das vor Jerusalem das Zentrum von Juda gewesen ist, wirft also ihren Schatten bis in P hinein. —

1. 2 Tod und Begräbnis Sara's, Einleitung. 1 Das chronologische Datum,

starb Sara in Qirjath arba', das ist Hebron, im Lande Kanaan. Da ging Abraham hin um Sara zu beklagen und zu beweinen. [3]Dann stand Abraham auf von seiner Toten und sprach zu den Söhnen Cheth's also: [4]ich bin bei euch nur Fremdling und Beisasse; gebt mir hier bei euch ein Erbbegräbnis, daß ich meine Tote aus dem Hause schaffe und begrabe. [5]Die Sohne Cheth's antworteten dem Abraham also: [6]möchtest du, Herr, 'doch' auf uns hören! Als ein Gottesfürst bist du unter uns. Begrabe deine Tote in unserm besten Grabe! Keiner von uns wird dir sein Grab versagen, daß du deine Tote begraben kannst. [7]Aber Abraham stand auf und verneigte sich vor den Eingeborenen, den Söhnen Cheth's, tief; [8]und sprach zu ihnen also: wenn ihr denn wollt, daß ich meine Tote aus dem Hause schaffe und begrabe, so höret auf mich und leget ein gutes Wort für mich ein bei 'Ephron, dem Sohne Sochar's; [9]daß er mir die Höle in der Machpela, die ihm gehört, gebe, am Ende seines Feldes; um die volle Summe soll er sie mir hier unter euch geben zum Erb-

---

für das System der Zeitrechnung des P ohne Bedeutung, zeigt P's Liebhaberei für Zahlen. Über die Cstr. der Zahlen § 134h. — »Die Lebensjahre Saras« ist handschriftliche Variante. **2** Das »Beweinen und Beklagen« soll bei P nicht etwa Abrahams Schmerz schildern: um solche persönlichen Empfindungen kümmert sich P nicht; sondern es sind die durch die Sitte vorgeschriebenen Klagezeremonieen gemeint: Abraham hat an Sara alle Gerechtigkeit erfüllt, so dass jetzt nur noch das Begraben selber übrig blieb. — **3—16** Die Verhandlung mit den Hittitern hat besonders den Zweck, die grosse Mühe zu illustrieren, die sich Abraham gegeben hat, das Grab zu erwerben. Die Weitläuftigkeit der ganzen Verhandlung ist dem Orientalen, der mehr Zeit hat als wir, nicht seltsam, sondern ganz natürlich. Dazu kommt bei P noch das Behagen dieses Priester-Juristen, der sich hier auf einem ihm vertrauten Gebiete einmal gehen lassen kann. **3** Zu וַיָּקָם vgl. II Sam 12 16. 20; es scheint ein Trauerritus vorausgesetzt zu sein, bei dem man auf dem Boden sitzt. — מֵת auch von der Leiche des Weibes § 122f. — **4** In der folgenden Verhandlung ist Abraham überaus demütig; er betont, dass er nur ein Fremdling und also ganz auf den guten Willen der Leute angewiesen sei, ja er fällt vor ihnen mehrmals gar auf die Erde nieder 7. 12. Solche Demut des Ahnherrn vor »dem Volk des Landes« fällt bei dem überaus nationalstolzen Erzähler auf. P denkt wohl, dass Abraham garkein anderes Mittel gehabt habe, zum Besitz der Höle zu kommen, als eben solche Demut. Das Judentum charakterisiert sich so selber: man versteht es gegebenen Falls, überaus ehrerbietig gegen den Heiden zu sein, den man doch im letzten Grunde verachtet (vgl. 26 34f.). — **5. 6** Die Hittiter behandeln Abraham mit grosser Liebenswürdigkeit und Ehrerbietung: sie wollen ihm seinen Wunsch, seine Tote begraben zu können, gern erfüllen, aber sie halten einen Kauf für ganz unnötig: einem so geehrten Manne wird jeder ein Grab schenken oder leihen! Hinter der Höflichkeit der Hittiter versteckt sich ihre Abneigung gegen einen Kauf: Abraham soll nach ihrem Willen in Hebron keinen Grundbesitz und kein Recht erwerben, sondern ein auf die Güte der Bürger angewiesener »Beisasse« bleiben. — Man lese לוּ שְׁמָעֵנוּ vgl. 13. Diese Formel steht hier und im folgenden (vgl. 8. 11. 13. 15) in solchen Fällen, wo man dem anderen einen besseren Vorschlag höflichst (אֲדֹנִי 6. 11. 15) machen will. — נְשִׂיא אֱלֹהִים »Gottesfürst, geistlicher Fürst« ist wohl nach der Anschauung P's für Abraham charakteristisch: er ist ein Fürst, dessen besondere Würde in seiner Beziehung zu Gott besteht, etwa einem vornehmen Priester vergleichbar. Das Wort soll Abraham ehren. Ebenso der Vorschlag, das beste Grab, das er nur irgend will, ihm zu leihen. — אִישׁ לֹא »gar niemand« § 152b. — יִכְלֶה § 75qq. — Zur Cstr. מִקְּבֹר § 119x. — **7** וַיָּקָם: die Verhandlung erfolgt sitzend vgl. יֹשֵׁב 10. — **8. 9** Auf das Anerbieten der Hittiter geht aber Abraham nicht ein, sondern er hält an seiner Absicht fest: er will die Höle zu eigen haben; aber auch diese seine Ablehnung hat sehr

begräbnis. [10](ʿEphron aber saß mitten unter den Söhnen Cheth's.) Da antwortete ʿEphron, der Chittiter (Hethiter), dem Abraham vor den Söhnen Cheth's, so viel ihrer zum Thor seiner Stadt eingingen, also: [11]möchtest du, Herr, ʿdochʾ auf mich hören! Ich schenke dir hiemit das Feld; auch die Höle darauf schenke ich dir; vor den Söhnen meines Volkes schenke ich sie dir! Bestatte nur deine Tote! [12]Aber Abraham verneigte sich vor den Eingeborenen tief [13]und sprach zu ʿEphron vor den Eingeborenen also: ja, wenn du —, möchtest du doch auf mich hören! Ich gebe dir den Preis des Feldes; nimm es von mir an, daß ich dort meine Tote begraben kann. [14]Aber ʿEphron antwortete dem Abraham also: [15]möchtest du ʿdochʾ, Herr, auf mich hören! Ein Stück Land, vierhundert Silberscheqel wert, was bedeutet das zwischen mir und dir? Begrabe du deine Tote! [16]Da ging Abraham auf die Forderung des ʿEphron ein, und Abraham wog dem ʿEphron die Summe dar, die er vor den Söhnen Cheth's genannt hatte: vierhundert Silberscheqel, laufende Münze. — [17]So wurde das Feld des ʿEphron, das zu Machpela liegt, gegenüber Mamre, das Feld

---

höfliche Formen: er hat, so soll es scheinen, aus ihren Worten nur das Positive, dass sie ihm die Bestattung erlauben wollen, herausgehört. Jetzt erlaubt er sich auch das Grundstück zu nennen, das er sich in Gedanken ausgesucht hat. Dass es eine Höle ist, entspricht der in Kanaan üblichen Sitte. — Die Genauigkeit der Angabe »am Ende seines Feldes« gehört zum Stil des exakten P. — »Um gutes Geld« 9 betont P, ebenso nachher »laufende Münze« 16, da es ihm auf die Rechtmässigkeit des Erwerbes ankommt. Aus demselben Grunde legt er Wert auf die Zeugen des Kaufs בְּתוֹכְכֶם 9, בְּאָזְנֵי בְנֵי־חֵת 10 und besonders לְעֵינֵי בְנֵי־חֵת 18 vgl. 11. 12. 13. 16. — **10** Zu לְכֹל vgl. § 144e, »was anbetrifft alle« oder vielleicht: »fürwahr, kurz alle«. — בָּאֵי שַׁעַר (zur Cstr. § 116h) ein juristischer Terminus wie יֹצְאֵי שַׁעַר 34 24, stimmberechtigte Bürger: im Thor finden alle öffentlichen Versammlungen statt vgl. zu 19 1. — **11** Für לֹא ist nach 5f. 13. 14f. לוּ zu lesen, Kautzsch-Socin A. 102: ʿEphron schlägt Abrahams Bitte nicht etwa ab, sondern nimmt sie vielmehr der Form nach an, indem er nur den e i n e n Punkt (dass Abraham etwas dafür b e z a h l e n will) stillschweigend auslässt. Der Verfasser kennzeichnet so ʿEphrons Verhalten als äusserst verbindlich; in der S a c h e, auf die es Abraham ankommt, sagt ʿEphron freilich Nein; er ist nicht geneigt, die Höle zu verkaufen. Diese Sitte, einen Gegenstand zum Geschenk anzubieten, wenn man ihn aus irgend einem Grunde nicht verkaufen oder wenn man viel herausschlagen will, kann man im Orient noch heute beobachten vgl. Benzinger S. 172. Man beachte, dass Abraham sich zunächst nur »die Höle am Ende des Feldes« 9 gewünscht hat, dass ihm ʿEphron aber nicht nur die Höle, sondern auch das ganze Feld zum Geschenk anbietet 11, das Abraham dann auch erwirbt 17: diese Steigerung scheint beabsichtigt zu sein. — **12. 13** Abraham aber beharrt mit der bekannten jüdischen Zähigkeit bei seinem Wunsche. — **13** אַךְ אִם־אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי das Anakoluth veranschaulicht die höfliche Verlegenheit, die die allzugrosse Güte nicht annehmen und doch den grossmütigen Geber auch nicht beleidigen möchte. — **14. 15** Jetzt endlich giebt ʿEphron nach und ist zum Verkauf bereit. Diese Art, wie man die Höhe des Geldes gelegentlich einfliessen lässt, aber beileibe nicht fordert, ist orientalische Höflichkeit. — Man lese לוּ אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי vgl. 5f. 11. — **16** Über das Wägen des (in alter Zeit noch nicht unter staatlicher Kontrole geprägten) Geldes vgl. Benzinger S. 189ff. — Der Verf. betont, dass Abraham den vollen geforderten Preis, in der beim Kaufmann kuranten, d. h. in bestimmte, geläufige Form geprägten Münze (vgl. Benzinger S. 190) vor Zeugen bezahlt habe. Abraham versucht nicht, von der Forderung abzuhandeln: er muss zufrieden sein, dass man ihm überhaupt den Kauf erlaubt. — **17—20** Z u s a m m e n f a s s u n g d e s R e s u l t a t s. **17. 18** im S t i l d e s K a u f b r i e f s: daher die genaue Angabe der Lage, des Zubehörs (die ausdrücklich genannten, auf dem Grundstück stehenden

samt der Höle darauf, samt allen Bäumen, die auf dem Felde waren, in seinem
ganzen Bereich ringsum, [18]Eigentum Abrahams vor den Söhnen Cheth's, allen,
soviele zum Thore seiner Stadt eingingen. [19]Darnach begrub Abraham sein Weib
Sara in der Höle des Feldes Machpela vor Mamre, das ist Hebron, im Lande
Kanaan. [20]So ward das Feld samt der Höle darauf Eigentum Abrahams zum
Erbbegräbnis von den Söhnen Cheth's.

Bäume, auf deren rechtmässigen Besitz P Wert legt, werden wohl ehemals-heilige Bäume gewesen sein) und der Zeugen. Wir dürfen uns vorstellen, dass ein solcher Satz in einem hebräischen Kaufkontrakt zu stehen pflegt. P, an das Schreiben solcher Kaufbriefe gewöhnt, fällt hier in den ihm vertrauten Stil. Ähnliche Form haben die babylonischen Kaufbriefe KB IV S. 7. 33; solche Kontrakte aufzusetzen, werden die Hebräer aus der babylonischen (und ägyptischen) Kultur gelernt haben.

---

36. Abrahams Tod und Begräbnis 25 7—11a P.

25 [7]Dies sind die Tage der Lebensjahre Abrahams, die er lebte: 175
Jahre; [8]da verschied er. Abraham starb in schönem Alter, alt und lebenssatt, und
ward versammelt zu seinen Stammesgenossen. [9]Und ihn begruben seine Söhne
Isaaq und Ismael in der Höle Machpela, auf dem Felde des ‘Ephron, des Sohnes
Sochar's, des Hethiters, das vor Mamre liegt; [10]auf dem Felde, das Abraham
von den Söhnen Cheth's gekauft hatte: daselbst ward Abraham begraben samt
seinem Weibe Sara. [11a]Nach Abrahams Tode aber segnete Gott seinen Sohn
Isaaq.

Abrahams Tod und Begräbnis 25 7—11a. Quellenkritik. Für P beweist das chronologische Datum und יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי 7, גָּוַע, בְּשֵׂיבָה טוֹבָה und נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו 8, die Anspielung an die Machpelageschichte 9f., אלהים 11a und besonders die Weitläuftigkeit des ganzen Stückes. — **8** Sam LXX ושבע ימים wie 35 29. — נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו »zu seinen Geschlechtsgenossen versammelt werden«: die Phrase ist ursprünglich wohl vom Familiengrab genommen, dann von der שְׁאוֹל, wo die Verwandten zusammenliegen, verstanden worden, soweit sich hier überhaupt noch mit solcher Phrase eine bestimmte Anschauung verbindet (Holzinger). — **9** Die Angabe, dass Abraham von Isaaq und Ismael gemeinsam begraben worden ist, weicht von der sonstigen Tradition aufs stärkste ab, wonach Hagar mit Ismael aus Abrahams Haus geflohen (16 J) oder gar verstossen worden (21 E) ist. Wir dürfen annehmen, dass P auch dergleichen in seiner Vorlage gelesen (vgl. 17 20, wo P die Kenntnis der Ismaelsage verrät vgl. S. 239), dass er aber mit allem Bewusstsein die Tradition korrigiert habe, weil er nicht glauben mochte, dass so hässliche Dinge, Zank und Mishandlung, in der Familie des frommen Abraham vorgekommen seien. — **11a** Der Verfasser meint: so ging Gottes Verheissung 17 21 in Erfüllung. — Eine weitere Bundesschliessung oder Gottesoffenbarung an Isaaq enthält P nicht, obwohl sie seiner geschichtlichen Gesamtanschauung entsprochen hätte Lev 26 42 Ex 2 24 6 3 u. a., offenbar weil er eine derartige Geschichte in seiner Quelle nicht vorfand. In der sehr kurzen Behandlung des Isaaq stimmt P mit JE überein: auch in diesem Punkte hat er sich trotz aller Energie seines Eingreifens doch noch von der Tradition leiten lassen.

37. Ismaels Stammtafel 25 12—17 P.

25 12 Das ist der Stammbaum Ismaels, des Sohnes Abrahams, den die Ägypterin Hagar, die Magd Saras, dem Abraham geboren hatte. 13 Dies sind die Namen der Söhne Ismaels nach ihren Namen, ihren Geschlechtern: der Erstgeborene Ismaels Nebajoth, Qedar, Adbeʾel und Mibsam; 14 Mischmaʿ, Duma und Massa; 15 Chadad und Tema; Jetur, Naphisch und Qedma. 16 Das sind die Söhne Ismaels, und das sind ihre Namen in ihren Dörfern und Lagern: zwölf Fürsten nach ihren Völkern. 17 Und dies war die Lebenszeit Ismaels: 137 Jahre; da verschied er und starb und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen.

Ismaels Stammtafel 25 12—17. Für P beweist: וְאֵלֶּה תֹּלְדֹת und die Genauigkeit in 12 (vgl. 16 3. 15), וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, בִּשְׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם 13, die Formeln in 16, zu 17 vgl. 7f. — **13** בִּשְׁמֹתָם nach אֵלֶּה שְׁמוֹת ist müssige Wiederholung, die aber doch P zuzutrauen ist vgl. 36 40. — Litteratur über die Namen bei Gesenius-Buhl, Dillmann u. a. — נְבָיֹת, auch Jes 60 7 neben Qedar, ass. Nabajâti; die gewöhnliche Identifikation mit den Nabatäern נבט, die in der griechischen und römischen Zeit bis auf Trajan in der syrisch-arabischen Wüste die Vorherrschaft haben, ist unsicher. קֵדָר ass. Qidru, oft genannt, Araber in der syrisch-arabischen Wüste. אַדְבְּאֵל ass. Idibaʾil, an der Grenze Ägyptens. מִבְשָׂם unbekannt. — **14** מִשְׁמָע nur als Bergesname (in der syrischen Wüste und sonst) bezeugt. דּוּמָה, gegenwärtig el-Ǧôf, Ort im N.lichen Arabien, N.lich von Teima. מַשָּׂא vielleicht = ass. Masʾu, das neben Qedar und den Nabajâti genannt wird. — **15** חֲדַד unbekannt. תֵימָא ass. Têma, heute Teima, im N.lichen Arabien, südöstl. von der Nordspitze des älanitischen Meerbusens. יְטוּר nach I Chron 5 19 im Ostjordanland, Vorfahren der *Ἰτουραῖοι* am Antilibanos. נָפִישׁ I Chron 5 19 neben Jeṭur. קֵדְמָה unbekannt. — **16** חָצֵר nach Dillmann das feste Dorf im Unterschied zu טִירָה, dem beweglichen Beduinenlager. — Die Zwölfzahl der Stämme erscheint mehrfach; vgl. zu 29 31—30 24. — Charakteristisch ist, dass die Zahl der Fürsten genannt wird: darnach müssen die ismaelitischen Stämme אֻמּוֹת unter נְשִׂיאִם gestanden haben: das Volk und die Zahl der Stämme tritt in die Anschauung, wenn sich die zwölf »Fürsten« zu gemeinsamer Beratung versammeln; ähnliche Verfassung wird bei Esau 36 15ff. 40ff. und bei den Horitern 36 29f. vorausgesetzt.

---

38. Abrahams Sieg über die vier Könige 14.

1 Zur Zeit Amraphel's, Königs von Schinʿar, Arjoch's, Königs von Ellasar, Kedorlaʿomer's,

---

1—16 Abrahams Kriegstat. 1—12 Der Krieg bis auf Abrahams Eingreifen. 1—3 Exposition: die vier Könige gegen die fünf. — **1** Der Anfang וַיְהִי בִּימֵי ist historischer Stil vgl. Jes 7 1 (II Reg 15 29 Rt 1 1 Est 1 1 II Sam 21 1); ähnliche Königslisten Jos 10 3. 5. 23. — Die in Vers 1 erwähnten fremden Königsnamen sind sicher nicht Erdichtungen des Verfassers, sondern ruhen auf Tradition. Von dem Namen כְּדָרְלָעֹמֶר ist der erste Teil (Kudur wohl = »Knecht« oder von ähnlicher Bedeutung) ein Wort, mit dem viele elamitische Königsnamen zusammengesetzt sind; der zweite ist Name einer elamitischen Gottheit (Lagamar, Lagamal). Neuerdings glaubte man den Namen als Kudur-Nuḫgamar in einem Briefe Ḫammurabi's wiedergefunden zu haben, vgl. besonders Hommel, Altisr. Überlieferung S. 174 ff., der die weitgehendsten Schlüsse aus dieser vermeintlichen Entdeckung gezogen hat. Indessen hat sich bei einer genaueren Kollation dieses in Konstantinopel befindlichen Ḫammurabi-Briefes herausgestellt, dass, entgegen der Angabe des ersten Herausgebers (Scheil), an der betreffenden Stelle ein ganz anderer Personenname steht, der mit Kedorlaʿomer nicht das geringste zu tun hat; vgl. hiezu das Referat Zimmern's GGA 1899 S. 500 f. — אַמְרָפֶל von Šinʿar, d. h. Babylonien 10 10, identifiziert man zumeist mit Ḫammurabi, König von Babel, der Baby-

Königs von ‘Elam, und Tid‘al's, Königs von Goim, [2]begannen sie Krieg gegen Bera‘, König von Sodom, Birscha‘, König von Gomorrha, Schin'ab, König von Adma, Schem'eber, König von Seboim, und den König von Bela‘ (das ist So‘ar): [3]alle diese versammelten sich im Thale Siddim (das ist das Salzmeer).

[4]Zwölf Jahre waren sie dem Kedorla‘omer untertänig gewesen; und im dreizehnten Jahre

---

lonien ca. 2200 vom Joche der Elamiter befreit hat. — אֶלָּסָר ist wohl die altbabylonische Stadt Larsa, jetzt Senkereh, südöstlich von Uruk-Erech. — אַרְיוֹךְ (der Name auch Dan 2 14ff. als Name eines babylonischen Höflings) wird zumeist als die sumerische Form Eri-Aku des semit.-bab. Rîm-Sin lautenden Namens eines Königs von Larsa und Zeitgenossen Ḫammurabi's erklärt; nach Zimmern ist diese Ableitung sehr unsicher. — תִּדְעָל LXX *Θαργαλ* unbekannt. — גּוֹיִם jedenfalls hier ein Volksname, vielleicht verschrieben (Peš גליא = hebr. גלים, Ball), vielleicht den Gutî (zwischen Babylonien und Medien) gleichzusetzen. — Unter den Genannten ist nach 4. 5. 9. 17 Kedorla‘omer die Hauptperson. Die Voraussetzung des Stücks ist also, dass damals Könige von ‘Elam über Babylonien herrschten: eine Situation, die uns aus der babylonischen Überlieferung für die Zeit ca. 2300 bekannt ist vgl. Ed. Meyer I S. 164 f.; ferner im folgenden, dass diese elamitisch-babylonischen Könige ein Weltreich innehatten, das sich bis über Syrien und Palästina erstreckte: auch dies ist nach den Nachrichten für glaubwürdig zu halten. — Eine Erzählung, die von so uralten Namen und Verhältnissen zu berichten weiss, macht zunächst den Eindruck des höchsten Altertums. Uralt sind denn auch, soweit wir sehen können, alle folgenden Namen: es sind fast lauter Namen von Völkern und Städten, die zur Zeit Israels längst verschwunden waren, und von denen der Verfasser viele seinen Zeitgenossen durch beigestellte Erklärungen verdeutlichen muss. — **2** Die Verbindung dieses Satzes mit dem Vorhergehenden ist lässig; der Verf. scheint bei der langen Aufzählung der Königsnamen vergessen zu haben, dass diese Namen im »Genetiv« stehen. Erwägung verdient Wincklers (Gesch. Isr. II S. 30) Vermutung, dass nur die beiden ersten Namen genetivisch zu fassen, und dass die beiden letzten, Kedorla‘omer und Tid‘al, Subjekt seien; darnach wäre freilich im folgenden mehrfach zu ändern. — Die Namen der »Pentapolis« an der Stätte des toten Meeres kommen sonst nur in den Sagen vor, und zwar redet die alte Überlieferung entweder von Sodom und Gomorrha oder von Adma und Seboim; die Zusammenstellung der vier scheint auf späterem Ausgleich der verschiedenen Traditionen zu beruhen, vgl. oben S. 189 f.. Die Nennung dieser Städte an dieser Stelle erregt starke Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung. Ṣo‘ar sonst nur Gen 19 17—22. — Jede der Städte hat nach kanaanäischer Art ihren König. — Die Namen der Könige der vier Städte spotten der Deutung; dass sie nicht Erdichtungen sind, beweist die Namenlosigkeit des fünften. — LXX hat für בֶּרַע *Βαλλα*, für שִׁנְאָב *Σενναας*. — **3** Gleich hier nennt der Verf. vorausgreifend, nicht eben geschickt, den Ort der Entscheidungsschlacht, die 8ff. ausführlich erzählt werden soll. — Die Meinung, dass, wo jetzt das Salzmeer liegt, einst ein Tal gewesen sei, ist Anschauung der israelitischen Sage vgl. 13 10 19 25; der geologische Befund zeigt aber, dass diese Meinung irrig ist: der Jordan hat schon seit weit prähistorischen Zeiten seine Wasser in dies Becken ergossen vgl. oben S. 189. Die »apologetische« Auskunft, die genannten Städte hätten in dem südlichen, erst später überschwemmten Teile des Sees gelegen, ist deutlich nicht die Meinung des Verfassers dieser Stelle, der vielmehr das Siddimtal und das (gegenwärtige) Salzmeer gleichsetzt. Darnach werden wir gegen die ganze Erzählung des Verfassers von der Schlacht in diesem fabelhaften Tale sehr starke Bedenken haben. — Der Name »Siddimtal« wird Sagenüberlieferung sein. — **4—7** Die Ereignisse vor der Entscheidungsschlacht. Die genauen Datierungen (zum Acc. der Zeit 4b vgl. § 118i; Sam ובשלש) erwecken wieder den Anschein höchster Glaubwürdigkeit: in diesem Stil erzählt nicht unbefangene Volkssage, sondern die strenge Historie. Charakteristisch für historischen Stil ist auch das Pf. nach der Jahreszahl vgl. z. B. II Reg 25 1. — Die Reihenfolge: Untertänigkeit (d. h.

hatten sie sich empört. [5] Im vierzehnten Jahre aber kam Kedorla'omer samt den Königen, die mit ihm waren, herbei. Und sie schlugen die Repha'im in 'Aschteroth Qarnaim, die Zuzim in Ham, die Emim in der Ebene von Qirjathaim, [6] die Choriter auf ihren Bergen Se'ir bis El Paran an der Wüste. [7] Dann machten sie Kehrt und kamen bis zur Orakelquelle (das ist Qadesch) und schlugen

---

Tributzahlung), Abfall (d. h. Tributverweigerung), Rachezug findet sich auch II Reg 24 1ff. 18 7. 9; solche Reihenfolge ist gewiss in den Erzählungen von der Züchtigung aufständiger Vasallen die Regel gewesen. Vgl. den ähnlichen Stil in der Berichterstattung der assyrischen Königsinschriften bei Feldzügen gegen empörerische Tributärstaaten z. B. KB II S. 215, Z. 82 ff. und ebenda Anm. Z. 87 ff. und vielfach anderwärts. — Die im folgenden genannten Völker sind nach israelitischer Tradition lauter Urvölker: die רְפָאִים in Basan Dtn 3 13; die זוּזִים, nach dem Zusammenhange südlich von den Repha'im, vielleicht = den זַמְזֻמִּים, die auf dem Boden des späteren Ammon wohnen Dtn 2 20; die אֵימִים im Lande des späteren Moab Dtn 2 10f. (die Vorstehenden werden in der Sagentradition als Riesenvölker vorgestellt vgl. Schwally ZAW 1898 S. 127 ff.); der חֹרִי, nach Dtn 2 12. 22 von Esau ausgerottet, also an Stelle des späteren Edom; der עֲמָלֵקִי, »der Erstling der Völker« Num 24 20, hier im S.W. des toten Meeres gedacht vgl. Num 13 29; der אֱמֹרִי, ein Teil der Urbevölkerung Kanaans vgl. 10 16, hier im W. des toten Meeres zu suchen. — Die Schlachtorte. עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם, nach Buhl, Palästina S. 248 ff. Name zweier Städte in Basan; gemeint ist wohl das gegenwärtige el-Muzêrîb auf der Strasse von Damaskus zum Ostjordanland; Moore (Journal of Bibl. Literature 1898 S. 155 ff.) erklärt den Namen nach Analogie des karthagischen Saturnus Balcaranensis = בעל קרנין, dessen Heiligtum auf zwei Gipfeln liegt, als die Göttin der zwei Gipfel; die Stadt wird erwähnt unter dem Namen »'Aštaroth«, nach Dtn 1 4 Hauptstadt des Königs Og, und »Qarnaim«, woran Am 6 13 anspielt, I Mak 5 43 II 12 21. (Die Angabe, LXX B habe *Ἀσταρώθ καὶ Καρναΐν* ist falsch; dieser Kodex beginnt erst mit Gen 46, Moore). Die Übertragung eines Gottesnamens auf die Stadt ist ein häufiger, religions- und staatsgeschichtlich sehr interessanter Vorgang: dabei ist nach dem Namen des Gottes zuerst sein Symbol, dann das ganze Heiligtum, schliesslich die menschliche Niederlassung, die sich um das Heiligtum gruppierte, genannt worden; parallele Fälle sind בַּעַל גָּד, בַּעַל חָצוֹר, נְבוֹ, im deutschen St. Peter u. a.) הָם nicht weiter bekannt. קִרְיָתַיִם moabitische Stadt, jetzt Ḳurêjât, westl. von Mâdebâ; die »Ebene« von Qirjathaim ist die Hochebene nördl. vom Arnon. In 6 ist entweder שֵׂעִיר als Glosse streichen, oder mit Sam LXX Peš בהררי שׂעיר »auf den Bergen von Se'ir« zu lesen. אֵיל פָּארָן wird mit der bekannten Hafenstadt am älanitischen Meerbusen אֵילַת (oder אֵילוֹת) identifiziert; die Stadt scheint ihren Namen von einem grossen Palmenhain zu haben, der in der Nähe stand (אַיִל = grosser Baum); die »Wüste« ist die Wüste Paran zwischen Kanaan und Ägypten 21 21. עֵין מִשְׁפָּט »Rechtsquelle« d. h. eine Quelle, an der das Orakel im Namen des Quellennumens Recht sprach; hier dem jüngeren, aus der Mosegeschichte bekannten קָדֵשׁ, genauer קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ gleichgesetzt; der Ort wird neuerdings in 'Ain Ḳudês im Wâdi Ḳadîs gesucht. חַצְצֹן תָּמָר nach II Chr 20 2 = עֵין גֶּדִי, gegenwärtig 'Ain Ǧidî am Westrand des toten Meeres, reich an Palmen vgl. Buhl, Palästina S. 164 f. — Die fünf Könige kommen, wie immer babylonische Heere, die nach Palästina ziehen, über Syrien; ihr Zug geht dann von Norden her, östlich am »Siddimtale« vorbei bis zum Schilfmeer; dann »wenden sich« die Könige nach Norden, bis in den Westen des »Siddimtales«. Sie machen also rings um dies Tal einen gewaltigen Bogen. Ein solcher Kriegszug durch diese öden Steppen klingt in diesem Zusammenhange recht unwahrscheinlich; man begreift nicht, weshalb sich die Könige nicht nach dem Siege von Qirjathaim direkt gegen das »Siddimtal« wenden, in dem sich nach 2 ihre eigentlichen Feinde befinden; sie begeben sich doch, wenn sie nach S. ziehen und ihre Feinde im Rücken lassen, in eine sehr grosse Gefahr. Will man die Geschichtlichkeit solchen Zuges retten, so müsste man annehmen, dass der eigentliche Zweck dabei die Eroberung des bedeutenden Handelsplatzes Elath gewesen wäre; man

das ganze Gefilde der ʿAmaleqiter sowie auch die Amoriter, die in Chaṣaṣon Tamar wohnten. —
[8]Da zog der König von Sodom samt dem Könige von Gomorrha, dem Könige von Adma, dem
Könige von Seboim und dem Könige von Belaʿ (das ist Soʿar) und stellten sich wider sie in
Schlachtordnung im Thale Siddim: [9]wider Kedorlaʿomer, König von ʿElam, Tidʿal, König von
Goim, Amraphel, König von Schinʿar, Arjoch, König von Ellasar: vier Könige gegen fünf! [10]Das
Siddimthal aber war voll von Asphaltgruben. Als nun der König von Sodom und ʿder König
vonʾ Gomorrha fliehen mußten, fielen sie da hinein; die Übergebliebenen aber flohen aufs Gebirge.
[11]Da nahmen sie alle Habe von Sodom und Gomorrha und alle Nahrungsmittel darin und
machten sich davon. [12]Auch den Lot nahmen sie samt seiner Habe Abrams Brudersohn und
machten sich davon; der wohnte in Sodom.

---

müsste also mindestens die Genauigkeit der Berichterstattung preisgeben. Aber der Verdacht liegt nahe, dass die Erzählung von dieser ganzen Expedition letztlich keinen anderen Grund habe, als den Wunsch des Erzählers, durch diesen Zug die grosse Bedeutsamkeit der letzten Schlacht darzustellen, wobei er zugleich Gelegenheit bekommt, sein Wissen über prähistorische Verhältnisse zu zeigen vgl. Nöldeke, Untersuchungen S. 163. — **8—12** Die Schlacht im Siddimtale wird vom Verfasser pathetisch eingeleitet mit einer nochmaligen Aufzählung der Gegner **8. 9**; diese Wiederholung zeigt zugleich seine Freude an der Fülle (vgl. schon das כָּל־אֵלֶּה 3) der alten und grossartigen Namen; den Eindruck der Grossartigkeit spricht er am Schluss aus: »vier Könige gegen fünf«, d. h. gewaltige und ebenbürtige Gegner! Diese Gegenüberstellung aber zeigt uns, wie wenig der Verfasser eine Anschauung von den wirklichen Verhältnissen hat; denn wie kann man die kleinen Stadtkönige des Siddimtales mit den gewaltigen Welteroberern vergleichen! Dass sich diese Verhältnisse dem Verfasser so verschieben konnten, ist nur aus einem jüdisch-palästinensischen Lokalpatriotismus zu verstehen, der im folgenden in der Darstellung Abrahams noch viel grasser hervortritt. — Auffällig, dass die Reihenfolge der vier Könige 9 eine andere ist als in 1; ein Grund dafür ist nicht anzugeben. — **10** Das Siddimtal bestand aus lauter Asphaltgruben (zur Cstr. § 123e. 130e); der See wirft gegenwärtig Asphalt aus. In diese Gruben fielen die Fliehenden; dies Wort müsste man nach dem Zusammenhange vor allem auf den König von Sodom und den König von Gomorrha (Sam LXX ומלך עמרה) beziehen. Im folgenden ist aber der König von Sodom noch am Leben 17ff. Es ist daher lässige Erzählungsart anzunehmen; ähnlich II Reg 19 35. — Das Gebirge ist das von Moab. — **11** Plünderung von Sodom und Gomorrha. Es fällt auf, dass nur diese Städte geplündert werden: was geschieht mit den anderen? Ferner, dass die Feinde so rasch abziehen, sodass Abraham, der ihnen nachjagt, sie erst an der nördlichsten Grenze Kanaans einholen kann. Dass die Feinde nach gewisser Zeit fortziehen, mag man aus den Verhältnissen solcher Weltreiche verständlich finden; dass sie sich aber so rasch davon machen, ist sehr wunderlich: handelt es sich doch nach 4 nicht um einen blossen Beutezug, sondern um Unterwerfung. Nun lässt sich aber vermuten, wie der Schriftsteller zu dieser Erzählung gekommen sein mag: er interessierte sich des Folgenden wegen nur für die Städte Loṭs, und er brauchte diesen schleunigen Abzug der Feinde, um darzustellen, wie grossmütig und entschlossen Abraham gewesen ist, der ihnen um Loṭs willen nachsetzt. — **12** Auch die Erwähnung Loṭs, eines Privatmannes, in solchem grossartigen Zusammenhange ist, vom historischen Standpunkte betrachtet, ganz seltsam, dem Verfasser aber wiederum notwendig, weil er so den Übergang auf Abraham gewinnt: Abraham greift ein, weil sein Neffe Loṭ mitbetroffen ist 14; sonst würde er sich — soll man denken —, friedfertig, wie er ist, um den ganzen Krieg der heidnischen Könige, der ihn nichts angeht, nicht bekümmert haben. — Das zweimalige וַיֵּלֵכוּ 11. 12 ist unschön. — Da Abraham in 13 neu eingeführt wird, so ist בֶּן־אֲחִי אַבְרָם, das auch im Satze, hinter וְאֶת־רְכֻשׁוֹ, sehr ungeschickt steht, wohl Glosse (Dillmann); ebenso das nachhinkende וְהוּא יֹשֵׁב בִּסְדֹם. — Nach 16. 21 sind ausser dem 11 Genannten auch Menschen aus den Städten mitgeführt worden: die Dar-

[13] Aber ein Flüchtling kam und brachte Abram, dem Hebräer, die Kunde davon; der aber weilte unter den Terebinthen des Amoriters Mamre, des Bruders des Eschkol und des ʿAner: die waren Abrams Bundesgenossen. [14] Als nun Abram hörte, daß sein Verwandter gefangen sei, 'musterte' er seine Krieger (die in seinem Hause geborenen Sklaven), 318 Mann und jagte ihnen

---

stellungsweise ist auch hier inkorrekt. — **13—16** *Abrahams Eingreifen* wird nach alledem effektvoll genug eingeführt: kurz entschlossen stürzt er sich seines Verwandten wegen in den Krieg und trägt einen glänzenden Sieg über Gegner davon, die eine Fülle von Völkern und noch soeben vier Könige (über das Pathos, das dies Wort im Judentum trägt vgl. zu 17 6) besiegt hatten! — **13** הַפָּלִיט § 126r. — Abrahams Name und Wohnsitz wird hier neu eingeführt. — Mit dem Namen הָעִבְרִי wird der Israelit von *Fremden* genannt; der Bericht will also fremdländischen Ursprungs sein. — Dass unsere Erzählung Abraham den Sitz gerade »unter den Terebinthen von Mamre« zuschreibt, ist kein Zufall: die Abraham-Lot-Tradition, die der Verfasser benutzt, lokalisierte Lot in Sodom und Abraham in Mamre 13 12. 18. Daher ist unsere Erzählung auch hinter 13 gestellt worden: das ist die einzige Stelle, die sie in der Genesis haben konnte. — Die Namen der Verbündeten Abrahams hat die Erzählung aus Ortsnamen geschöpft: מַמְרֵא ist bei J der Name der *Stätte* des heiligen Haines; אֶשְׁכֹּל wird aus dem Namen des נַחַל אֶשְׁכֹּל, des »Traubenbaches« bei Ḥebron Num 13 23f. genommen sein. »Hier hat man Heroes eponymi in ganz unverkennbarer Art« (Nöldeke S. 166); עָנֵר wird ähnlichen Ursprung haben. — Diese Männer sind die בַּעֲלֵי בְרִית אַבְרָם (zum Ausdruck vgl. Neh 6 18), d. h. nach dem Zusammenhang des Cap. nicht die Patrone (gegen Kraetzschmar, Bundesvorstellung S. 24), sondern die Bundesgenossen Abrahams, »die ein feierliches Versprechen Abrahams besitzen«. Von solchen Verträgen erzählt die Vätersage auch sonst 21 22ff. 26 28ff. 38 1. — **14** Nun die Hauptsache: *Abrahams Eingreifen*. — אָחִיו sein Vetter, Verwandter. — וַיָּרֶק »er entleerte, goss aus«, wie Pfeile aus dem Köcher oder das Schwert aus der Scheide (Dillmann); aber das Wort würde, so metaphorisch gebraucht, hochpoetischen Klang haben und nicht in den Erzählungsstil passen; daher ist Sam וַיָּדֶק √ דוק, »er musterte«, LXX ἠρίθμησε vorzuziehen oder vielleicht noch besser mit Winckler, Altor. Forsch. I S. 102 Anm. 2 וַיָּדֶק von דקה* = assyr. diḳû »(Truppen) aufbieten« zu lesen. — חָנִיךְ ἀπ. λεγ. eingeweiht, bewährter Krieger: poetisches Wort? »Seine Hausgeborenen« (also besonders zuverlässige Sklaven im Unterschiede zu den gekauften) klingt wie eine prosaische Erklärung dazu. — Dass es gerade 318 Mann gewesen sind, ist dem Verfasser wertvoll, weil er daran Abraham verherrlichen kann, der mit nur 318 Mann so mächtige Heere geschlagen hat! Was soll man freilich von einem Erzähler denken, der von solchen Siegen berichtet! »Wenn das möglich ist, so ist eben Nichts unmöglich« (Nöldeke). — Aber woher mag der Erzähler die Zahl 318 haben? Auf blosser Phantasie wird doch eine so genaue Angabe nicht ruhen? Schon der Midrasch weiss, dass der Zahlenwert des Namens אליעזר, wie der Obersklave Abrahams nach 15 2 heissen soll, 318 ist; aber der Name »Eliezer« ist nur in ganz korrupter Stelle erhalten und keineswegs sicher. Winckler, Gesch. Israels II S. 27 stellt fest, dass 318 eine astronomische Zahl ist: 318 Tage ist der Mond im Jahre sichtbar; der Mythus könnte also den Mondgott als einen Helden, dem 318 »geweihte« Diener in seine Kämpfe folgen, darstellen. Die *Möglichkeit*, dass solche mythischen Elemente noch in dieser (sehr späten vgl. unten) Erzählung fortwirken, ist nicht zu bestreiten: finden wir doch solche mythischen Züge in den jüdischen Legenden von Esther und vom Drachen zu Babel vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 309 ff.; und giebt es doch auch sonst in der Abrahamgeschichte einzelne Züge, die letztlich auf Mondmythen zurückgehen, vgl. oben S. 143 f. Weiteres S. 255 No. 3. — Nach 24 sind auch Abrahams Bundesgenossen mit auf dem Zuge gewesen; eigentlich müssten sie schon hier genannt sein: wiederum ungeschickte Erzählungsart. — Der Name »Dan« ist hier, wo es sich nur um prähistorische Namen handelt, ein Fehler; vor Israel hiess die Stadt Laiš. — **15** וַיֵּחָלֵק »er teilte sich« d. h. er teilte seine Leute; ob korrupt?

nach bis Dan. [15]Dann teilte er seine Leute und überfiel sie in der Nacht samt seinen Sklaven,
schlug sie und jagte ihnen nach bis Choba, nördlich von Damaskus. [16]So brachte er alle Habe
zurück, und auch Lot, seinen Verwandten, und dessen Habe brachte er zurück, sowie auch die Weiber
und das Volk.
[17]Da ging der König von Sodom ihm entgegen, als er vom Siege über Kᵉdorlaʿomer und
die Könige bei ihm zurückkam, ins Tal Schawe (das ist das Königstal); [18]und Malkisedeq (Melchi-

---

Dasselbe Manöver Job 1 17 I Sam 11 11 (Dillmann). — חוֹבָה liegt 20 Stunden nördl. von Damaskus. Abraham verfolgt also die Geschlagenen eine ungeheuere Strecke weit. Dieser Sieg Abrahams ist ganz fabelhaft, und da er die bewusste Pointe alles Vorhergehenden ist, macht er die ganze Erzählung des Kapitels vom Zuge der babylonisch-elamitischen Könige höchst unglaubwürdig. Man hat, um dem Bericht das Unglaubliche zu nehmen, angenommen, Abraham habe nicht das gesamte Heer dieser Könige besiegt, sondern er habe nur dem Nachtrab des heimziehenden Heeres einen Teil der Beute wieder abgejagt (Dillmann; Kittel, Geschichte der Hebräer I S. 161): ganz willkürlich; die Erzählung sagt vielmehr ausdrücklich, Abraham habe »Kᵉdorlaʿomer und die Könige mit ihm geschlagen« 17, und macht an der Grösse der Strecke, über die sich die Verfolgung erstreckt hat, anschaulich, wie gross der Sieg Abrahams gewesen ist: hätte er nur den Nachtrab geschlagen, so würde er sich, nachdem er ihm die Beute glücklich abgejagt, eilends zurückgezogen und sich sorgsam gehütet haben, dem Hauptheere zu nahe zu kommen. — **16** So gewinnt Abraham die Beute dem Feinde ab. Nach dem Folgenden ist es nur (ausser Lot und dessen Habe) die Beute von Sodom. Auch hat der Erzähler im Vorhergehenden mit Willen nur bei Sodom (und Gomorrha) von Kriegsbeute gesprochen 11. Auch hier ist der schriftstellerische Zweck klar: Abraham soll verherrlicht werden, dass er von dem Erbeuteten nichts behalten, sondern alles dem Könige von Sodom zurückerstattet hat; darum wird nur von der Beute in Sodom gesprochen. Aber sachlich ist es sehr sonderbar, dass Abraham den vier Königen, die von so weit her kamen und so viele Könige inzwischen besiegt hatten, nur eben diese Beute abgenommen haben soll. — **17—28** Zwei Szenen zum Schluss, Abrahams Zusammentreffen mit Melchisedek und dem König von Sodom. **17** Die Szene spielt im Tale שָׁוֵה, d. h. dem »Königstale«, bei שָׁלֵם 18. — שָׁלֵם ist nach Meinung des Schriftstellers ein Urname wie Sodom, Siddim, Rᵉphaʾim, Emim und die andern Namen alle. Es ist aus dem Accent, mit dem im folgenden von dem Könige dieses Ortes gesprochen wird, wahrscheinlich, dass sich unter diesem Namen ein in späterer Zeit hochberühmter Ort verbirgt. Nach Ps 76 3 ist שָׁלֵם ein poetischer, also wohl archaistischer Name Jerusalems. Daher ist שָׁלֵם auch hier für Jerusalem zu halten. Dafür spricht auch, dass Melchisedek, Gen 14 König von Šalem, Ps 110 4 mit dem Könige von Zion verglichen wird; ferner, dass Gen 14 erzählt, dass Abraham Melchisedeks Gott als den seinigen anerkannt, und dass Abraham an Šalem gezehntet habe: alles dies gewinnt besondere Bedeutung, wenn es sich hier um Jerusalem handelt. So schon Josephus Ant. I 10 2 und die Targume. Das »Königstal« lag nach Josephus Ant. VII 10 3 in der Nähe von Jerusalem. Die Beziehung auf den in der Geschichte unbedeutenden Ort *Σαλείμ* Joh 3 23 südl. von Skythopolis ist also abzuweisen. Anderseits ist die Erwähnung Jerusalems in der Vätersage sehr auffallend. Keine andere Erzählung in der Genesis handelt von Jerusalem (über »Morijja« vgl. zu 22 2): ein Umstand, der sich ja aus der späten Besitznahme Jerusalems durch Israel vollständig erklärt. Charakteristisch ist, dass das Heiligtum von Šalem nach Gen 14 nicht in den Händen Abrahams ist, während alle anderen, in der Gen. erwähnten Heiligtümer den Patriarchen gehören: in diesem Spiegelbilde erkennt man noch, dass Jerusalem in älterer Zeit Israel nicht gehört hat. — **18—20** Die Szene mit Melchisedek hebt sich ihrem Inhalt nach von dem Übrigen ab und hängt damit nur durch 20aβ. 22b lose zusammen. — Eine »Interpolation« ist aber diese Episode nicht: die folgende Szene 21—24 scheint mit den Zweck zu haben, den Gottesnamen ʾel ʿeljon im Munde Abrahams anzubringen;

sedek), König von Schalem, brachte Brot und Wein heraus; der war Priester des El ʿeljon. —
19 Der segnete ihn und sprach:

Gesegnet sei Abram dem El ʿeljon,
dem Himmel und Erde gehören.

---

wenn aber die Worte Melchisedeks nicht vorausgegangen sind, ist dieser Gottesname bei Abraham unerklärlich; so ist die Melchisedeksepisode doch, wenn auch nur lose, mit dem Folgenden verbunden. — Der Name מַלְכִּי־צֶדֶק ist gebildet wie אֲדֹנִי־צֶדֶק, König von Jerusalem Jos 10_{1} (LXX, Jud 1_{5-7} אֲדֹנִי־בֶזֶק). Der Name bedeutet vielleicht »mein Herr ist Sidiq« vgl. Baudissin, Studien I S. 15; Hebr 7_{2} βασιλεὺς δικαιοσύνης. — Dieser König ist Priester des ʾel ʿeljon; auch ʾel ʿeljon ist nach Meinung des Erzählers ein Urname; worin der Verf. ganz Recht hat: der Name ist analog den uralten Namen ʾel šaddaj, ʾel ʿolam, ʾel beth-ʾel u. a.; überdies ist Ἐλιοῦν, ὁ ὕψιστος als phönizischer Gottesname von Philo Bybl. bei Euseb. praep. ev. I 10 und als uralt in Israel durch Num 24_{16} bezeugt. Die israelitische Tradition hat solche Urnamen acceptiert und als Beinamen Jahves gedeutet (Ps 78_{35} 7_{18} 57_{3} u. a.) vgl. oben S. 165. 207. Noch die Makkabäer hiessen ἀρχιερεῖς θεοῦ ὑψίστου. Der Erzähler will Melchisedek als den Verehrer des *wahren* Gottes schildern; aber anderseits will er hier, wo es sich um einen nicht-Israeliten handelt, den Namen »Jahve« vermeiden: er hat daher einen Namen gewählt, den man einerseits auf Jahve verstehen konnte, und der anderseits für einen Kanaanäer wohl denkbar war. Schliesslich wäre *möglich*, dass er noch eine Tradition kannte, wonach in vorjahvistischer Zeit der Gott von Jerusalem ʾel ʿeljon hiess. — Auch das Praedikat: קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ hat der Verf. als uralt empfunden: an sich wohl denkbar; über das Alter des »Schöpfungs«glaubens, auch in Israel, vgl. oben S. 109; die ähnliche Verbindung עֹשֵׂה שׁ׳ וא׳ ist in den Psalmen häufig. — Melchisedek ist *König*: als solcher begrüsst er den vorüberziehenden Abraham freundlich mit Brot und Wein, und *Priester* zugleich: als solcher segnet er Abraham: Segnen ist Priesterrecht. (Der Segen, wie häufig, in Versen; בָּרוּךְ und מִגֵּן sind poetische Worte; die Segensworte klingen formelhaft.) Das Priesterkönigtum Melchisedeks wird auch Ps 110 vorausgesetzt. Dass es wirklich in vorisraelitischer Zeit solche kanaanäische Priesterkönige gegeben hat, ist nicht für unmöglich zu halten; phönizische Priesterkönige sind uns bezeugt. — Abraham erkennt Melchisedeks Gott (22), Heiligtum und Priesterwürde an, indem er ihm zehntet 20. Diese Züge fallen in der Genesis stark auf: an keiner anderen Stelle wird darin Wert darauf gelegt, dass auch der Heide den wahren Gott habe; man kann den Schluss kaum umgehen, dass die Erzählung das Heiligtum und den Priesterkönig von Šalem als legitime Vorfahren des späteren Jahvetempels und des Priesterkönigs von Jerusalem betrachte; und wenn die Erzählung Abraham den Zehnten an Šalem bezahlen lässt, so scheint sie damit die Einsetzung einer später in Jerusalem bestehenden Sitte des Zehntens erzählen zu wollen: wirklich wissen wir, dass der Zehnte in Jerusalem bezahlt worden ist Dtn 12_{11} 14_{22}ff. — Die spätere, königslose Zeit wird, wenn sie über die Gestalt Melchisedeks nachdachte, in ihm sicherlich den Vorfahren der *Hohenpriester* gesehen haben, die von der Gemeinde wie Könige geehrt wurden, und denen die Zehnten gebührten Num 18_{21}ff. Neh 10_{38}f. Tob 1_{7}f. vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 146 ff. So könnte man die Gestalt des Melchisedek für eine künstliche Neubildung halten, eine Projektion des nachexilischen Hohenpriestertums in Abrahams Zeit (Wellhausen, Composition[2] S. 311 f.). Gegen diese naheliegende Vermutung spricht aber: 1) Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die spätere, gegen alles Heidnische, zumal das Kanaanäische eingenommene Gemeinde das Bild des Hohenpriesters von sich aus in einem Kanaanäer gesucht hätte. Auch hatte man ja die Gestalt des Aharon; was brauchte man da Melchisedek? Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass die Auffassung Melchisedeks als Vorfahren israelitischer Institutionen bei weitem älter ist und aus einer Zeit stammt, die noch naiv genug war, um Kanaanäisches und Israelitisches gleichsetzen zu können. 2) Dafür spricht auch die

20 Und gesegnet sei El ʿeljon,
der deine Feinde in deine Hand gegeben hat!
Er aber gab ihm den Zehnten von Allem.

Erwähnung Melchisedeks im Ps 110. Der Psalm wird gegenwärtig von manchen Forschern in das makkabäische Zeitalter gesetzt. Aber mit dem von Bickell darin entdeckten Akrostichon auf den Namen שִׁמְעֹן ist es nichts: die betreffenden Buchstaben stehen nicht an gleicher Stelle im Verse. Gegen makkabäische Abfassung aber spricht Kraft und Schwung des Psalms: die Dichtung zur Zeit der Makkabäer, von der wir uns aus JSir., aus Psal. Sal. und aus den lyrischen im I Mak.-Buche eingestreuten Stücken eine deutliche Anschauung machen können, ist ganz epigonenhaft gewesen. Ferner wird die makkabäische Ansetzung des Psalms dadurch widerlegt, dass der Dichter es noch wagt, nach Sitte ältester Dichtung ein göttliches Orakel zu verkünden: solche lebendige Prophetie aber, wo der Prophet noch mit seiner Person hervortreten durfte, war, wie wir wissen I Mak 446 927 1441, im makkabäischen Zeitalter längst verstummt. Es besteht aber kein Grund, den Psalm ebenso wie die andern Königspsalmen nicht der Königszeit Israels zuzuschreiben: der Gedanke des Psalms, dass der König von Zion zugleich Jahves Priester sei (im Zusammenhang des Psalms betont, weil der Priester unter besonderem göttlichen Schutze steht), spricht nicht dagegen; denn warum soll man dergl. im alten Israel nicht haben sagen können? Wir kennen doch das alte Königtum Israels viel zu wenig, um das für unmöglich halten zu dürfen. In Ägypten, Phönizien oder Babylonien würde dergl. nicht auffallen. — Wir dürfen also annehmen, dass die höfische Tradition von Jerusalem Wert darauf legte, dass der König Jerusalems Nachfolger Melchisedeks sei. Solche dynastischen Ansprüche sind nicht sonderbar: so betrachteten sich die deutschen »römischen« Kaiser als Nachfolger der Caesaren, die Caesaren erschienen in Ägypten als Fortsetzer der Pharaonen u. s. w. Dergl. Behauptungen haben den Zweck, die Legitimität des neuen Reiches zu erweisen, indem sie es als Fortsetzung des alten ausgeben. So müsste man schliessen, dass schon in vorisraelitischer Zeit Jerusalem der Sitz eines bedeutenderen Reiches gewesen ist, als dessen Hauptvertreter Melchisedek galt. Dieser Schluss wird uns durch die Tradition von der Einwanderung bekräftigt: da erscheint der König von Jerusalem als Haupt eines kanaanäischen Städtebundes Jos 10; auch aus den Tell-Amarna-Briefen scheint hervorzugehen, dass damals der König von Jerusalem die herrschende Stellung in Südkanaan einnahm vgl. Steuernagel, Isr. Stämme S. 120. An diese jerusalemischen Traditionen knüpfte das spätere judäische Königtum an; schon David mag, als er gerade diese Stadt zur Residenz erwählte, mit von solchem Gedanken bestimmt gewesen sein, vergleichbar etwa Karl dem Grossen, der das Caesarentum in Rom erneuerte. Wir werden hiernach geneigt sein, Melchisedek für eine Gestalt der Tradition und vielleicht für eine historische Person zu halten. — Die Szene des Zusammentreffens Abrahams mit Melchisedek ist nicht ohne poetischen Reiz: die beiden Grössen, die später so innige Verbindung eingehen sollen, das heilige Volk und die heilige Stadt, berühren sich hier zum ersten Male; Israel empfängt hier zum ersten Male den Segen von seinem Heiligtume. Möglich, dass wir in dieser Szene eine jerusalemische Lokalsage vor uns haben, die mit der Sage vom Bündnis Abrahams mit Gerar verglichen werden könnte. — 21—24 Abrahams Gespräch mit dem Könige von Sodom. Der Schluss der Erzählung soll Abrahams stolzen Edelmut verherrlichen. Eigentümlich ist, dass die Erzählung schliesst »mit aufgerecktem Arm« 22, mit einer Rede vgl. oben zu 822; diese Rede erhält durch solche Stellung hohes Pathos. Der Erzähler will ausdrücken, dass ihm dieser Edelsinn Abrahams mehr ist als all sein kriegerischer Ruhm. — Abraham hätte ein Recht gehabt, Alles, Menschen und Habe, zu behalten, und nur um die Menschen hat der König von Sodom ihn zu bitten gewagt; aber Abraham weist in feierlichen Schwurworten weit von sich, auch nur das Geringste für sich zu nehmen. Mit dieser Hoheit der Gesinnung aber kontrastiert der Verf. effektvoll das

21 Da sprach der König von Sodom zu Abram: gieb mir die Menschen und behalte die
Habe für dich. 22 Aber Abram erwiderte dem König von Sodom: ich erhebe meine Hand zu Jahve,
El 'eljon, dem Himmel und Erde gehören: 23 keinen Faden noch Schuhriemen, nichts von allem,
was dir gehört, will ich behalten, daß du nicht sagen sollst: ich habe Abram bereichert. 24 Keines-
wegs! Allein, was die Sklaven gegessen haben, und den Anteil der Männer, die mit mir gezogen
sind, 'Aner, Eschkol und Mamre, — die sollen ihren Anteil bekommen!

Verhalten der Sklaven und der Bundesgenossen; diese sind die geringeren Naturen: die Sklaven haben von der Beute gegessen, und die Bundesgenossen wollen ihren Teil davon haben. Abraham aber war grossartig genug, auch für diese Geringeren zu sorgen. — **21** נֶּפֶשׁ Menschen 12 5. — **22** Das Emporheben der Hand (zum Himmel) ist Schwurgestus Dtn 32 40 Dan 12 7. — Die Rede Abrahams wiederholt mit Willen den Gottesnamen 19, damit man deutlich sehe, dass Abrahams Gott der Melchisedeks ist. — יהוה om LXX Luc A und Peš; Sam האלהים; יהוה ist wohl späterer Zusatz. — **23** אִם Schwurpartikel § 149. Der Nachsatz pflegt beim Schwur nur angedeutet zu werden oder lieber ganz zu fehlen: er müsste eine Selbstverwünschung enthalten, die man im antiken Israel auszusprechen vermeidet; denn »man soll den Teufel nicht an die Wand malen«. — Dass sich Abraham selbst mit Namen nennt, ist Ausdruck seines Stolzes vgl. 4 23. — Zu diesen Worten Abrahams stimmt nicht ganz, dass er doch vorher von dem fremden Eigentum gezehntet hat: die beiden hier zusammengestellten Szenen, mit Melchisedek und dem Könige von Sodom, passen also nicht recht zusammen. Hommel, Altisr. Überlieferung S. 150 ff. 158 ff. glaubt, die Schwierigkeit heben zu können, indem er den ganzen Text umdichtet. Wahrscheinlicher ist die Annahme, dass die Tradition von Melchisedek andersartigen Ursprungs sei. — Ganz sonderbar aber ist in diesem Stück, dass Abraham darin freundliche Beziehungen zu Sodom zugeschrieben werden, von dem doch sonst nur mit Abscheu gesprochen wird; das gehört zu den mancherlei schwierigen Rätseln des Cap.

Allgemeines über Abrahams Sieg über die vier Könige.

Litteratur bei Dillmann und Delitzsch.

1. Quellenkritik. Das Stück gehört nach allgemeiner Annahme zu keiner unserer Quellenschriften. Dem Tone nach unterscheidet es sich von den Sagen bei J und E aufs stärkste vgl. unten No. 4. Mit P stimmt es in der gelehrten Haltung und in einigen Ausdrücken überein (רְכֻשׁ 11. 12. 16. 21, יְלִידֵי בַיִת 14, נֶפֶשׁ 21), weicht aber von ihm im Stil und der Erwähnung Jerusalems ab. Da Abraham in 13 ganz neu eingeführt wird, so ist wohl anzunehmen, dass das Cap. nicht Teil eines grösseren Ganzen, sondern von jeher als selbständiges Stück gedacht ist.

2. Historischer Charakter der Erzählung. Die Erzählung enthält uralte, sicher historische Angaben: das sind vor allem die Namen der vier Könige und der geschichtliche Rahmen des Ganzen, die Herrschaft elamitisch-babylonischer Könige bis nach Palästina hin. Auch die Gestalt Melchisedeks kann historisch sein. Es ist begreiflich, dass man früher und z. T. noch jetzt aus diesem Cap. die Geschichtlichkeit der Person Abrahams erweisen zu können glaubte (zuletzt Hommel, Altisr. Überlieferung S. 147 ff.). — Anderseits enthält die Erzählung innerlich Unmögliches (vgl. Nöldeke, Untersuchungen S. 156 ff.); besonders ist die Waffentat Abrahams, der mit 318 Mann das Heer der Welteroberer schlägt, ganz undenkbar; sicher falsch ist auch die Voraussetzung des Erzählers, dass das tote Meer einst ein von Menschen bewohntes Tal gewesen sei. Die Erzählung enthält also in schreiendem Kontrast gut Beglaubigtes und ganz Unmögliches.

3. Ebenso bunt ist die Herkunft der Angaben des Stückes. Die Überlieferung von den vier babylonischen Königen kann der Verf. nur aus Babylonien selbst (direkt oder indirekt) haben; dass er in diesem Stück aus kanaanäischer (Dillmann), speziell aus uralt-jerusalemischer Tradition schöpfe (Hommel S. 153), ist nicht wahrscheinlich; sicherlich wird die Erzählung von dem Siege Abrahams, die den Stamm-

vater Israels in so grotesker Weise verherrlicht, nicht aus kanaanäischer Quelle stammen. Davon kann man sich vielmehr nur in Israel erzählt haben, obwohl der Verf. durch das Wort »der Hebräer« ausländischen Ursprung dieser Überlieferung behaupten zu wollen scheint. — Die Urnamen der Orte und Völker und auch der Name Melchisedeks sind kanaanäische Überlieferung. — Die Erzählung mischt also Babylonisches, kanaanäisch-Israelitisches und rein-Israelitisches durcheinander. — Schliesslich mag die Zahl »318« (vgl. oben) auf Mythisches zurückgehn; es gelingt aber einstweilen nicht, weitere sichere Spuren, die auf einen Mondmythus hinwiesen, im Cap. zu finden. — Die Entstehung der ganzen Erzählung wird man sich demnach am leichtesten so denken, dass eine babylonische Geschichte, die vielleicht schon von der Niederlage der elamitisch-babylonischen Könige im Westlande erzählte (und vielleicht mythische Elemente enthielt), den Grundstock des Ganzen bildet und hier mit israelitischen Traditionen stark durchsetzt vorliegt (Winckler).

4. Ebenso eigentümlich ist nun auch die stilistische Art des Stückes. Die Erzählung tritt nicht als poetische, naive Sage auf und unterscheidet sich darin im Tone deutlich von J und E. Solche genauen chronologischen Angaben wie in 4 sind vielmehr für die Geschichtsschreibung charakteristisch, deren Ton der Verf. bewusst nachahmt vgl. zu 4. Der Verf. ist ein Gelehrter, der hier sein Wissen über zeitlich und z. T. auch örtlich weit entlegene Dinge darstellt. »Die antiquarischen Notizen« charakterisieren ihn (Wellhausen). — Anderseits zeigt der Verf. aber trotz seines archäologischen Wissens eine auffallende Unkenntnis über den wirklichen Verlauf solcher Kriegszüge. Er will Geschichte geben; aber er giebt eine Legende, die in ihrem Hauptpunkt, dem Siege Abrahams, innerlich so unmöglich ist, wie je eine Legende, die aus jüdischer Feder gekommen ist. Charakteristisch für seine Schriftstellerei ist, dass er Althistorisches und Sagenhaftes, Gutbeglaubigtes und jüngste Erdichtungen naiv durcheinander mischt; das ist die Art einer beginnenden historischen Gelehrsamkeit.

5. Der Zweck des Stückes ist offenkundig, Abraham zu verherrlichen. Effektvoll ist das Ganze zu diesem Zweck aufgebaut. Deshalb wird Abraham, der die Entscheidung bringt, erst im zweiten Akt eingeführt: ganz Ähnliches im Buche Judith, wo gleichfalls ein ungeheuerer Weltkrieg das Piedestal für die Tat der Judith abgeben muss. Abraham, so will der Verf. uns deutlich machen, ist der grösste Kriegsheld der Welt und noch mehr — ein überaus hochsinniger Mann. Könige besiegt er: ein König segnet ihn; von einem Könige will er keinen Schuhriemen nehmen! — Diese Anschauung von Abraham steht aber in deutlichem Kontrast zu den alten Sagen, in denen er nirgends eine kriegerische Ader zeigt, und sich auch nicht scheut, gelegentlich durch wenig ehrenvolle Geschenke fremder Könige sich »bereichern« zu lassen, vgl. die antike Sage 12 16. Auch diese Züge zeigen, dass das Stück nicht zu den alten Sagen gehört, sondern aus ganz anderem Geiste hervorgegangen ist.

6. Hienach ist Geistesart und Zeit des Stückes zu erkennen. Das Stück ist (nach seiner gegenwärtigen Art) eine Legende aus der Zeit des Judentums. In der Erzählung solcher fabelhafter Siege Israels stimmt das Cap. charakteristisch mit anderen jüdischen Legendenwerken (Chron, Judith, XII Test, Jubil) überein. Das Judentum jener Zeit bewundert kriegerischen Ruhm um so mehr, als es selbst keine Kriege führen kann. Und gern erzählt es, da es sich gegenwärtiger Kriegstaten zu rühmen leider keinen Anlass findet, von den gewaltigen Taten der Vorfahren. Solche Erzählungen aber wachsen ihm in der Phantasie ganz ins Ungeheuerliche; man ist ja in politischen Dingen beim Fehlen eines eigenen Staatslebens ganz unerfahren und hält hierin schliesslich alles für möglich. So gehört dies Stück in eine Zeit, wo trotz einer gewissen historischen Gelehrsamkeit der geschichtliche Sinn des Judentums fast bis auf Null gesunken war. — Auch die eigentümliche Schätzung der stolzen Uneigennützigkeit mag für dies zertretene und in der Misère des wirklichen Lebens nur allzu sehr auf Demut angewiesene Judentum charakteristisch sein: man schätzt die Tugenden am höchsten, die man nicht hat. —

Besonders bemerkenswert aber ist, dass dem Erzähler auch babylonische Dinge bekannt sind und wichtig erscheinen. Auch andere Bücher dieser Zeit zeigen Interesse für die Weltreiche (Esther, Daniel, Judith); die Juden sind es gewohnt, über die Grenze ihres Volkstums herüber zu schielen und besonders nach der Geschichte der herrschenden Völker zu fragen. Es ist eine Zeit buntester Völkermischung im Orient — die Zustände, die wir im Occident aus der Zeit des römischen Kaiserreichs kennen lernen, müssen im Orient schon viele Jahrhunderte vorher bestanden haben —, eine Zeit, wo die Völker ihre Kulturen und auch ihre geschichtlichen Nachrichten gegeneinander austauschen; man denke für etwas spätere Zeit an Berossus, Manetho und Josephus. In solcher Zeit wünscht auch das Judentum nicht zurückzustehen, sondern es bestrebt sich, den Ort anzugeben, den das Jüdische in der Geschichte der Weltreiche einnimmt: »Abraham, der Hebräer,« war, so behauptet man, ein Zeitgenosse des Kᵉdorla'omer. Zugleich spielt auch ein Stück jüdischer Nationaleitelkeit mit ein; die jüdischen Personen, die in solchen Welt-Geschichten auftreten, nehmen regelmässig im Weltreich eine sehr bedeutende Stellung ein: Daniel, Tobit und Achiacharos, Mardochaj und Esther. So schildert Judith einen ungeheueren Feldzug, den ein jüdisches Weib allein zurückweist; und nach Gen 14 ist Abraham der Sieger über Kᵉdorla'omer selbst! — Dass aber so uralte geschichtliche Erinnerungen in so später Zeit noch nicht erloschen waren, darf man sicherlich nicht für unmöglich halten; man denke an das geschichtliche Wissen eines Berossus. Und überdies erzählte in Babylonien eine volkstümliche Sagentradition, die uns noch aus der Achämenidenzeit bezeugt ist, wie es scheint, gerade von diesen uralten Königen, vgl. die Übersetzung der von Pinches entdeckten Texte bei Hommel, Überlieferung S. 180 ff. Der Verf. von Gen 14 wird beabsichtigt haben, möglichst viele alte Namen zusammenzustellen und hat dabei Kᵉdorla'omer, Sodom, Melchisedek und Abraham zusammengebracht!

7. Wie weit das Stück bereits eine Vorgeschichte in jüdischer Tradition hatte, und wie viel davon auf die Kombination des Erzählers zurückgeht, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Es sind im ganzen Cap. vier verschiedene Stoffmassen zu unterscheiden: 1) der Kriegszug der vier Könige, 2) Abrahams Waffentat, 3) das Zusammentreffen mit Melchisedek, 4) die Szene mit dem Könige von Sodom; diese vier Stoffmassen haben untereinander verhältnismässig losen Zusammenhang; nur 2) und 4) scheinen näher zusammenzugehören. Davon klingen die Szenen zwischen Abraham und Melchisedek und dem Könige von Sodom wie volkstümliche Tradition; die vielen Namen dagegen in der Beschreibung des Kriegszuges schmecken nach der Studierstube. — Die mannigfachen Stoffe und Stile, die hier zusammengekommen sind, sind nicht vollständig miteinander verschmolzen; es sind mancherlei Unebenheiten stehen geblieben vgl. die Erklärung; diese inneren Schwierigkeiten sind aber wohl kaum aus der Komposition verschiedener Quellen zu erklären. — Winckler, Gesch. Isr. II unterscheidet hier drei Phasen der Überlieferung: 1) Eine babylonische Legende erzählte von den beiden Königen Kᵉdorla'omer und Tid'al, die nach dem »Amoriterlande« gezogen sind und dort im »Siddimtale« gekämpft haben, S. 33. 2) Ein jüdischer Schreiber, dem die babylonische Quelle vorlag, übertrug ihre Nachrichten auf den heimischen Boden, indem er den Überwinder der Könige mit Abraham identifizierte, S. 34. Bei ihm spielte der Kampf in Nordisrael; »Qadeš« ist das Qadeš in Naphtali, und »Mamre« liegt ursprünglich im Norden, S. 36 ff. Diese Hand ist E, S. 41. 3) J beutet die Nachrichten des E für seine Zwecke aus, indem er dessen im Norden lokalisierte Sagen nach dem Süden durch willkürliche Identifikationen von Orten verlegte, S. 41; er identifizierte Mamre mit Hebron, um dem davidischen Heiligtum Jahves die historischen Rechte zu verleihen, S. 47. Ferner sind eine Fülle von Zusätzen, von Sodom, Lot, v. 4—6, schliesslich von Melchisedek u. a. hinzugekommen. — Diese ganze Theorie ist stark mit den Einseitigkeiten der »litterarkritischen« Betrachtungsweise behaftet; J und E sind aber nicht einzelne Schreiber, die ihre Erzählungen willkürlich formen, sondern sie entnehmen ihre Sagen der mündlichen Tradition; die Meinung, dass J die Erzählungen des E mit bestimmter

politischer Absicht umgeformt hätte, sucht böse Tendenz bei Männern, deren erste Eigenschaften Treue und Naivetät gewesen sind. Winckler übersieht ferner den grossen Unterschied unseres Stückes von den volkstümlichen Sagen des J und E. Auch die Vermutung, dass »Mamre« ursprünglich im Norden gelegen habe, wird man nach 13 18 kaum glaublich finden. U. s. w. Gesichert aber ist, 1) dass eine babylonische Legende zu Grunde liegt, 2) dass in der jüdischen Rezension mancherlei spezifisch Jüdisches hinzugekommen ist.

Jaqobgeschichten.

Die Jaqobgeschichten von JE.

Übersicht über die Komposition der Jaqobgeschichten von JE.

1) Die Jaqob-Esau-Geschichten; erster Teil, bei Isaaq:
   a) Jaqob und Esaus Geburt und Aufwachsen 25 21—28 J(E), Notizen, Einleitung von 1 d).
   b) Jaqob kauft von Esau die Erstgeburt 25 29—34 E, alte Sage.
   [c) Hier ist von späterer Hand die Geschichte von Isaaq in Gerar eingesetzt 26 J, alte Sage.]
   d) Jaqob gewinnt den Segen Isaaqs durch Betrug und flieht 27 JE, alte Sage.
2) Die Jaqob-Laban-Geschichten:
   a) Bethelsage 28 10—22 JE, alte Sage, hier angebracht bei der Wanderung Jaqobs zu Laban und auf eine Fortsetzung (4 b) angelegt.
   b) Jaqobs Ankunft bei Laban 29 1—14 J.
   c) Jaqobs Hochzeit mit Lea und Rahel 29 15—30 E(J).
   d) Geburt der Kinder Jaqobs 29 31—30 24 JE, Notizen.
   e) Jaqob dient bei Laban um Herden 30 25—43 J(E), Fortsetzung von 2 c).
   f) Jaqobs Flucht vor Laban und der Vertrag von Gilead 31 1—32 1.

   (b—f: mit Ausnahme von d) alte Sagen, stark novellistisch ausgeführt und einheitlich zusammengewoben.)
3) Die Jaqob-Esau-Geschichten; zweiter Teil, Jaqobs Rückkehr, Fortsetzung von 2 f) und zugleich von 1 d):
   a) Die Mahanaimsagen:
      α) Die Kultussage 32 2 f. E, Rest einer alten Sage.
      β) Jaqobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32 4—22 JE, Einleitung zu 3 b β), mit Benutzung anderer Züge novellistisch ausgesponnen.
   b) Die Penu'elsagen:
      α) Die Kultussage 32 23—33 JE, alte Sage, lose in den Zusammenhang eingefügt.
      β) Jaqobs Zusammentreffen mit Esau 33 1—17 JE, Fortsetzung von 3 a β), novellistisch ausgesponnen.
4) Jaqob in Kanaan:
   a) Die Sichemgeschichten:
      α) Die Kultussage 33 18—20 E, Notiz, ohne erkennbaren Zusammenhang.
      β) Die Dinageschichte 34 JE, alte Sage, ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.
   b) Die Bethelsage, 2. Teil 35 1—8. 14 E, Fortsetzung von 2 a) und 4 a β), zugleich Notizen über die Sichemeiche und über Deboras Tod: verschiedenartiges Material lose zusammengestellt.
   c) Benjamins Geburt 35 16—20 E, einige alte Notizen.
   d) Rubens Frevel 35 21 f. J, Rest einer alten Sage.
   [e) Esaus Stammbaum 36 15—19, Edoms Könige 31—39 J (?), Notizen, von letzter Hand hinzugefügt.]

Den Stoffen nach betrachtet zerfallen die Sagen in folgende Gruppen:

I. Die Jaqob-Esau-Geschichten.

II. Die Jaqob-Laban-Geschichten.

III. Sagen von Kultusorten, die Jaqob gestiftet hat.

IV. Geschichten von den Kindern Jaqobs, ihrer Geburt und ihren späteren Schicksalen.

Dies mannigfaltige Material ist gegenwärtig zu einer verhältnismässig guten Einheit verwoben. Die Art, wie die Sagen zusammengewachsen sind, ist noch an der engeren oder weiteren Beziehung, die sie gegenwärtig zu einander haben, zu erkennen. Am stärksten sind die Jaqob-Esau-Erzählungen mit denen von Jaqob und Laban verschmolzen; aus den Jaqob-Esau-Sagen ist ein »Rahmen« gebildet worden, in den die Jaqob-Laban-Geschichten eingestellt worden sind. Dieser »Sagenkranz« ist folgendermassen gewoben: am Ende des ersten Teils der Jaqob-Esau-Geschichte wird erzählt, dass Jaqob vor Esau geflohen sei; er flieht aber zu Laban; nunmehr folgt die ganze Labangeschichte. Am Ende derselben flieht Jaqob vor Laban und kehrt eben damit zu Esau zurück. Damit folgt ein zweiter Teil der Jaqob-Esau-Geschichte. Dieser Jaqob-Esau-Laban-Sagenkranz ist demnach nicht eine lose Zusammenstellung von Redaktorenhand, sondern eine künstlerische Komposition: eine Reihe von (Vor- und) Rückverweisungen 27 36. 45 28 15. 20ff. 29 12ff. 30 25. 29f. 32 5. 11 und besonders der Schluss, der zum Anfang zurückkehrt, binden das Ganze zur Einheit zusammen. Derselbe (ursprünglich humorvolle, dann abgeblasste oder pathetisch überarbeitete) Ton liegt über dem Ganzen; auch sind die meisten Geschichten in derselben Weise novellistisch ausgearbeitet. Die Bearbeitung ist indes nicht so gründlich gewesen, dass sie die Geschichten vollständig gegeneinander ausgeglichen hätte. An den Rändern sind einige Unebenheiten stehen geblieben: dass Jaqob, wenn er vor Laban flieht, notwendig in das Revier Esaus geraten muss, scheint zunächst weder Jaqob 31 1ff. noch Laban 31 43f. zu wissen; erst als Laban von ihm gegangen ist, fällt Jaqob diese neue Gefahr ein 32 4ff.: d. h. die Erzähler haben es bisher mit Laban zu tun und erinnern sich Esaus erst jetzt wieder. Auch andere Unzulänglichkeiten laufen unter: besonders dass Jaqob und Esau gerade in P^{e}nu'el zusammentreffen, ist durch die Sache nicht genügend motiviert, denn P^{e}nu'el liegt weit ab von Esaus Gebiet. Im Ganzen betrachtet ist dieser Sagenkranz doch eine, mit einfachen Mitteln gearbeitete, wohlgelungene Komposition. — Dieser Sagenkranz muss in sehr alter Zeit entstanden sein; er hat bereits in mündlicher oder schriftlicher Tradition J wie E vorgelegen; gerade solche Stücke, die offenbar Verbindungsstücke sind wie 29 13f. 32 29, tragen den Charakter hohen Alters. Eine Spur dafür, dass dieser Sagenkranz noch in anderen als den uns überlieferten Rezensionen bestanden hat, haben wir wohl in 27 45 (Rebekka will Jaqob von Laban holen lassen, wenn Esaus Zorn verraucht ist); damit wird, wie es scheint, eine Fortsetzung der Erzählung angedeutet, die aber im folgenden nicht auftritt vgl. 31 1ff. Demnach wird 27 45 also wohl aus einem anderen, ähnlichen Sagenkranze stammen.

In diesen Sagenkranz sind weiter einige Kultussagen eingesetzt, von Bethel, Mah^{a}naim, P^{e}nu'el und Sichem. Diese Sagen, die von bestimmten Stätten handeln, sind auf den Faden der Wanderungen Jaqobs aufgezogen. Besonders nahe Verbindung mit dem Ganzen hat die Bethelgeschichte. Diese Erzählung ist in J wie E bei der Wanderung Jaqobs zu Laban eingesetzt, auf der Jaqob ja Bethel sehr wohl berühren konnte, und bei beiden aus dem Zusammenhange mit neuen Zügen versehen; auch im Wortlaut stimmen beide überein. E bringt nach Analogie der Disposition der Jaqob-Esau-Geschichte auch von der Bethelgeschichte eine Fortsetzung: nach der Rückkehr hat Jaqob Bethel zum zweiten Male berührt und nun erst eigentlich gestiftet; diese Fortsetzung macht der alten Bethelsage gegenüber einen modernen Eindruck und wird daher im wesentlichen eine Neudichtung sein, die den ästhetischen Zweck hat, den Rahmen zu verstärken. Die übrigen Kultussagen von Mah^{a}naim, P^{e}nu'el und Sichem werden bei Gelegenheit der Rückkehr Jaqobs angebracht. Wie die Übersicht zeigt, sind diese Kultussagen in den Zusammenhang so eingestellt, dass jedesmal zunächst die Kultussage,

dann das, was sonst noch am Ort geschehen ist, erzählt wird. Hier scheint also ein Prinzip hervorzutreten. Die Penu'elgeschichte, die ihrem Ursprung nach gänzlich auf eigenen Füssen steht, muss aber doch, wie das sehr alte Wort 32 29 J beweist, schon in sehr alter Zeit in solchem Zusammenhange gestanden haben. Von den Mahanaim- und Sichem-Geschichten ist zu wenig überliefert, als dass wir über ihre Stellung im Ganzen ein Urteil haben könnten.

Schliesslich kommen Geschichten von den Kindern Jaqobs hinzu. Was über ihre Geburt erzählt wird 29 31ff., mit dem Nachtrag 35 16ff. ist keine uralte, aus eigener Wurzel gewachsene Sage, sondern es sind Notizen, die ihrer Art nach nicht für sich zu stehen vermögen, sondern nur in einem anderen Zusammenhange erzählt werden können. Der Zusammenhang aber, in den diese Geburtsgeschichten sowohl bei J wie E eingefügt sind, ist die Jaqob-Laban-Geschichte 30 25f. Die Verbindung, die diese Notizen mit dem Ganzen haben, ist eine sehr enge: mehrfach wird im folgenden, auch bei dem Zusammentreffen mit Esau, bei J wie E auf die Kinder Jaqobs Bezug genommen 31 16. 17. 28 43 32 23 33 1. 2. 5. 6. 13. 14. Diese Notizen weisen nun in mehreren Zügen sehr hohes Altertum auf; demnach muss der ganze Sagenkranz, in den sie eingestellt sind, in sehr alte Zeit zurückgehn. Anderseits weisen nun diese Geburtsgeschichten zugleich auf eine Fortsetzung hin; an sich sind sie ohne Bedeutung; sie gewinnen sie erst, wenn im folgenden bestimmte Geschichten von den Söhnen Jaqobs erzählt werden sollen. Hieraus folgt, dass auch Erzählungen von den Söhnen Jaqobs, d. h. Geschichten wie die von Dina, Ruben, Joseph und Juda bereits in alter Zeit dem Sagenkranze hinzugefügt waren; welche es im einzelnen gewesen sind, lässt sich nicht mehr sagen. Eine Beziehung ihres Inhalts zum Esau-Laban-Kranze tritt nicht hervor.

Demnach können wir das allmähliche Zusammenwachsen dieser Geschichten verfolgen: zuerst sind die Jaqob-Esau-Sagen zusammengewachsen; ebenso besonders stark die Jaqob-Laban-Geschichten. Dann ist aus beiden zusammen durch künstlerische Komposition eine Einheit gewoben worden. Zu diesem Sagenkranze hat die Bethelgeschichte eine engere, die Penu'elgeschichte eine weitere Beziehung. Zuletzt mögen auch Sagen von den einzelnen Söhnen Jaqobs hinzugekommen sein, deren Geburtsgeschichte in den Sagenkranz selber eingestellt worden ist. Diese Zusammenfügungen sind sicherlich nicht mit einem Male fertig gewesen und mögen in mancherlei Variationen bestanden haben; eine Spur davon ist wohl 27 45.

Solche Zusammenfügungen müssen bereits J wie E vorgelegen haben. Bei dieser komplizierten Entstehung des Ganzen hat es keinen Zweck, einzelne bestimmte Redaktorenhände unterscheiden zu wollen. Man wird es schwerlich ausmachen können, was von diesen Zusammenarbeitungen in mündlicher oder schriftlicher Tradition geschehen ist.

Die Anfänge des Prozesses reichen jedenfalls in die älteste, uns erreichbare Zeit hinein; das Ganze ist schon in sehr alter Zeit ziemlich fertig gewesen.

Die Geschichte von Isaaq in Gerar, die sich in den Zusammenhang nicht einfügt, und die Stammbäume Esaus werden erst sehr spät, in schriftlicher Tradition, hinzugekommen sein.

Die Jaqobgeschichten haben also ein wesentlich anderes Schicksal gehabt, als die von Abraham. Während diese, zwar auch z. T. in bestimmter künstlerischer Ordnung, doch im wesentlichen intakt geblieben sind und die Form der Einzelsage bewahrt haben, sind die Sagen von Jaqob in sehr alter Zeit in bestimmte Ordnung gebracht und z. T. stark novellistisch ausgeführt worden.

---

39. Jaqobs und Esaus Geburt und Aufwachsen 25 21—26a. 27. 28 J (E).

Jaqobs und Esaus Geburt und Aufwachsen 25 21—26a. 27. 28. Quellenkritik: Die Erzählung, eine Einleitung zu den folgenden Jaqob-Esau-Geschichten, zerfällt in drei Teile: 1) das Orakel 21—23, 2) die Geburt 24—26a, 3) der verschiedene Beruf der Beiden

21 Isaaq betete zu Jahve für sein Weib, denn sie war unfruchtbar; und Jahve erhörte ihn, sodass sein Weib Rebekka schwanger ward. 22 Aber die Kinder stiessen sich in ihrem Leibe; da sprach sie: sollte es so sein, warum 'hat mich das betroffen?' So ging sie hin, Jahve zu befragen. 23 Und Jahve antwortete ihr:

Zwei Völker trägst du in deinem Schosse,
zwei Stämme scheiden sich aus deinem Leibe.
Stamm soll Stamm bewältigen,
der ältere dem jüngeren dienen!

---

27. 28. — Die Erzählung vom Orakel, die einen geschlossenen Zusammenhang bildet, gehört zu J: יהוה 21 bis. 22. 23, עָתַר 21, צָעִיר 23. — Die Geburt muss von beiden Quellen erzählt worden sein. Da dies Stück 24—26 in 38 27—30 J eine sehr genaue Parallele hat (24b wörtlich = 38 27b), so wird es im wesentlichen J gehören; doch ist das Wort über Esaus Behaartheit wegen 27 11 (אִישׁ שָׂעִר) zu E zu rechnen; אַדְמוֹנִי gehört also J; für diese Verteilung spricht auch, dass E in 27 36 (vgl. zur Stelle) eine andere Etymologie von Jaqob und in 25 30 (vgl. unten) eine andere Erklärung von Edom giebt. — Auch die Notizen über den Beruf der beiden Brüder müssen in J wie E erzählt worden sein. יֹדֵעַ צַיִד ist Dublette zu אִישׁ שָׂדֶה, אִישׁ תָּם zu יֹשֵׁב אֹהָלִים. Man darf אִישׁ שָׂדֶה wohl wegen des unmittelbar folgenden מִן־הַשָּׂדֶה 29 (E) zu E ziehen; und also nach Analogie des Vorhergehenden annehmen, dass R^JE sich im ganzen mehr an J gehalten habe.

I. **21—23** Rebekkas Schwangerschaft und das Orakel. **21** Lange Unfruchtbarkeit der Mutter vor der Geburt des Kindes ist ein beliebtes Sagenmotiv: wie heiss ist das Kind herbeigesehnt worden! und dies Kind ist von Anfang an ein Gottesgeschenk; kein Wunder, dass aus ihm später so viel geworden ist! vgl. oben zu 18 11. — Das Wort לְנֹכַח »gegenüber« erklärt sich nach Frankenberg GGA 1901 S. 697 aus einer auch im Arabischen bezeugten Sitte, beim Heiligtum auf den hinzudeuten, für den oder gegen den das Gebet geschieht vgl. auch Jes 37 14ff. — וַיֵּעָתֶר לוֹ § 121f. — **22** Aber die Kinder (unbestimmterer Ausdruck als תּוֹמִים 24) stiessen sich schon im Mutterleibe. Der Gedanke ist: so sehr liegt es im Wesen dieser Beiden, sich zu befehden, dass sie nicht einmal im Mutterleibe Frieden halten konnten! Ähnliches erzählt Apollodor Biblioth. II 2 1 von Akrisios und Proitos (Dillmann): Söhne des Abas, Königs von Argos, Zwillingsbrüder, stritten sie sich schon im Mutterleibe; erwachsen, besiegte Akrisios den Bruder; Proitos ging nach Lykien zu Jobates und heiratete dessen Tochter; mit einem Heere von Jobates zurückgeführt, teilte er sich mit dem Bruder in den Besitz des Reichs. — הִתְרֹצֲצוּ √ רצץ »zerstiessen sich« ein starker Ausdruck; LXX ἐσκίρτων Lk 1 41 scheint an √ רוץ gedacht zu haben. — Rebekka, entsetzt über den unheimlichen Vorgang, geht (wie das antike Weib in solchen Fällen zu tun pflegt) zum Orakel. — דָּרַשׁ term. techn. vom Orakelbefragen. — Die Stätte des Orakels wird nicht genannt. Der Erzähler, dem dies Stück entnommen ist, wird im Vorhergehenden den Namen einer berühmten Orakelstätte, in deren Nähe Isaaq damals weilte (wohl B^e'er laḥaj ro'i 25 11b) erwähnt haben. In welcher Weise das Orakel gewonnen wurde, erfahren wir leider nicht. — Das Wort Rebekkas: »wenn so, warum denn ich?« hat kaum einen Sinn; Ball liest nach Peš לָמָּה חַיָּה אָנֹכִי »warum lebe ich?«, Frankenberg GGA 1901 S. 697 לָמָּה זֶּה אֶחְיֶה »warum denn soll ich leben?«, vgl. 27 46; dem Zusammenhange entspricht es besser, für אנכי zu lesen אָנָה לִי (ist mir zugestossen); sie erkennt in diesem Vorgange ein Vorzeichen kommender Dinge und fragt nach, was sich so ankündige. Der Glaube, dass sich grosse kommende Ereignisse in schrecklichen oder merkwürdigen »Zeichen« im voraus anmelden, geht durch die ganze Antike. Von solchen Zeichen berichtet die Sage gern: im Kleinen und Unscheinbaren findet sie die Spuren des kommenden Grossen und Gewaltigen vgl. zu 37 5—11 38 27—30. — **23** Das Orakel über die noch Ungeborenen vgl. zu 16 11f. Der Gott ant-

[24]Als nun die Zeit gekommen war, dass sie gebären sollte, da waren wirklich Zwillinge in ihrem Leibe. [25]Dann kam der erste hervor, rot, *über und über wie ein haariger Mantel;* den ‘nannte man’ Esau. [26]a Danach kam sein Bruder hervor; dessen Hand hielt noch Esau an der Ferse fest, den nannte man Jaqob (Fersenhalter).

---

wortet, wie natürlich, in gehobener Sprache, in Versen: das Orakel hat in Israel wie überall poetische Form. — וּשְׁנֵי ist wohl, des Verses wegen, Zusatz. — Das absonderliche Zeichen hat Absonderliches zu bedeuten: zwei Völker sind im Begriff zu entstehen; und diese Völker werden, obwohl Brüder (und also, wie man erwarten sollte, einander ähnlich und mit einander in Frieden) »sich scheiden« (zwiespältig, verschieden werden vgl. 27); besonders merkwürdig aber ist, dass der Ältere dem Jüngeren dienen soll (רַב und צָעִיר ohne Art. im poetischen Stil § 126 h). Nach ältester israelitischer Rechtssitte beerbt der älteste Bruder den Vater und wird so Herr seiner Brüder; Genaueres darüber zu 29—34. Bei Jaqob und Esau ist das Umgekehrte geschehen: der Jüngere ist der Herr geworden. Dergl. ist auch sonst ein beliebtes Sagen- und Märchenmotiv (Luther ZAW 1901 S. 52), vgl. die Geschichten von Joseph, von David I Sam 16 u. a. Die Sagen werfen das Thema immer wieder auf, woher dies Merkwürdige bei Jaqob und Esau gekommen sei. Auf diese Frage antwortet 25_{21-23} J: das göttliche Orakel hat es so über die noch Ungeborenen bestimmt; 25_{29-34} E: Jaqob hat Esau das Erstgeburtsrecht abgekauft; 27 JE: Jaqob hat den Erstgeburtssegen durch Betrug an sich gebracht. Diese drei Erzählungen sind also letztlich Varianten.

II. **24—26a** Auch bei ihrer Geburt ereigneten sich wunderbare Dinge, in denen sich die Zukunft spiegelte. — **24** תוֹמִים, Sam תאמים. — **25** In unserem Text wird eine Erklärung des Namens עֵשָׂו, die ursprünglich wohl dagestanden hat, nicht mehr gegeben; dafür zwei Anspielungen 1) an אֱדֹם, 2) an שֵׂעָר. Edom, der Name des bekannten Volkes südlich vom toten Meere, Se‘ir nach späterer Tradition der Name seines Landes und Gebirges 36_{8}f. Jos 24_{4} Ez 35_{2}ff., nach älteren Notizen der Name eines Urvolkes, das nach Gen 36_{20}ff., wo seine Stämme und Geschlechter aufgezählt werden, die älteste Bevölkerung des Landes gewesen ist und zu den Ḥoritern gehört hat. Die Sagen identifizieren also drei, ursprünglich verschiedene Figuren: Esau, Se‘ir, zwei Urvölker, und das historische Edom 36_{19} vgl. 36_{9}: Esau, der Vater von Edom, auf dem Gebirge Se‘ir vgl. auch Num 24_{18} Ez 25_{8} II Chr $25_{11.\,19}$ II Reg 14_{7}. Ebenso wird Jaqob dem historischen Israel gleichgesetzt. Vgl. Stade, Gesch. Israels I S. 124—126. Weiteres hierüber zu Cap. 27. — Über die Namen Edom und Se‘ir macht die Sage ihre humoristischen Glossen: man amüsiert sich über die rotbraune Hautfarbe der Edomiter — die Leute, die sich diese Sagen erzählen, werden selber gelblich ausgesehen haben vgl. die Farbe der Kanaanäer auf den ägyptischen Bildern, Riehms HW S. 288/289 — und man findet, dass ein richtiger Se‘irit sich wie ein Pelzmantel anfühle; er ist haarig wie ein Ziegenböckchen $27_{16.\,22}$. Und aus diesen körperlichen Vorzügen des geliebten Bruders erklärt man voller Behagen seinen Namen: das sind also nachbarliche Liebenswürdigkeiten. Frankenberg GGA 1901 S. 697 meint, dass die hier Esau zugeschriebenen Eigentümlichkeiten nur aus den Namen Edom und Se‘ir entsponnen seien und über die körperliche Beschaffenheit des Volkes nichts besagten, und bestreitet zudem die humoristische Färbung der Geschichte. Wunderlich! Wie hätte man dem Ahnherrn solche Eigenschaften »andichten« können, wenn nicht auch seine Nachkommen sie gehabt hätten? und wie viel geistvoller wird die Geschichte, wenn wir annehmen, dass sie den Namen des Volkes nicht durch willkürliche »Andichtung«, sondern eben nur seinen ganz bestimmten Eigenschaften erklärt; und ferner, wie kann man bei einem Wort wie diesem, dass ein Knäblein wie ein Pelzmantel ausgesehen habe, die spasshafte Übertreibung übersehen? — Ob etwa, wie mehrfach vermutet worden ist, zwischen עֵשָׂו und dem *Οὔσωος* der phönizischen

27 Als aber die Knaben aufwuchsen, ward Esau ein Waidmann, *der sich auf dem Felde umhertrieb;* Jaqob aber ward ein ordentlicher Mensch, *der im Zelte wohnte.* 28 Isaaq hatte den Esau lieber, denn Wildpret war nach seinem Geschmack, und Rebekka hatte den Jaqob lieber.

Sage, der als Jäger und als feindlicher Bruder des [Σα]μημρoῦμος oder Ὑψουράνιος erscheint, dem Namen und der Sage nach eine Verwandtschaft besteht, lässt sich bis jetzt nicht mit Sicherheit erkennen. — **26** Köstlich derb ist die Erklärung des Namens Jaqob von עָקֵב Ferse: als er am Tageslicht erschien, hielt er die Ferse seines Brüderchens in der Hand, dem er also die Erstgeburt nicht gegönnt hatte! Ein treffendes Vorbild des Kommenden. Ein ähnliches Sagenmotiv 38 27—30. Der Name יעקב ist eine Bildung wie ישחק und יוסף, Abkürzung von יעקב־אל (Ed. Meyer ZAW 1887 S. 1ff.; Luther ZAW 1901 S. 60ff.), das seinerseits als kanaanäischer Stadt- oder Gauname in einer Liste Thutmosis III und zugleich als babylonischer Personenname (Pinches bei Hommel, Altisr. Überlief. S. 95. III. 203) bezeugt ist. — ויקרא 26 ויקראו 25 der Wechsel des Numerus fällt auf; LXX Peš Sg., Sam Plur. — Hos 12 4: im Mutterleib hat er schon seinen Bruder betrogen עָקַב, setzt eine Tradition voraus, die die Geburtsgeschichte noch etwas gröber erzählte; vielleicht so, dass sich Jaqob bei der Geburt listig vorgedrängt habe vgl. 38 27ff. Eine Anspielung an diese oder die anderen Jaqobgeschichten enthält Jer 9 3 vgl. Staerk, Studien II S. 12.

III. **27**f. Der Beruf der Beiden. Damit beginnt das Orakel »sie sollen sich scheiden« 23, sich zu erfüllen. Auch hiemit werden wohl zugleich Völkerverhältnisse charakterisiert: Esau ist ein Jäger-, Jaqob ein Hirtenvolk. Ob aber auch die folgenden Notizen, dass Isaaq den Esau und Rebekka den Jaqob bevorzugt, ethnographisch zu deuten sind, muss fraglich bleiben, denn wir wissen nicht, was die Gestalten Isaaq und Rebekka ursprünglich bedeuten. — Die Sage giebt für die Vorliebe Isaaqs für Esau einen naiven Grund; Ball לְפִיו. Die besondere Beziehung Jaqobs zu seiner Mutter und deren Familie wird im folgenden mehrfach vorausgesetzt: an den klugen Praktiken des Erzschelms merkt man das mütterliche Blut. — אִישׁ תָּם würde im gewöhnlichen AT.lichen Sprachgebrauch, der eine gesteigerte Frömmigkeit voraussetzt, das Ideal des »sittlich-religiös unsträflichen Mannes« bedeuten; hier in uralter Sage liegt ein älteres, profanes Ideal zugrunde: der Hirt lobt als »unsträflich« den ruhigen Mann, der wacker und ordentlich bei den Zelten und Herden bleibt, und sieht mit Abneigung auf den unruhigen Jäger da draussen; ebenso wie später der israelitische Bauer auf die »losen Leute« אֲנָשִׁים רֵיקִים, die Haus und Hof verlassen Jud 9 4 11 3, die אַנְשֵׁי דָמִים (opp. תָּם) Prv 29 10, herabsieht. — Von den beiden Versen 27. 28 ist 28 die Einleitung zu der Geschichte vom Betruge Isaaqs; die Erzählung vom Kauf der Erstgeburt 29—34 ist zwischen eingeschoben.

---

40. Jaqob kauft von Esau die Erstgeburt 25 29—34 E.

29 *Als nun Jaqob einmal ein Gericht gekocht hatte, kam Esau heisshungrig*

Die Quelle ist E, da das Stück 27 36 von E zitiert wird.

Die Sage fragt, wie die Erstgeburt von Esau auf Jaqob übergegangen sei, und antwortet: Jaqob habe sie Esau für eine Kleinigkeit abgekauft. Die Sage ist also ursprünglich eine selbständige Geschichte für sich. Das Motiv des Kaufes steht hier an derselben Stelle wie in cap. 27 das Motiv des Betruges. Kaufen und Betrügen sind den alten Erzählern nicht so weit verschieden: wer Lust zu tauschen hat, hat Lust zu betrügen. Um diesen ungleichen Handel verständlich zu machen, benutzt die Sage als Motiv den charakteristischen Unterschied zweier Typen: des Jägers und des Hirten. Der Jäger lebt von der Hand in den Mund; er schlägt das Tier, das er findet, tot; oft kommt er erschöpft und ohne Fang heim und muss dann hungern; hat er aber heute zu essen, so denkt er nicht an das Morgen vgl. Holzinger S. 179. Der Hirt aber ist klüger:

vom Felde heim. 30 *Da sprach Esau zu Jaqob: lass mich schlingen vom Roten,*
vom Roten da; ich bin heisshungrig. Darum nennt man ihn Edom (den
Roten). 31 *Aber Jaqob entgegnete: verkaufe mir zuvor deine Erstgeburt.* 32 *Esau*
sprach: ach, ich bin ja gleich tot; was nützt mir da die Erstgeburt? 33 *Jaqob*
antwortete: schwöre mir erst! So schwur er ihm und verkaufte also an Jaqob
seine Erstgeburt. 34 *Jaqob aber gab dem Esau Brot und Linsenbrei; das ass*
er und trank, *stand auf, ging davon, aber die Erstgeburt schlug Esau in den*
Wind.

---

er schlägt die Tiere nicht tot, sondern zieht sie auf; zuweilen treibt er auch wohl ein wenig Ackerbau; darum hat er immer etwas zu essen; er ist gewohnt, nicht nur an Heute, sondern auch an Morgen und Übermorgen zu denken. Darum ist der Hirt Jaqob dem Jäger Esau überlegen. — **30** malt mit drastischem Humor den hungrigen Esau: er möchte »schlingen« »das Rote, das Rote da«. Warum nennt er den Linsenbrei nicht mit Namen? Doch wohl, weil er nicht weiss, dass das Linsen sind. (Oder hat er vor Hunger den Namen vergessen? Oder ist mit Dillmann הָאֱדָם = arab. idâmun, Zukost zum Brot, LXX ἕψημα zu lesen?). Die schalkhafte Sage versichert, daher komme der Name des Volkes Edom: dieser Name sei also eine Erinnerung an die ewig denkwürdige Gier und Dummheit seines Ahnherrn. — **31** Jaqob nützt diese Situation aus. Der Erzähler hat dabei keineswegs den Eindruck des Unedlen oder Eigennützigen (Dillmann), sondern den des Klugen und Weitblickenden: Jaqob denkt schon an den Tag, da sein Vater sterben wird, und weiss das Vorrecht, das ihm die Natur versagt hat, durch Kunst für sich zu gewinnen. Nach Hos 12_4 (vgl. zu Gen 25_{26}) hat Jaqob schon im Mutterleibe seinen Bruder um die Erstgeburt betrogen. — מִכְרָה § 48i, כַּיּוֹם jetzt, sofort. — **32** Esau sagt: »ich gehe, zu sterben«; das soll nicht heissen: ich muss doch später einmal sterben (das wäre selbst für Esau zu dumm), sondern ich muss j e t z t sterben, vor Hunger. Der Zug malt wieder die Gierigkeit Esaus. — **33** Aber der vorsichtige Jaqob (der als weltkundiger Mann den Menschen nicht traut) lässt sich erst schwören. Der an Worten sehr sparsame Erzähler setzt ausdrücklich hinzu: so verkaufte er an Jaqob die Erstgeburt; er will betonen: der Handel wurde also abgeschlossen; somit hat Esau die Erstgeburt ein für alle Mal verscherzt. — **34** Jetzt erst erfahren wir, was denn dies von Esau so heissbegehrte Gericht eigentlich gewesen ist; es waren — Linsen! Und dafür die Erstgeburt! — וַיֵּשְׁתְּ ist wohl Zusatz; »wo die Urschrift einen einmal nur essen lässt, da findet sich sicher unter ihren Bearbeitern eine mitleidige Seele, die ihm auch zu trinken giebt« vgl. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis S. 25. — Die letzten Worte: »er ass, stand auf, ging davon und dachte nicht mehr an die Erstgeburt« sollen den Leichtsinn Esaus malen: jetzt ist er wieder einmal satt; da macht er sich keine Sorgen über die Zukunft.

Zum Verständnis der Jaqob-Esau-Sagen, besonders aber dieser Sage, ist die wichtigste Frage, was »d a s E r s t g e b u r t s r e c h t« bedeute. »Erstgeburt« ist ein Terminus des Rechtslebens, speziell des Erbrechtes. Nach altisraelitischer Anschauung gilt der Erstgeborene als der beste und tüchtigste unter seinen Brüdern 49_3 Dtn 21_{17}; daher die Kultussitte, die Erstgeburt, das Beste, der Gottheit darzubringen; im Bilde wird Israel Jahves Erstgeborener d. h. das adligste, herrlichste, von Jahve geliebteste Volk genannt Ex 4_{22} Jer 31_9. Das israelitische Recht bevorzugt den Erstgeborenen und giebt ihm doppelten Anteil Dtn 21_{15-17}. Die Vätersagen setzen indes mehrfach eine andere Erbfolge voraus, wonach das Besitztum ungeteilt bei der Familie bleibt: dabei tritt dann der Erstgeborene an stelle des Vaters, er wird der »Herr seiner Brüder« 27_{29}; »vor ihm fallen nieder die Söhne seiner Mutter« und »seines Vaters« 27_{29} 49_8. Diese, wie es scheint, älteste Erbfolge gilt in historischer Zeit noch beim Königtum; der erstgeborene Sohn wird Nachfolger seines Vaters, und die Brüder werden seine Knechte. — Die Antike

überträgt nun das aus dem Privatrecht genommene Bild von der Erstgeburt auf Völkerverhältnisse, vgl. II Sam 19 44, wo »Israel« die Erstgeburt Juda gegenüber beansprucht: dies Motiv klingt wieder in den Sagen von Jaqob und Esau, von Pereṣ und Zeraḥ 38 28—30, von Manasse und Ephraim 48 13—19 und im Segen Jaqobs 49: dabei bedeutet die Erstgeburt eines Volkes immer dasselbe, nämlich, dass es mächtiger und reicher als seine Brüder geworden ist. — Die Jaqob-Esau-Sagen setzen also voraus, dass Esau, obwohl, wie man weiss, das ältere Volk, doch seinem Bruder Jaqob an Macht und Reichtum bei weitem unterlegen ist: die Erstgeburt, so schliessen die alten Erzähler, muss also von Esau auf Jaqob übergegangen sein. Davon aber erzählt die alte Sage mit grosser Freude: rechnen sich doch die Erzähler selber zu Jaqob und berichten also von ihres eigenen Volkes Macht und Grösse. Daher der urwüchsige, kräftige Humor, der in diesen Geschichten durchklingt. Die Sage lacht den dummen Esau aus, der seine ganze Zukunft um ein Linsengericht verkauft hat; und jubelt über den klugen Jaqob, in dem die Erzähler ihr eigenes Bild wiedererkennen. Die Sagen gehören also zu dem ältesten, »urwüchsigen« Typus. Dass die Begriffe von Recht und Unrecht, die diese uralten Geschichten haben, andere sind als die unsrigen, ist nicht verwunderlich. Dies sollte man einfach konstatieren und den listigen Jaqob nicht in einen christlichen Charakter verwandeln, aber ihn auch nicht mit christlichem Massstabe messen und verurteilen. Auch daran, dass diese Geschichten voller Humor sind, sollte man keinen Anstoss nehmen.

Die Erklärer haben das Verständnis der alten Sage vielfach verfehlt, indem sie geistliche Gedanken eingetragen haben: die »Erstgeburt«, um die Jaqob den Esau überlistet habe, sei der Abrahamsegen gewesen, den man als die Anwartschaft auf das verheissene Heil versteht (Dillmann, Delitzsch). Aber davon weiss die alte Sage nichts, nach der das Erstgeburtsanteil vielmehr nur das bessere Land und die grössere Macht ist; und erst die späteste Überarbeitung setzt den Segen Isaaqs und den Abrahamsegen gleich 28 4 P, während diese beiden Segen in den alten Sagen nichts mit einander zu tun haben. Durch die Vermischung einer späteren Eintragung, die von geistlichen Gütern spricht, und der antiken Geschichte, die höchst unbefangen von List und Betrug erzählt, entsteht eine schrille Dissonanz, an der aber die alte Sage nicht schuld ist. Weiteres über den Humor in den Jaqobgeschichten vgl. zu 27.

---

41. Isaaq und die Leute von Gerar 26 Jr.

Isaaq und die Leute von Gerar 26 Jr. Quelle und Komposition: Die Quelle sagt יהוה 2. 12. 22. 28. 29, ist also J. Weitere sprachliche Beweise für J sind טֹבַת מַרְאֶה 7 (24 16), הִשְׁקִיף 8, הֶעְתִּיק 22 (12 8), קָרָא בְּשֵׁם יהוה 25, נָא 28, בְּרוּךְ יהוה 29 (24 31). E hat dieselbe Erzählung von Abraham in 21 22ff. J erzählt dasselbe nochmals in 12 10ff. und in 21 25ff.; da 12 10ff. und auch wohl 21 25ff. von Jb stammt, so könnte die Quelle von 26 Ja sein. Indes lehrt eine Betrachtung des Zusammenhangs, in dem die Erzählung 26 gegenwärtig in J steht, dass sie nicht zum leitenden Faden des J gehören kann: sie sprengt die Jaqob-Esau-Geschichte aus einander; auch ist Rebekka 26 noch ein junges Weib und Jaqob und Esau sind kaum geboren, geschweige denn erwachsen. Um diese Schwierigkeiten zu heben, hat man angenommen, dass die Erzählung 26 ursprünglich in J vor 25 22ff. gestanden habe und erst nachträglich durch einen Red. hierher versetzt worden sei vgl. Wellhausen, Composition S. 30. Näher liegt die Annahme, dass 26 aus einem anderen, verwandten Sagenbuche hierher eingesetzt worden sei. Um auch diese Quelle von dem Redaktor »J« in den Typen unterscheiden zu können, ist das Stück oben in der für Ja verwandten Schrift gedruckt worden.

Das Kapitel macht in seinem gegenwärtigen Zustande den Eindruck eines Mosaiks (Delitzsch); schuld daran sind nicht nur einige Zusätze (vgl. unten); denn auch nach deren Entfernung bleibt das Kapitel ziemlich bunt. Es enthält 5 Teile: 1) Isaaqs Zug nach Gerar auf Grund einer Gottesoffenbarung 1—6, 2) das Abenteuer der Rebekka in

[1]Als nun eine Hungersnot ins Land kam, **eine andere, als die frühere, die zu Abrahams Zeiten gewesen war,** zog Isaaq zu Abimelech, dem Könige der Philister, nach Gerar. [2]Da erschien ihm Jahve und sprach: *zieh nicht hinab nach Ägypten; bleibe in dem Lande, das ich dir nennen will:* [3]suche in diesem Lande hier Schutz; ich will mit dir sein und dich segnen; **denn dir und deinem Samen will ich alle diese Länder geben und so den Eid halten, den ich deinem Vater Abraham geschworen habe: [4]ich will deinen Samen viel machen wie die Sterne am Himmel und will deinem Samen alle diese Länder geben, damit sich in deinem Samen segnen sollen alle Völker der Erde; [5]darum, weil Abraham meinen Worten gehorcht und meinen Dienst getan hat: meine Befehle, Satzungen und Weisungen.** [6]Also blieb Isaaq in Gerar.

Gerar, 7—11, 3) Isaaqs Reichtum und sein Zug aus Gerar 12—17a, 4) Brunnenstreitigkeiten 17b—22, 5) der Vertrag in Be'eršeba' 23—33. Die (oben genannten) Varianten, die eine straffere Einheit haben, zeigen, dass ursprünglich No. 2 und 3, die Ereignisse in Gerar, und ebenso No. 4 und 5, Brunnengeschichten in der Nähe von Gerar, zusammengehören; No. 2 und 3, ursprünglich eine zusammenhängende Geschichte, hat unser Erzähler (aus Gründen, die zu 20 S. 198 dargestellt worden sind) auseinander fallen lassen; No. 4 und 5 haben noch jetzt eine Beziehung: No. 4 redet vom Streit mit Gerar, No. 5 von dem Vertrage, der dem Streit ein Ende gemacht hat. Der Erzähler hat gefühlt, dass die verschiedenen Geschichten keine rechte Einheit bilden und daher für einen verbindenden Faden gesorgt. Darum hat er in No. 1 eine Gottesoffenbarung (die in den Varianten fehlt) dem Übrigen vorangestellt: Gott erscheint Isaaq, gebietet ihm, in Gerar zu bleiben, und verspricht ihm, ihn zu beschützen und zu segnen. Das Folgende zeigt dann, wie diese Verheissung in Erfüllung geht: die Ehre seines Weibes, die in Gefahr kommt, bleibt erhalten; Jahve segnet seinen Acker, dass er reich wird; er lässt ihn überall Quellen finden, sodass sich schliesslich die Leute von Gerar mit ihm vertragen müssen. Dieser Faden ist freilich ziemlich dünn; in der Erzählung von der Gefahr der Ahnfrau tritt der Gedanke von Jahves Schutz nicht ausdrücklich hervor. Das Stück ist also keine geschlossene Komposition geworden; es »klappert«.

I. Isaaq in Gerar und die Gefahr der Ahnfrau 1—17a. Die Erzählung ist oben S. 197ff. mit ihren Varianten 12 10ff. J^b und 20 E verglichen worden; daselbst ist der Charakter der vorliegenden Version festgestellt worden: sie versucht, dass Anstössige der ursprünglichen Erzählung auszumerzen und Alles zum Ruhm des Ahnherrn zu kehren. — 1—6 Isaaq zieht nach Gerar. 1aα gehört, wie die Variante 12 10 beweist, als Einleitung zu dieser Sage (gegen Dillmann, der den Satz E zuweist). 1a$\beta.\gamma$ nimmt auf 12 10 J^b Rücksicht, stammt also von R^J. 1b Isaaq wird vorher im Süden Kanaans geweilt haben, vielleicht in Be'er lahaj ro'i 25 11. — 2—5 sind von späterer Hand stark erweitert (Dillmann u. a.). Beweis: »alle diese Länder« 3b. 4 für die Landschaften Kanaans ist späterer (übertreibender) Sprachgebrauch I Chr 13 2 II 11 23. Nach dem Zusammenhang verheisst Gott in diesem Wort: »ich will dir alle diese Länder geben,« speziell den Besitz von Gerar; die alte Sage aber ist im folgenden durchaus nicht der Meinung, dass Gerar später Israel gehört habe; vielmehr ist Gerar eine verbündete, aber selbständige Stadt. Weiter ist der Zusatz daran kenntlich, dass er sich auf die Abrahamgeschichte zurückbezieht 3. 5. In v. 4 ist הִתְבָּרְךָ (22 18, J נִבְרְכוּ) charakteristisch. In 5 führt ferner auf spätere Zeit der Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת, ursprünglich wohl term. techn. vom Diensttun des Priesters im Heiligtum; die Häufung »Befehle, Satzungen, Weisungen« ist Dtn.istisch; der Gedanke, dass Abraham so viele Gebote erfüllt habe, passt nicht in den Geist der alten Sage, sondern zeigt spätere (gesetzliche) Frömmigkeit; schliesslich der Ausdruck עֵקֶב אֲשֶׁר (wie 22 18). Eigentum des ursprünglichen Erzählers ist nur 2aα. 3a:

[7]Als sich nun die Bewohner des Ortes nach seinem Weibe erkundigten, antwortete er: sie ist meine Schwester; denn er fürchtete sich zu sagen, sie sei sein Weib; sonst [so dachte er] könnten mich die Bewohner des Ortes der Rebekka wegen töten; denn sie ist schön von Ansehen. [8]Nun geschah's, als er dort lange Zeit geblieben war, dass Abimelech, der König der Philister, einmal durchs Fenster guckte; da sah er, wie Isaaq mit seinem Weibe Rebekka koste. [9]Da liess Abimelech den Isaaq holen und sprach: aber sie ist ja dein Weib; wie konntest du sagen, sie sei deine Schwester? Isaaq sprach zu ihm: ja, das habe ich gesagt, damit ich nicht ihretwegen sterben müsste. [10]Abimelech antwortete: was hast du uns da angetan! Wie leicht hätte einer der Leute deinem Weibe beiwohnen können, und du hättest eine Schuld über uns gebracht! [11]Da gebot Abimelech allem Volk: wer diesen Mann oder sein Weib antastet, der soll des Todes sterben!

[12]Isaaq säte in jenem Lande und erntete in diesem Jahre hundertfältig; und Jahve segnete ihn, [13]sodass der Mann reich wurde und immer reicher, bis er sehr reich war; [14]dass er Herden von Schafen und von Rindern besass und viele Knechte.

Jahve erscheint Isaaq und befiehlt ihm, in Gᵉrar zu bleiben; dann will Jahve mit ihm sein und ihn segnen; dass auch diese Verheissung 3aβ zu J gehört, beweist die Fortsetzung 12. 28. 29. — 2b »Nimm in dem Lande Wohnung, das ich dir nennen will,« setzt voraus, dass Isaaq in seiner neuen Heimat noch nicht angekommen ist, ist also »mit 3a und 1b unverträglich« (Dillmann); das Wort erinnert in der Form an 222b E, könnte also ein Bruchstück aus E sein; es würde in diesem Falle wohl in Bᵉ'eršeba' gesprochen sein, wo E nach 461—4 eine Erscheinung Gottes an Isaaq erzählt hat; vielleicht gehört auch 2aβ »ziehe nicht nach Ägypten,« ebenfalls zu E (Dillmann). Ein Späterer hat die Verheissung Gottes an Isaaq, ihn segnen zu wollen, eine Verheissung, die sich nach dem ursprünglichen Zusammenhang nur auf den Segen im Ackerbau und im Brunnenfinden bezogen hat, nicht vorübergehen lassen, ohne den viel köstlicheren Segen, den er aus den Abrahamgeschichten 155 2216ff. 123 kannte, einzuschalten. — **7—11** Das Abenteuer der Rebekka. — שָׁאַל לְ über etwas fragen. Charakteristisch ist für diese Rezension auch, dass sich hier nur »die Männer der Stadt« nach dem Patriarchenweibe erkundigen, während in den anderen Rezensionen der König selbst sie begehrt; Frankenberg (GGA 1901 S. 692) sieht darin ein Symptom des höheren Alters von 26; indes kann keine Frage sein, dass gerade dieser Zug von 26 wenig anschaulich und poetisch ist. — **8** Die Szene ist wohl so zu denken, dass Isaaq und Abimelech in einer engen Gasse, wo man von dem Fenster des einen Hauses ins andere sehen kann, einander gegenüberwohnen; vgl. die ähnliche Szene II Sam 112. Dies Motiv ist das einzig konkrete in der sonst so blassen Rezension und nicht übel erfunden. — וַיַּרְא וְהִנֵּה malt die Überraschung. — מְצַחֵק: dieser Zug ist aus dem Namen Isaaq entsponnen. — **10** Voraussetzung des Wortes ist, dass das Antasten eines Eheweibes ein schweres Verbrechen ist; nicht so schlimm ist die Berührung einer Jungfrau, mit deren Verwandten man sich nachher, wofern es nötig werden sollte, ja gütlich auseinandersetzen kann. — כִּמְעַט שָׁכַב § 106p, וְהֵבֵאתָ § 112h. — **12—14a** Isaaqs Reichtum, ein der Sage notwendiger Zug, wird von diesem Erzähler anders als in den Varianten motiviert: er wird durch Ackerbau und Jahves Segen erworben. — Ackerbau, in der Genesis von Patriarchen nur noch 377 erzählt, wird auch hie und da von Nomaden getrieben (Analogieen bei Dillmann); der Zug fällt also aus dem Bilde der Patriarchen nicht gerade heraus, ist aber doch sehr ungewöhnlich; er ist hier nur eine Verlegenheitsauskunft des Erzählers, der den Reichtum des Isaaq doch

Darum beneideten ihn die Philister. [15] **Alle Brunnen, die die Knechte seines Vaters zur Zeit seines Vaters Abraham gegraben hatten, verstopften die Philister und füllten sie mit Erde an.** [16] Und Abimelech sprach zu Isaaq: zieh von uns, denn du bist uns zu mächtig geworden. [17] So zog Isaaq von dannen.

Er lagerte im Tale von G^e^rar und blieb dort. [18] **Isaaq grub aber die Wasserbrunnen, die die 'Knechte' seines Vaters Abrahams gegraben hatten, und die die Philister nach Abrahams Tode verstopft hatten, wieder aus und gab ihnen dieselben Namen, die ihnen sein Vater gegeben hatte.** [19] Nun gruben Isaaqs Knechte im Tal und fanden daselbst einen Brunnen mit Quellwasser. [20] Aber die Hirten aus G^e^rar gerieten mit Isaaqs Hirten in Streit und sprachen: uns gehört das Wasser; da nannte er den Brunnen 'Eseq (Hader), weil sie mit ihm darüber gehadert hatten. — [21] 'Von dort zog Isaaq weiter und grub' einen anderen Brunnen; über den stritten sie auch; da nannte er ihn Siṭna (Feindschaft). — [22] Von dort zog er weiter und grub einen anderen Brunnen; über den stritten sie nicht; darum nannte er ihn R^e^ḥoboth (Raum), denn er sprach: jetzt hat uns Jahve Raum geschafft, dass wir uns im Lande ausbreiten können.

[23] Von dort zog er hinauf nach B^e^'eršeba'. [24] **In der folgenden Nacht**

---

irgendwie erklären musste. — הָלֹךְ וְגָדֵל zum Part. vgl. § 113u, doch kann man auch mit Ball וְגָדֹל lesen. — **14b—17a** Der Auszug Isaaqs aus G^e^rar, hier motiviert durch den Neid der Philister. Von R^J^ stammen 15. 18; die Verse sollen die Abrahamgeschichte, die diese Quellen von Abraham graben liess, und die folgende Isaaqgeschichte, die dasselbe von Isaaq erzählte, in Einklang bringen. Der Einsetzer muss demnach in seinem Texte von denselben Quellen in der Abrahamgeschichte gelesen haben vgl. zu 21 25. Der Einsatz hat also ähnlichen Zweck wie der von 1aβ.γ und stammt wohl von derselben Hand, R^J^. Die von ihm gefundene Vermittelung ist nicht ungeschickt, da im Zusammenhang bereits vom Neide der Philister erzählt war. Der Einsatz verrät sich dadurch, 1) dass er auf eine frühere Geschichte Bezug nimmt, 2) dass im folgenden die Brunnen nicht wieder aufgegraben, sondern einfach neu gegraben werden vgl. Wellhausen, Composition S. 22. — **18** Hebr בִּימֵי, Sam LXX Vulg עַבְדֵי (Ball).

II. **17b—33** Brunnenstreitigkeiten und der Vertrag zu B^e^'eršeba'. — **17b—22** 'Eseq, Siṭna, R^e^ḥoboth. — **17b** Der Naḥal von G^e^rar ist wohl der Ǧurf el-Ǧerar, der obere Teil des Wâdi Gazze. Im Naḥal von G^e^rar liegt 'Eseq (nicht wiedergefunden). Von da zieht Isaaq nach Siṭna (Wâdi esch-Schetein, in der Nähe von er-Ruḥêbe); dann nach R^e^ḥoboth (gleichgesetzt mit er-Ruḥêbe). Aus den Namen der Brunnen: »Zank«, »Befeindung«, »Weiten« ist eine etymologische Sage entsponnen. Streit um Brunnen ist ein aus den lokalen Verhältnissen wohl verständlicher Zug: Wasser ist sehr kostbar; Streitigkeiten bei Brunnen werden in den Erzählungen der Nomaden sehr gewöhnlich gewesen sein; eine solche Erzählung vom Streit beim Brunnen um's Wasser bei Stumme, Märchen der Berbern S. 62. — Wer Brunnen findet, und nun gar Brunnen mit lebendigem (d. h. Quell-)Wasser, erkennt darin eine besondere göttliche Gnade. — Charakteristisch ist, dass Isaaq jedes Mal nachgiebt: er ist ebenso verträglich wie Abraham 13 8ff. und geht dem Kampfe aus dem Wege wie Jaqob 27 43 31 20ff. 33 1f. — **21** LXX וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם יִצְחָק וַיַּחְפֹּר. — **22** רָבוּ zur Betonung § 72l. — **23**ff. Vertrag von B^e^'eršeba'. — **23** Jetzt zieht Isaaq (auf der Strasse über Elusa) nach B^e^'eršeba'. Bîr es-Seba' (mit dem B^e^'eršeba' gleichgesetzt wird) liegt 85 m tiefer als er-Ruḥêbe (= Reḥoboth) (vgl. die Karte von Fischer und Guthe), die alte Erzählung aber, die doch wohl Bescheid weiss, setzt voraus, dass B^e^'eršeba' höher liegt (עָלָה); also muss in den Gleichsetzungen ein

erschien ihm Jahve und sprach: ich bin der Gott deines Vaters Abraham; fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir; ich will dich segnen und deinen Samen viel machen um meines Knechtes Abraham willen. [25]So baute er daselbst einen Altar und rief Jahve bei Namen an. Daselbst schlug er sein Zelt auf. Und Isaaqs Knechte gruben daselbst einen Brunnen.

[26]Als nun Abimelech aus Gᵉrar einmal zu ihm gekommen war, samt seinem Freunde Aḥuzzath und seinem Hauptmann Pichol, [27]sprach Isaaq zu ihnen: warum seid ihr zu mir gekommen? hasset ihr mich doch und habt mich von euch vertrieben? [28]Sie sprachen: wir sehen jetzt mit sehenden Augen, dass Jahve mit dir ist; darum haben wir gesprochen: es soll ein Schwur zwischen uns ‘ ’ und dir sein, wir wollen mit dir einen Bund schliessen: [29]du sollst uns nichts zu Leide tun, wie auch wir dich nicht angetastet und dir nichts denn alles Gute getan und dich auch in Frieden haben ziehen lassen; du bist ja nun einmal von Jahve gesegnet.

[30]So richtete er ihnen eine Mahlzeit zu, und sie assen und tranken. [31]Am anderen Morgen aber schwuren sie einer dem andern. Dann entliess sie Isaaq, und sie schieden von ihm in Frieden.

[32]Am selben Tage noch kamen die Knechte Isaaqs und brachten ihm Kunde von dem Brunnen, den sie gegraben hatten, und sprachen zu ihm: wir

---

Fehler sein. — **24. 25**a In Bᵉ'eršeba‘ erscheint ihm Jahve, verheisst ihn zu segnen; und Isaaq baut ihm daselbst einen Altar. Das Stück ist Einsatz. Beweis: der Altar kann nicht vor dem Zelte aufgestellt werden; die natürliche Reihenfolge ist vielmehr die umgekehrte. Die Sage von Bᵉ'eršeba‘ begründete in ihrer ursprünglichen Gestalt die Heiligkeit von Bᵉ'eršeba‘ daraus, dass sich die Ahnherren dort geschworen hatten; die Erscheinung Jahves 24. 25a hat denselben Zweck, stört also das Folgende. Der Einsetzer zeigt seine spätere Zeit darin, dass er (wie der Einsatz 3b—5) an die Abrahamgeschichte erinnert und den Segen nicht, wie die alte Sage, vom Quellenfinden, sondern von Weiterem, Höherem versteht. Der Einsetzer, wohl derselbe wie der von 3b—5, ahmt im Segen (24) besonders 26 3a nach, in der Erzählung (25a) 12 8. Der Zusamenhang wird durch Wegnahme des Einsatzes bei weitem straffer. — **25**b Vorbereitung von 32; nach dem Zusammenhange wussten Abimelech und Isaaq von diesem neuen Brunnen noch nichts. — **26—31** Die Bundesschliessung mit Abimelech: Abimelech hat bisher Isaaq nicht viel Gutes gegönnt und ihn aus seinem rechtmässigen Besitz vertrieben; aber dies alles hat Isaaq nichts geschadet: Jahve hat ihn immer neue Brunnen finden lassen. Daran erkennt Abimelech, dass Isaaq »von Jahve gesegnet« ist. Diese Vorstellung, dass sich Jahves Segen besonders im Brunnenfinden zeigt, trägt das Kolorit des Ortes (der Steppe) und der Zeit (der Antike). So sorgt Abimelech dafür, dass er mit einem solchen Segensträger in ein gutes Verhältnis kommt. Auch hier klingt wie bei E 21 23 der Gedanke durch, dass Isaaqs Nachkommen einst viel mächtiger werden sollen und dann an diesen Schwur gebunden sind. — **26** אֲחֻזַּת Form wie גָּלְיַת (Dillmann). מֵרֵעַ »Freund« (zur Etymologie vgl. Buhl), Titel des vertrauten Ratgebers des Königs I Reg 4 5 I Chr 27 33, wie später auch bei den Persern, also wohl ein Titel der vorderasiatischen Kulturstaaten überhaupt. — **28** בֵּינֵינוּ und בֵּינֹתֵינוּ sind wohl Varianten; LXX Peš Vulg lesen nur eins der Worte (Ball). — **29** תַּעֲשֵׂה mit Ṣere § 75hh. — Nach **30. 31** bestand die Bundesschliessung aus zwei Teilen: 1) einer gemeinsamen Mahlzeit am Abend, 2) dem Schwur am folgenden Morgen; in umgekehrter Reihenfolge 31 53f.; von den Riten, die man dabei vollzogen hat, hören wir leider hier nichts: sie werden als bekannt vorausgesetzt. **32. 33** sollen den Namen Bᵉ'eršeba‘ als »Schwurbrunnen« erklären; zugleich

haben Wasser gefunden. 33 Da nannte er ihn ‘Šebu‘a (Schwur)’. Deshalb heisst die Stadt Be’ršeba‘ (Schwurbrunnen) bis auf diesen Tag.

---

sollen die Verse zeigen, warum dieser Brunnen Isaaq verblieben ist: jetzt, da ein Vertrag mit Gerar besteht, wagen es die Leute von Gerar nicht, das Eigentum Isaaqs anzutasten. Der Erzähler will sicherlich שְׁבֻעָה lesen und denkt, dass aus šebu‘a später šeba‘ geworden sei (Reuss); die Rabbinen mit besserem Verständnis für Grammatik, aber ohne Sinn für den Zusammenhang der Sage lesen das Wort nach 2128ff. šib‘a »sieben«.

Die Erzählung vom Vertrage zu Be’ršeba‘. Varianten. Die Erzählung ist in drei Varianten erhalten: bei E 2122—24. 27. 31, bei Jb 21 — — — 25. 26 — — — 28. 29. 30. 32—34 und als Nachtrag in J (»Jr«) 2617b. 19—23. 25b—33. Eine vierte Variante wird von E 461ff. vorausgesetzt (vgl. zur Stelle). Die Varianten stimmen in der Hauptsache, dass zwischen dem Ahnherrn und Gerar ein Vertrag zu Be’ršeba‘ geschlossen ist, und in vielen Einzelheiten überein; auch im Sprachgebrauch: אֱלֹהִים עִמְּךָ 2122 E und יהוה עִמָּךְ 2628 Jr; der Satz 2123 E und der 2629 Jr; עַל־אֹדוֹת הַבְּאֵר אֲשֶׁר 2632 Jr und עַל־אֹדוֹת בְּאֵר[וֹת] הַמַּיִם אֲשֶׁר 2125 Jb. Die Varianten haben zu einander ein kompliziertes Verhältnis: bald weichen sie von einander ab, bald stimmen sie überein; und jede der Varianten hat ihre Besonderheiten. E giebt (soweit wir sehen) nur einen dürftigen Auszug aus der Geschichte; die anderen Brunnen, die die spätere Zeit nicht mehr interessieren konnten, hat er ausgelassen; dagegen hat er darin noch einen alten Zug bewahrt, dass er Abimelech nicht einen Philister nennt. Anderseits stimmt er mit Jr darin überein, dass er Be’ršeba‘ als »Schwurbrunnen« erklärt, und dass er diese Erzählung mit der anderen von dem Verweilen des Ahnherrn in Gerar verbindet. Schliesslich hat er aber auch einen gemeinsamen Zug mit Jb: beide nennen den Ahnherrn Abraham, nicht Isaaq. Die zweite Variante des E dagegen, die 461ff. vorausgesetzt wird, hat ebenso wie Jr die Stätte von Isaaq abgeleitet. — Jr und Jb sind im Gesamtverlauf einander sehr ähnlich gewesen: nachdem mehrere Brunnen strittig geblieben sind, kommt es schliesslich zum Vertrage in Be’ršeba‘; nach beiden ist Gerar eine Stadt der Philister; beide betonen, dass Be’ršeba‘ dem Ahnherrn, nicht zu Gerar gehört. Anderseits weichen sie im einzelnen ab: Jr Schwurbrunnen, Jb Siebenbrunnen; Jr Isaaq, Jb Abraham; Jr verbindet die beiden Geschichten von Gerar, Jb trennt sie und erzählt die erste von Pharao. In dieser Übertragung auf Pharao dürfen wir einen jungen Zug bei Jb sehen; anderseits ist bei Jb ein alter Zug, dass er noch deutlich weiss, dass Be’ršeba‘ eine heilige Stätte ist; er kennt sogar die Tamariske und selbst den Namen des Lokalnumens ’el ‘olam. Aber auch Jr hat einen charakteristischen Zug in dem Namen des »Freundes« Ahuzzath bewahrt. — Aus diesem Tatbestande ist zu schliessen, dass die Variante von E im allgemeinen jünger ist als die von Jr und Jb. Zugleich wird auch an dieser Stelle deutlich, dass die Berührungen der drei Quellen sich nicht, wie man annimmt (vgl. Dillmann S. 322 u. a.), aus litterarischer Abhängigkeit, sondern aus Verwandtschaft der Traditionen erklären.

Ursprüngliche Gestalt der Sage. Auch in den älteren Varianten Jr und Jb ist die Sage sehr farblos; sie muss ursprünglich reicher gewesen sein; auch ist es kaum denkbar, dass sie die Namen Pichol und Ahuzzath gekannt hätte, wenn sie nichts Konkretes von ihnen hätte erzählen können. Das uns Überlieferte kann also nur ein Rest des früheren Reichtums sein.

Ursprünglicher Sinn. Die beiden Sagen von Gerar spiegeln, wie es scheint, historische Verhältnisse wieder; besonders deutlich scheint die zweite Sage, vom Vertrage zu Be’ršeba‘, Historisches zu enthalten. Es handelt sich etwa um Folgendes. Die Sagen behandeln die Beziehungen der Söhne Abrahams oder Isaaqs zu Gerar; jene werden als Nomaden vorgestellt, diese wohnen in einer Stadt und haben einen organisierten Staat mit einem Könige und dessen »Freunde« und Feldhauptmann. Jene sind ursprünglich die Schwächeren und in der Vorzeit einmal in Gerar und seiner Umgebung zu Gaste gewesen. Da ist es dann auch zu Mishelligkeiten, schliesslich aber zu einem ewigen

Bündnis gekommen. Und an diesen Bund sind — dies will die Sage deutlich machen — die Nachkommen der Väter auch jetzt noch, wo sie viel stärker geworden sind als Gerar, gebunden. Mehrere Brunnen, die in der Nähe liegen, sind zwischen beiden Parteien strittig; Be'eršeba' aber, so betonen zwei der Varianten, gehört nicht Gerar, sondern »uns«. — Diese politischen Verhältnisse gehören jedenfalls in sehr alte Zeit: die eine der Varianten vermeidet es noch, das Volk von Gerar Philister zu nennen. Wir werden dadurch in eine Zeit gewiesen, in der Gerar noch nicht im Besitz der Philister, sondern noch der Kanaanäer war, d. h. also in eine für Israel prähistorische Zeit. Aus dieser uralten Herkunft der Sage erklärt sich auch, dass sie so schlecht erhalten ist; die Späteren hatten für diese Verhältnisse kein Verständnis und kein Interesse. — Von solchen politischen Dingen erzählt die Sage, indem sie zugleich die Namen der Brunnen als »Streit«, »Zank«, »Weiten«, »Schwur-« oder »Sieben-Brunnen« deutet und aus den Ereignissen erklärt; dies sind also etymologische Züge der Sage. — Zugleich erklärt die Sage auch die Heiligkeit der Stätte von Be'eršeba'. Be'eršeba' war nach den Vätersagen eine uralte heilige Stätte; es stand noch zu Amos' Zeit in Flor Am 5 5 8 14. Nach den Sagen war dort das heilige Symbol der Brunnen nebst einer Tamariske. Man darf aus der Objektivität der ursprünglichen Sage (die vorwurfsvolle Rede des fremden Königs an den Ahnherrn in der anderen Gerarsage ist in allen Varianten erhalten 12 18f. 20 9 26 10) wohl schliessen, dass diese Sage und vielleicht auch die Kultusstätte von Be'eršeba' ursprünglich beiden Parteien gemeinsam gewesen sei (vgl. Stade ZAW 1881 S. 348f.). Ob der Name Abraham oder Isaaq in der Sage ursprünglich ist, ist nicht mehr zu sagen.

---

42. Jaqob betrügt Isaaq um den Segen 27 JE.

Jaqob betrügt Isaaq um den Segen 27 JE. Quellenscheidung. Dass das Kapitel aus J und E zusammengesetzt ist, ist deshalb von vorne herein wahrscheinlich, weil beide Quellen im folgenden (32 35 3. 7) diese Erzählung voraussetzen; dasselbe wird durch eine Kette von Varianten, die sich in dem Kapitel zeigt, bewiesen. Nach 16 nimmt Jaqob, um Isaaq zu betrügen, Ziegenfelle um; nach 15 dagegen zieht er zum gleichen Zweck Esaus Kleider an. Der ersteren Art des Betruges entspricht, dass Isaaq die Probe macht, indem er Jaqobs Arme betastet und die Felle fühlt: die Stimme ist Jaqobs Stimme, aber die Arme sind Esaus Arme 21—23; der zweiten dagegen entspricht, dass er Jaqob beim Küssen beriecht, dabei riecht er dann Esaus Kleider 26. 27. Nach der ersten Rezension weiss er also auch sofort, dass Jaqob es ist, der ihn betrogen hat: er hat ja seine Stimme gehört 35; dasselbe ist auch die Voraussetzung von 36. 37; nach der anderen Rezension dagegen weiss er nicht, wer der Betrüger gewesen ist 33. Die zweite Rezension gehört nach יהוה zu J. Demnach stammt 15. 26. 27. 33 aus J, 16. 21—23. 35—37 aus E. — Von hier aus können weitere Stücke des Kapitels aufgeteilt werden: 11—13, wonach Rebekka die List mit den Ziegenfellen erfunden hat, ist die Vorbereitung für 16, gehört also zu E. Das Stück 21—23 schliesst mit dem Worte »so segnete er ihn denn«, worauf wir die Segensworte selbst erwarten; ebenso schliesst auch das darauf folgende Stück 24—27a; demnach ist 21—23 ‖ 24—27a; da nun 21—23 aus E ist, so muss 24—27a zu J gehören. Ebenso ist 33. 34 mit dem Schluss »segne auch mich, mein Vater,« ‖ 35—38 mit demselben Schluss; da aus diesen parallelen Stücken 33 zu J und 35—37 zu E gehören, so sind auch die mit ihnen zusammenhängenden Verse, 34 für J und 38 für E anzusetzen. Demnach ist auch der Segen über Jaqob aufzuteilen: 27b zu J vgl. oben, 28a zu E wegen הָאֱלֹהִים, 28b zu E wegen 37 E, ebenso 29a$\gamma.\delta$ (sei ein Herr deiner Brüder, dir beugen sich die Söhne deiner Mutter) wegen 37 E (גְּבִיר, »seine Brüder« im Plural). Diesem Satze ist 29a$\alpha.\beta$ ‖, also zu J zu rechnen; ebenso 29b wegen 12 3. Im Fluch über Esau gehört 39 zu E wegen 28 E; auch wohl 40 wegen 37. Ferner ist 20 wegen יהוה (vgl. auch מַה־זֶּה und הִקְרָה) zu J zu nehmen; die Einleitung des Gespräches 1b$\beta.\gamma$ (er sprach: mein Sohn; er antwortete: hier bin ich) und dieselbe Phrase in 18 ist dem E geläufig. Da die Frage

und Antwort 24 J ‖ zu sein scheint der Frage und Antwort in 18b und 19a, so können auch diese Stückchen zu E gerechnet werden. 30aα (als Isaaq gerade ausgesegnet hatte) ‖ aβ (als Jaqob gerade weggegangen war); da כְּכַלֹּה mit Inf. für J, und אַךְ für E charakteristisch ist, wird aα zu J, aβ zu E gehören. Auch in den übrigen Stücken finden sich kleine Spuren von Quellenverarbeitung: (höre) »auf meine Stimme« ist wohl ‖ »auf das, was ich dir befehle,« 8, 41a wohl ‖ 41b; 44b wohl ‖ 45aα. Auch der Wechsel in den Ausdrücken לִפְנֵי מוֹתִי 7. 10 ‖ בְּטֶרֶם אָמוּת 4, בַּעֲבוּר 4. 19. 31 (בַּעֲבוּר אֲשֶׁר 10) ‖ לְמַעַן 25 könnte sich so erklären. Da indes weder deutliche sachliche noch sprachliche Instanzen vorhanden sind, (so ist בְּטֶרֶם 4 kein Zeichen für E, es findet sich auch 33 45 28 bei J); so ist von einer weiteren Quellenscheidung abgesehen, und alles Übrige J zugezählt worden.

Zum Verständnis der folgenden Geschichte ist die Hauptfrage, wie der Betrug Jaqobs zu beurteilen sei. Ältere und neuere Theologen haben sich verpflichtet gefühlt, den Standpunkt, von dem diese Geschichte erzählt wird, religiös und sittlich zu rechtfertigen (so neuerdings Delitzsch, Dillmann, vgl. auch Kautzsch, Abriss S. 153); in einer ebenso ungeschichtlichen Weise pflegen moderne »Antisemiten« aus dieser und ähnlichen Geschichten den eigentlichen Charakter des Volkes Israel, ja der Bibel zu demonstrieren. Die Stimme des die Gerechtigkeit liebenden Historikers hat sich in diesem Kampfe, den allzu ängstliche Pietät und arge Pietätlosigkeit gegen einander führen, selten genug vernehmen lassen. 1) Vergeblich haben viele Theologen versucht, die Geschichte zu einer sittlichen zu stempeln. Man hat auf die mancherlei Kämpfe, Ängste und Nöte des Jaqob hingewiesen und in ihnen die gerechten Strafen für jene Sünden und zugleich die Erziehungsmittel, durch die ihm der unlautere Sinn abgetan werde, gesehen (Dillmann). Dies aber ist nicht die Betrachtung der alten Sagen; vielmehr hat Jaqob seine Künste und Listen durchaus nicht abgetan, sondern hat sie, je älter er geworden ist, um so besser gelernt: er hat den alten Fuchs Laban und seine feinen Praktiken noch überboten und, als er aus dieser hohen Schule der Betrügereien zurückkam, hat er seinen Bruder erst recht meisterhaft betrogen vgl. zu 33 12—17. Man darf also keineswegs von »gerechten Strafen und Erziehungsmitteln« Jaqobs sprechen, sondern vielmehr von allerlei Gefährden und Nöten, aus denen er durch seine Klugheit wie durch Gottes Hülfe siegreich hervorgeht. — Ebensowenig darf man, wie die theologische Betrachtung mit Vorliebe tut, eine Schuld Esaus konstruieren wollen und diese etwa in einem »kurzsichtigen Leichtsinn« 25 29—34 finden (so schon Hbr 12 16f.); aber 27 setzt ursprünglich diese Erzählung garnicht voraus vgl. zu 25 23 und 27 36. — Der Inhalt dieser Geschichte ist und bleibt also, dass ein Betrug schliesslich ein glückliches Ende nimmt: der Schelm Jaqob gewinnt den Segen wirklich für sich, Esau zieht den Kürzeren, ohne sittlich schuldig zu sein; und die Hörer sind die glücklichen Erben des Betrügers. Diese Geschichte ist also keine »moralische«. 2) Zugleich ist es wirklich sehr schwer zu verkennen, dass diese Sagen von Jaqobs Betrügereien, besonders aber die vorliegende, mit Humor erzählt worden sind (vgl. schon zu 25 29—34). Wie könnte es auch anders als derb humoristisch gemeint sein, dass Jaqob Esaus haarige Haut nachahmt, indem er sich das Fell von Ziegenböckchen umbindet! Bei einer so ungeheuerlichen Übertreibung kann doch kein Mensch ernsthaft bleiben! Ferner ist ganz deutlich, dass diese Sage zugleich Völkertypen schildern will: in der Gestalt Jaqobs erkennen Hörer und Erzähler dieser Sagen sich selber wieder, wird doch auch der Name des Volkes »Jaqob« aus dieser Begebenheit erklärt. Ganz unmöglich ist aber der Gedanke, die Söhne Jaqobs hätten hier etwas Schändliches von ihrem Ahnherrn erzählen und damit an sich selber eine hässliche Eigenschaft als ihre Haupteigenschaft brandmarken wollen. Vielmehr sind alle diese Geschichten sicherlich ursprünglich zu des Ahnherrn und zum eigenen Ruhme erzählt worden. Man kann also in diesen Betrügereien nicht Sünde und Schande, sondern nur lustige, gelungene Streiche gesehen haben. 3) Anderseits aber muss es auch dem Modernen erlaubt sein, seine eigene Stellung zu diesen Geschichten ohne Scheu auszusprechen. Unserer feineren Empfindung ist besonders dieser Streich Jaqobs zu unsittlich,

[1] Es begab sich, als Isaaq alt geworden, und sein Augenlicht ganz erloschen war, berief er Esau, seinen älteren Sohn, *und sprach zu ihm: mein Sohn!*

---

um lustig zu sein: den eigenen blinden, sterbenden Vater zu betrügen, erscheint uns einfach widerwärtig. Besonders anstössig aber ist uns die Rolle, die die Religion in diesen Geschichten spielt: ein Gottessegen wird durch Betrug gewonnen! Der Schelm Jaqob soll zugleich ein Träger der göttlichen Offenbarung sein! Ja Gott selber soll Jaqob gelegentlich bei seinen zweifelhaften Praktiken helfen vgl. 31 10ff.! Der Exeget soll sich janicht durch diese Geschichten sein sittliches Empfinden verwirren lassen; anderseits aber soll er auch so viel Respekt vor dem Altertum haben, dass er diese alten Sagen nicht mit modernen Farben übermalt. 4) Die richtige Stellung gewinnt man, wenn man diese Dinge geschichtlich betrachtet. Es hat auch in Israel eine Zeit gegeben, in der die Sittlichkeit und die Religion noch nicht den engen Bund geschlossen hatten, den wir jetzt als selbstverständlich betrachten. Und wie griechische Sagen voller Behagen erzählen, wie der listenreiche Odysseus gerade seiner Schlauheit wegen das Wohlgefallen der klugen Göttin Athene besitzt, so wird es auch dem alten Hebräer ganz unanstössig gewesen sein, dass der Schelm Jaqob von seinem Gott beschützt wird. Sicherlich darf man auch in dieser Freude des alten Hebräers an Klugheit und List, die ihn manchmal auch an Betrug und Lüge keinen Anstoss nehmen lässt, einen charakteristischen Zug seiner Anlage sehen, der sich — wie jedermann weiss — als eine höchst bedenkliche Mitgift bis auf die spätesten Nachkommen vererbt hat. Anderseits sollten wir nicht vergessen, dass die Betonung der Sittlichkeit in der Religion ein Erbe ist, das wir gerade dem alten Israel und seinen Propheten verdanken. 5) Dass selbst J und E diese lustigen Geschichten aus der urwüchsigsten Zeit Israels in ihre Sagensammlungen aufgenommen haben, zeigt, wie beliebt sie gewesen sein müssen: sie liessen sich nicht ausrotten. 6) Merkwürdig ist, dass die humorvollen Betrugsgeschichten und die Erzählungen von den göttlichen Offenbarungen an Jaqob so unvermittelt neben einander stehen; man darf wohl annehmen, dass beide Stoffe ursprünglich allogen sind, und dass es sich hier letztlich um verschiedene Gestalten handelt. In die Geschichte von Labans Überlistung durch Jaqob ist das Religiöse erst nachträglich eingetragen worden vgl. zu 31.

1—5 I. Isaaq und Esau. Die Geschichte ist ursprünglich Fortsetzung von 25 27f., woselbst die Exposition gegeben ist. — Die in dieser Geschichte geschilderte Situation: der blinde Vater auf dem Sterbebette, seinen Segen über die Nachkommen sprechend, wiederholt sich bei Jaqobs Segen über Ephraim und Manasse 48 10ff., ist also ein beliebtes Sagenmotiv. Auch sonst erscheint der letzte Wille häufig als poetische Situation: Abrahams 24 1ff., Josephs 50 24f., Mosis Dtn 33, Josuas Jos 23, Davids II Sam 23 1—7 I Reg 2 1—9, des Elisa II Reg 13 14—19, des Tobit Tob 14 3ff., besonders aber später in der Litteratur der »Testamente«. Wenn solche letzten Worte Weissagung enthalten, so ist die Voraussetzung, dass der brechende Blick des sterbenden Vaters die Zukunft seiner Kinder und seines Volkes durchdringe. Hier ist die Voraussetzung etwas anders: dass Isaaq Vollmacht habe, vor seinem Tode noch ein einziges wirkendes Segenswort zu sprechen 37f.; wie sich diese Voraussetzung erklären mag, ist schwer zu sagen; jedenfalls aus irgend einer Vorgeschichte des Stoffes. — **1** Die Blindheit Isaaqs, die Voraussetzung des folgenden Betruges, wird gleich hier mitgeteilt: die Erzähler lieben es, solche Züge, die im Laufe der Erzählung gebraucht werden, gleich am Anfang anzugeben, um die folgende Erzählung nicht zu unterbrechen; so schon 25 27f., ferner 2 25 22 1 26 3 29 2f. Anderseits ist, dass Rebekka zuhörte, nicht gleich am Anfang mitgeteilt worden; der Erzähler vermeidet es, die Exposition zu überladen und hat diesen Zug weise aufgespart, um ihn zum Übergang von der ersten zur zweiten Szene zu benutzen. — Die Stätte dieser Sage ist nach 28 10 Be'eršeba'. — וַתִּכְהֶיןָ im Nebensatz § 111 q. — מֵרְאֹת § 119 y. — »Ich kenne meinen Todestag nicht«; Voraussetzung ist: der Segen

Er antwortete ihm: ich höre. [2]Er sprach: du siehst, ich bin alt geworden; ich
weiss nicht, wann ich sterben muss. [3]So nimm nun dein Jagdgerät, Köcher und
Bogen, geh aufs Feld und jage mir ein Wildpret; [4]davon bereite mir einen
Schmaus, wie ich ihn gern habe, und bringe ihn mir herein, dass ich esse: auf
dass dich meine Seele segne, ehe ich sterbe. [5]Rebekka aber horchte, als Isaaq
zu seinem Sohne Esau sprach. So ging Esau aufs Feld, um ein Wildpret zu
jagen und ihm zu bringen.

[6]Rebekka aber sprach zu ihrem Sohne Jaqob: höre, ich habe deinen Vater
zu deinem Bruder Esau sagen hören: [7]bringe mir ein Wildpret und bereite mir
einen Schmaus davon, dass ich esse; dann will ich dich vor Jahve segnen, bevor
ich sterbe. [8]So höre nun, mein Sohn, auf meine Stimme, was ich dich heisse.
[9]Gehe hin zu der Herde und hole mir daher zwei schöne Ziegenböckchen; davon
will ich deinem Vater einen Schmaus bereiten, wie er ihn gern hat. [10]Den sollst
du deinem Vater hineinbringen, dass er ihn esse, auf dass er dich segne, bevor
er stirbt. — [11]*Jaqob aber sprach zu seiner Mutter Rebekka: ja, aber mein*

---

müsste eigentlich am Todestage gesprochen werden; das gehört zum »Stil« des Segens: Isaaq aber will in der Furcht, der Tod könne ihn überraschen, den Segen lieber noch heute sprechen. — **3** Pfeil und Bogen sind die Waffen des Jägers Jes 7 24. — Kethib צֵידָה nom. unitatis zu צַיִד, Qere צַיִד wie sonst in 27. — **4** Die Voraussetzung der Worte, dass Isaaq erst gute Dinge essen muss, ehe er segnen kann, befremdet uns nicht wenig. Ursprünglich mag es sich um ein Opfermahl gehandelt haben, bei dem die Gottheit zitiert wird; worauf wohl לִפְנֵי יהוה 7 noch hinweist; wie auch Bileam opfert, ehe er flucht Num 23 1. In der gegenwärtigen Rezension handelt es sich jedenfalls nur noch um ein gewöhnliches (besonders schmackhaftes) Mahl. Charakteristisch ist, dass gerade ein solcher Pnnkt »verdunkelt« ist: die Erzähler sind in religiösen Dingen feinfühliger als in sittlichen. — »Dass dich segne meine Seele,« poetisch-grossartiger Ausdruck wie Ps 103 1 ‖ כָּל־קְרָבַי; »die Seele segnet« d. h. aus ganzem tiefem Herzen segnen. — **5** שֹׁמַעַת nicht: hatte zugehört (Kautzsch-Socin), sondern »hörte gerade zu«. Demnach ist 5 noch nicht Anfang der neuen, sondern Schluss der alten Szene. — Die Frau horcht, ein lebenswahrer Zug 18 10. — Für לְהָבִיא liest Frankenberg GGA 1901 S. 698 לאביו. — **6—17** II. Rebekka und Jaqob. 1) **6—13** Das Gespräch. 2) **14—17** Die Vorbereitungen zum Betruge. — Charakteristisch ist, dass Rebekka die List angiebt; sie ist des klugen Sohnes würdige Mutter; Schlauheit und List ist ein Erbstück aus ihrer Familie 29 14; sie lehrt »ihren Sohn« die schönsten Stücke. — Dass sie ihrem Jaqob den Segen zuwenden will, nimmt ihr der Israelit nicht übel; bevorzugt doch Isaaq ebenso parteiisch »seinen Sohn« 5; und übrigens sind die Hörer Söhne Jaqobs, denen der Segen zu gute kommt. Jedenfalls darf man ihre Vorliebe für Jaqob nicht aus 25 23 erklären wollen; die beiden Geschichten sind nicht zu vermengen vgl. zu 13. — **7** לפני יהוה vgl. zu 4; das Wort braucht also nicht notwendig vorauszusetzen, dass in Isaaqs Haus ein Jahvebild ist (Stade ZAW 1891 S. 182 A. 1). — **8** לַאֲשֶׁר § 119u. — **9** גְּדָיֵי § 93x. — עָשָׂה mit doppeltem Acc. § 117ii. — Zwei Ziegenböckchen, eine reichliche Speise für einen sterbenden Greis; indes vgl. 18 6ff. 43 34. — Aus 18 7 ist zu folgern, dass nach der Tradition von Ḥebron der Mann für das Fleisch zu sorgen hat; hier versteht sich also auch die Frau darauf. Für die Geschichte der Kochkunst ist interessant, dass Rebekka Ziegenböckchen als »falsches« Wild zu behandeln versteht; die Art der Zubereitung ist nach alter Tradition jedenfalls das Kochen des Fleisches vgl. zu 18 7. — **10** יְבָרֶכְךָ nach deutschen Begriffen wäre hier »dich« stark betont (dich; nicht Esau, wie er will); der Hebräer betont viel weniger scharf als wir vgl. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis S. 24f. — **11** Esau ist »haarig«, Jaqob glatt; damit werden Völkertypen geschildert 25 25. — שָׂעִר auch 23 wie שֵׂעָר־ 25 25. Anspielung an

Bruder Esau ist haarig, und ich bin glatt; [12]*vielleicht wird mich mein Vater*
betasten; dann würde ich als ein Spötter vor ihm stehen und mir einen Fluch
holen statt eines Segens! [13]*Aber seine Mutter erwiderte ihm: den Fluch, mein*
Sohn, nehme ich auf mich! Höre nur auf meine Stimme, geh hin und hole
sie mir.

[14]Da ging er hin, holte sie und brachte sie seiner Mutter. Seine Mutter
aber bereitete einen Schmaus, wie ihn sein Vater gern hatte. [15]Dann nahm
Rebekka die guten Kleider ihres älteren Sohnes Esau, die sie bei sich im Hause
hatte, und zog sie Jaqob, ihrem jüngeren Sohne, an. [16]*Die Felle aber der*
Ziegenböckchen zog sie ihm um die Arme und, wo er am Halse glatt war.
[17]Dann gab sie den Schmaus nebst dem Brot, den sie bereitet hatte, ihrem Sohne
Jaqob in die Hand.

[18]Das ‘brachte er’ zu seinem Vater hinein *und sprach: mein Vater! er*
antwortete: ich höre; wer bist du mein Sohn? [19]*Jaqob sprach zu seinem Vater:*

---

den Namen Se‘ir. Da שָׂעִיר auch »Ziegenbock« bedeutet, so ist anzunehmen, dass auch der Zug, dass Rebekka Ziegenböckchen verwendet, aus diesem Namen gesponnen ist. Die alte Sage findet voller Schalkhaftigkeit im Namen Se‘irs Anspielungen auf seine Zottigkeit und auf das Tier, dem er den Verlust der Erstgeburt verdankt. Die Zuhörer jubeln gewiss über diese prächtigen Witze; formell sind zu vergleichen die Anspielungen auf den Namen Isaaq. In der vorliegenden Rezension sind diese Wortwitze halb vergessen: der alte Erzähler muss שֵׂעִיר und שָׂעִיר gesagt haben, der gegenwärtige sagt עֵשָׂו und גְּדִי. — **12** Wir sollen uns hier über die Klugheit von Sohn und Mutter freuen: Jaqob ist wohl klug, dass er richtig voraussieht, sein Vater werde ihn betasten; aber die Mutter noch klüger, dass sie ein Mittel weiss, um ihn trotzdem zu betrügen. — Jaqob fürchtet sich, als »Spötter« d. h. als Verächter Gottes zu gelten, weil der Segen (»vor Jahve« 7) eine religiöse Handlung ist; solcher »Spott« ist natürlich viel schlimmer als einfacher Betrug (Holzinger). — **13** »Auf mich komme dein Fluch«: durch solche Worte glaubt man in der Antike den Fluch ablenken zu können. Die Erwägung Dillmanns, Rebekka wisse schon aus dem Orakel 25 23, dass Jaqob den Segen haben müsse und werde, ist prinzipiell verkehrt: sie vermischt zwei ursprünglich unabhängige Geschichten und zerstört gerade die Pointe des Satzes. — **15** Die guten Kleider, das sind die Festkleider; Esau würde sie, bevor er zum Segen einging, angezogen haben, da der Segen eine religiöse Handlung ist. Vorausgesetzt ist, dass die guten Kleider sich im Gewahrsam der Mutter befinden, Esau also noch unverheiratet ist, gegen 26 34f. (Holzinger). — Vor הַחֲמֻדֹת ergänze man בִּגְדֵי. — **17** Vom Brote ist weder vorher noch nachher die Rede; es wird Zusatz sein ebenso wie der Wein 25b vgl. 25 34. Der Zusatz ist nicht eben Verbesserung, denn wenn Esau von der Jagd lebt, woher soll er Brot und Wein nehmen? — **18—29** III. Isaaq und Jaqob. In beiden Rezensionen isst und segnet Isaaq nicht sofort, sondern er ist argwöhnisch und untersucht; dadurch wird die Spannung verschärft; wir sollen fragen: wird er es wohl entdecken? In diesem Interesse ist die Szene genau ausgeführt, besonders bei J: zuerst fällt Isaaq auf, dass sein Sohn so bald wieder da ist; aber Jaqob weiss das zu erklären 20. Doch Isaaqs Argwohn ist einmal erregt, darum fragt er jetzt geradezu, ob er Esau sei; nun lügt Jaqob geradezu 24. Jetzt scheint Isaaq beruhigt und isst. Aber ehe er segnet, beriecht er noch Jaqob und riecht — den Duft der Kleider Esaus 25—27a. Und jetzt erst segnet er. Einfacher ist der Hergang bei E: mit einer nackten Lüge, er sei Esau, tritt Jaqob ein 19; sein Vater aber, argwöhnisch, weil er doch Jaqobs Stimme vernimmt, betastet ihn, um sicher zu gehen 21—23. Der Betrug durch die vorgebundenen Felle ist kindlicher als der durch die angezogenen Kleider; hierin hat also E die ältere Rezension. — **18** LXX Peš Vulg

ich bin dein Erstgeborener, Esau; ich habe getan, wie du mir befohlen hast. Setz dich auf und iss von meinem Wildpret, auf dass mich segne deine Seele.
[20] Da sprach Isaaq zu seinem Sohne: wie kommt es, dass du so bald etwas gefunden hast, mein Sohn? Er sprach: weil Jahve, dein Gott, mich es hat treffen lassen.
[21] *Isaaq sprach zu Jaqob: tritt herzu, dass ich dich betaste, mein Sohn: ob du wirklich mein Sohn Esau seiest oder nicht.* [22] *Da trat Jaqob zu seinem Vater Isaaq, und da er ihn betastet hatte, sprach er:*

Die Stimme ist Jaqobs Stimme,
aber die Arme sind Esaus Arme.

[23] *Und er erkannte ihn nicht, denn seine Arme waren haarig wie die Arme seines Bruders Esau. So segnete er ihn denn.* [24] Er sprach: bist du wirklich mein Sohn Esau? Er sprach: ich bin's. [25] Da sprach er: so bringe es mir her, dass ich esse vom Wildpret meines Sohnes, damit dich segne meine Seele. Da brachte er es ihm, und er ass; er trug ihm Wein hinein, und er trank. [26] Und sein Vater Isaaq sprach zu ihm: tritt herzu und küsse mich, mein Sohn. [27] Da trat er hinzu und küsste ihn; er aber roch den Geruch seiner Kleider; da segnete er ihn und sprach:

Ja, der Geruch meines Sohnes,
wie der Geruch des 'reichen' Gefildes,
das Jahve gesegnet hat.
[28] *So gebe dir Gott*
vom Tau des Himmels
und von den Fettgefilden der Erde,
und Korn und Wein die Fülle!

וַיָּבֵא wie 4. 5. 7. 10. 31, 33. — **20** Jaqob lügt, indem er Gottes Namen gebraucht; die alte Sage nimmt ihm das aber nicht besonders übel, sondern denkt: das ist gut gelogen. — Die Voraussetzung ist, dass Gott dem Jäger, wenn er ihm wohl will, ein Jagdtier entgegenschickt; dies und ähnliche Beispiele (vgl. Smend, AT.liche Religionsgeschichte S. 100ff.) können den modernen Theologen lehren, dass sich Gott nach Meinung des alten Israels nicht nur im Leben des Volkes Israel, sondern auch im Leben des einzelnen Menschen offenbart. — **21** הַאַתָּה § 100m. — **22** Jetzt ist Isaaq dicht an der Entdeckung; wir sollen mit verhaltenem Atem zuhören. Die Worte 22b (hier am Höhepunkt ein Vers, wie zuweilen im deutschen Märchen) sollen uns amüsieren: so dicht bei der Wahrheit und doch betrogen! Mitleid mit dem armen Blinden ist hier, wenn man die Sage verstehen will, nicht angebracht. Zwischen 22 und **23** mag E vom Essen Isaaqs erzählt haben. — **24**a Zur Frage § 150a. — **25** מִצֵּיד בְּנִי wie 31, LXX מִצֵּידְךָ. — **26** Auch der alte Isaaq hat Hintergedanken: er sagt, er wolle küssen; in Wirklichkeit will er riechen. — וּשְׁקָה § 10g. — Der Zug, dass Esau einen bestimmten Geruch an sich hat, den man sogar an seinen guten Kleidern riechen kann, ist nach unserem Geschmack reichlich derb; der Zug ist ursprünglich wohl ethnologisch: den Mann aus Esau kann man schon an seinen Kleidern riechen. — Dieser Zug ist hier in geistvoller Weise doppelt gebraucht: am Geruch glaubt Isaaq zu erkennen, dass er Esau vor sich habe; zugleich aber bringt ihn der Duft in Inspiration: im Duft riecht er die Zukunft seines Sohnes **27**a. Von **27**b an Verse, wie immer beim Segen. Über die Lesung der Verse vgl. Sievers, Metrische Studien I S. 405. 577. — Sam LXX Vulg שָׂדֶה מָלֵא, wohl vorzuziehen. — **28** Grossartig: Himmel und Erde sollen ihm ihr Bestes geben. — Gedacht ist natürlich an das Land Kanaan, das aber, sicherlich mit Willen, nicht genannt wird. — Reichlicher Tau ist in Palästina eine Hauptbedin-

18*

[29] Völker müssen dir dienen, und Nationen sich vor dir beugen;
sei ein Herr deiner Brüder,
deiner Mutter Söhne sollen sich dir beugen!
Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet, wer dich segnet!
[30] Als nun Isaaq den Segen über Jaqob eben vollendet hatte, *kaum war*
Jaqob von seinem Vater Isaaq hinausgegangen, kam Esau, sein Bruder, von der
Jagd; [31] der bereitete auch einen Schmaus, trug ihn zu seinem Vater hinein und
sprach zu seinem Vater: stehe auf, mein Vater, und iss vom Wildpret deines
Sohnes, auf dass mich segne deine Seele. [32] Sein Vater Isaaq sprach zu ihm:
wer bist du? Er sprach: ich bin dein erstgeborener Sohn Esau. [33] Da entsetzte
sich Isaaq über die Massen sehr und sprach: wer war denn der, der das Wild-
pret gejagt und mir gebracht hat; das hab ich ‘arglos’ gegessen, bevor du kamst;
und den habe ich gesegnet. So wird er auch gesegnet bleiben! [34] Sobald aber
Esau diese Worte seines Vaters hörte, erhob er ein gar lautes und jämmerliches
Geschrei und sprach zu seinem Vater: segne auch mich, mein Vater! [35] *Er*
sprach: dein Bruder ist mit List gekommen und hat deinen Segen genommen.

---

gung guter Ernte vgl. Benzinger, Archäologie S. 31. — מִטַּל || מִשְּׁמַנֵּי ist wie in 39 von שְׁמַנִּים, Sing. שֶׁמֶן, abzuleiten, מִ = מִן § 20m. — In **29**a tritt plötzlich das Völkergeschichtliche, spezifisch Israelitische, aufs deutlichste hervor: dieser Jaqob, dem Völker dienen, ist keine einzelne Person mehr, sondern das Volk Israel, vor dem sich Edom, Ammon und Moab neigen. E verlässt hier auch die Einkleidung der Sage und redet von »Brüdern« Jaqobs. — הֱוֵה poetisch. גְבִיר nur hier und 37. — וישתחו, Q^e^re Sam וְיִשְׁתַּחֲווּ — **29**b Zum Gedanken vgl. 12 3, zur Cstr. (der Sg. אָרוּר distributiv) § 145l. — Hiemit ist die Höhe der Erzählung erreicht: der Segen, auf den alles Vorhergehende ankam, ist gesprochen. Nun musste weiter erzählt werden, wie der Betrug entdeckt worden ist 30—40. Während solche Schlussstücke gewöhnlich sehr kurz gehalten sind, ist diese Szene breit ausgeführt. Der Grund dieser Breite ist, dass diese Szene der vorhergehenden zur Folie dienen soll: der Fluch über Esau, der im Zusammenhang nicht unbedingt nötig gewesen wäre, soll den Segen über Jaqob herausheben. Zu demselben Zweck ist das Erschrecken Isaaqs und besonders der Schmerz Esaus über den Verlust weitläuftig geschildert: dadurch soll uns recht klar werden, eine wie grosse Sache der Segen, den Jaqob bekommen hat, ist. Der moderne Leser bemitleidet hier Esau, und so haben vielleicht auch schon J und E empfunden; aber jedenfalls nicht die alten Erzähler, von denen die Geschichte stammt: wer sich vorher daran amüsiert hat, wie der arme Blinde betrogen wird, der fühlt auch hier kein Mitleid, sondern lacht sich, als echter Sohn Jaqobs, ob der gelungenen List ins Fäustchen. — **30—40** IV. Isaaq und Esau. **30** Esau kommt, sobald Jaqob gegangen ist (כַּאֲשֶׁר »sobald als« vgl. Siegfried-Stade, Hebr. Wb. אֲשֶׁר III 7): solchen raschen Szenenwechsel lieben die Erzähler, um die Spannung zu erhöhen; wäre er einen Augenblick eher gekommen, so wäre alles anders gekommen vgl. 19 23f. 32 32. — **31** f. ist mit Willen dem Vorhergehenden ganz ähnlich gestaltet worden. — **33** Für מִכֹּל lesen Kautzsch-Socin gut אֶכֹּל. — »So wird er auch gesegnet bleiben«; dies ist auch die Voraussetzung bei E 37ff. Die Erzähler wollen damit keineswegs sagen, Isaaq sei ein alter »abergläubischer Einfaltspinsel« (! so Reuss), sondern sie sind selber überzeugt wie Isaaq: das einmal gesprochene Segenswort ist unwiderruflich; vgl. שַׂמְתִּיו 37; über die Zauberwirkung des Segens zu 9 24ff. — **34** כִּשְׁמֹעַ ohne וַיְהִי (so Sam) wie 34 7; eine Änderung des בָּרוּךְ יִהְיֶה : 33 in בָּרוּךְ : וַיְהִי (Ball) ist unnötig. גַּם־אָנִי § 135e. — Auf 34 muss nun bei J ein »Segen« folgen || 39f., der also nicht erhalten ist; ferner müsste geschildert werden, woran Esau entdeckt hat, dass Jaqob der Betrüger gewesen ist: vielleicht hat

36 *Er sprach: ja mit Recht hat man ihn Jaqob (Betrüger) genannt: nun hat er
mich schon zweimal betrogen; meine Erstgeburt hat er genommen; nun nimmt
er auch meinen Segen! Dann sprach er: hast du mir keinen Segen vorbehalten?*
37 *Isaaq antwortete und sprach zu Esau: ach, ich habe ihn zum Herrn über
dich gesetzt und all seine Brüder ihm zu Knechten gegeben; ich habe ihn mit
Korn und Wein versorgt; was könnt ich dir noch tun, mein Sohn?* 38 *Esau
sprach zu seinem Vater: ist das dein einziger Segen, mein Vater? Segne auch
mich, mein Vater! Und Esau erhob seine Stimme und weinte.* 39 *Aber sein
Vater Isaaq antwortete und sprach zu ihm:*

Von den Fettgefilden der Erde fern sollst du wohnen,
vom Tau des Himmels oben fern!
40 *Vom Schwert musst du leben, deinem Bruder sollst du dienen!*
[Wenn du dich aber losmachst, wirst du sein Joch von deinem Halse reissen].

41 Esau aber stellte dem Jaqob nach um des Segens willen, mit dem ihn
sein Vater gesegnet hatte; Esau sprach bei sich: bald kommt die Zeit, da man
um meinen Vater die Trauer hält; dann will ich meinen Bruder totschlagen.

---

er es nachträglich an den Kleidern gemerkt. — **36** הֲכִי § 150e. — Im Schmerz und Zorn findet Esau — eine Etymologie von »Jaqob«! Dies für uns seltsame Verfahren ist dem Hebräer sehr vertraut: auch die Propheten machen ihre Wortspiele im höchsten Zorn. — Der alte israelitische Hörer vernimmt diese Etymologie, dass der Name seines Volkes »Betrüger« bedeute, mit Behagen vgl. oben. — Diese Erinnerung an die Geschichte 25 29—34 gehört sicherlich nicht zur ursprünglichen Erzählung; denn ursprünglich sind beide Erzählungen Varianten: »Segen« und »Erstgeburt« sind eigentlich identisch vgl. 25 23; dasselbe folgt aus dem doppelten וַיֹּאמֶר 36a. b (Holzinger). — בְּכֹרָתִי und בִּרְכָתִי ist Wortspiel; auch sonst ist bei Wortspielen zu beobachten, dass der Hebräer die Konsonanten schärfer hört als die Vokale. — Man beachte die feine chiastische Wortstellung. — **39. 40**a Der Segen über Esau, der Höhepunkt dieser Szene, in Versen ebenso wie der Segen über Jaqob. Von Liebe und Mitleid bewegt, möchte Isaaq gerne segnen; aber die Welt ist weggegeben; für Esau bleibt nichts mehr übrig als — Fluch. In geistvoller Weise stellt der Erzähler diesen Fluch dem Segen über Jaqob entgegen, indem er beide Male dieselben Worte braucht, aber im entgegengesetzten Sinne: מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ »vom Fett der Erde 28, fern vom Fett der Erde« 39, ebenso מִטַּל הַשָּׁמַיִם; ein ähnliches geistreiches Wortspiel 40 13. 19. — Esaus Land ist darnach sehr unfruchtbar. — »Vom Schwerte zu leben« d. h. als Räuber, von Mord und Raub zu leben, ist das Schicksal des jüngeren Bruders, der sich dem älteren nicht fügen will, des Bastards, den die Verwandten ausstossen, der Landflüchtigen, die das sichere Heim verlassen und draussen auf der Steppe mit allerhand zweifelhaftem Gesindel zusammen ihr Brot suchen. Solches Leben erscheint hier nicht als frevelhaft, sondern als ein trauriges Los. So lebt Edom als Volk, weil ihn sein Boden nicht nähren kann, vom Raube der Karawanen, die durch sein Gebiet ziehen. — »Und deinem Bruder musst du dienen«, Edom ist durch David unterjocht worden und bis auf König Joram Juda untertänig geblieben II Reg 8 20ff. — **40**b ist nach seiner Haltung deutlich Prosa und also ein Zusatz aus einer Zeit, wo Edom von Juda freigekommen war, also nach ca. 840. — תָּרִיד √ רוד, im arab. vom Vieh, das sich losgerissen hat und frei umherschweift (vgl. Baethgen zu Ps 55 3), im Hebräischen »sich losmachen, sich lossagen« Qal Jer 2 31 Hos 12 1b, Hifil hier; vgl. auch zu Gen 38 1. Textänderung ist unnötig. Der Zugstier, dem das Joch aufliegt, ist ein häufiges Bild für ein »unterjochtes« Volk. — V. **41—45** Letzte Szene, zugleich Überleitung zur folgenden Geschichte: J a q o b f l i e h t v o r E s a u s N a c h s t e l l u n g e n. Voraussetzung: Esau

42 Als nun der Rebekka diese Worte ihres älteren Sohnes Esau hinterbracht
wurden, sandte sie hin und liess ihren jüngeren Sohn Jaqob rufen und sprach
zu ihm: weisst du, dass dein Bruder Esau sich an dir rächen und dich tot-
schlagen will? 43 Nun also, mein Sohn, höre auf meine Stimme, auf, flieh du zu
meinem Bruder Laban nach Ḥarran 44 und bleibe eine Weile bei ihm, bis dass
sich der Grimm deines Bruders wende, 45 *bis sich der Zorn deines Bruders von
dir wende, und er vergesse, was du ihm angetan hast;* dann will ich hinsenden
und dich von dannen holen lassen. Warum sollt ich euch beide an einem Tage
verlieren?

46 Rebekka sprach zu Isaaq: die Ḥittiterinnen verleiden mir das Leben; wenn Jaqob auch so eine Ḥittiterin nimmt, eine Eingeborene, was soll mir da das Leben?

28 10 So ging Jaqob aus Beʼeršebaʻ, auf den Weg nach Ḥarran.

---

ist ein grober Schlagetot (הָרַג ist ein grober Ausdruck 41. 42), der die mangelnde Klugheit mit seinen Fäusten wett machen will; Jaqob ist klüger, aber an Kraft ihm unterlegen; dieselbe Voraussetzung bei Jaqobs Rückkehr 32f. Jaqob aber überlistet ihn noch einmal, auch dies Mal durch seine Mutter angeleitet, indem er sich zur rechten Zeit in Sicherheit begiebt. — **41**b יִקְרְבוּ nach deutschem Sprachgefühl Bedingungssatz § 159c. e. — **43** Ḥarran 11 31; E scheint Ḥarran nicht genannt zu haben 29 1. — **44**a »Einige Tage«: die Mutter stellt ihm liebevoll die Zeit mit Absicht als ganz klein dar. — **44**b. **45**a Ein neuer Charakterzug Esaus in dieser Sage, den auch die Fortsetzung und schon 25 29—34 voraussetzt, ist, dass er ein Kind des Augenblicks ist: nach einiger Zeit ist sein Zorn verraucht, da hat er die ganze Geschichte vergessen; Jaqob und Rebekka sind freilich andere Menschen: sie denken weit 25 31. — וְשָׁכַח § 114r. — »Dann will ich dich holen lassen«, dies geschieht im folgenden nicht; hiermit wird wohl eine Variante zu 31 1—3. 13 angedeutet, in der Jaqob auf Gottes Befehl von Laban aufbricht; oder soll es nur eine mütterliche Vertröstung sein? — **45**b Beider Kinder wird die Mutter beraubt, weil der Mörder seines Bruders (von den Verwandten) getötet wird vgl. II Sam 14 7. גַּם־שְׁנֵיכֶם »ihr beiden zugleich« § 154 A. 1c. — **46** bringt ein neues und viel unschuldigeres Motiv für die Reise Jaqobs zu Laban; dies Motiv ist schon 26 34f. P angedeutet und wird 28 1ff. P ausgeführt; die Absicht des Verfassers dieses Verses war also, das Motiv, das durch die dazwischengestellte Erzählung 27 1—45 in Vergessenheit gekommen ist, wieder in Erinnerung zu bringen; der Vers stammt also von einem R (Dillmann). — **28, 10** bildet den Schluss der Erzählung: Jaqob tat so, wie Rebekka geraten hatte.

Die Gestalten der Sage, Jaqob und Esau (Seʻir), werden von der hebräischen Tradition mit den hebräischen Namen Israel und Edom identifiziert vgl. oben zu 25 25; die hebräische Poesie gebraucht daher nicht nur die prosaisch-modernen Namen Israel und Edom, sondern dafür auch die poetisch-archaistischen Jaqob und Esau, wie etwa unsere Dichter »Franken« oder »Gallier« für »Franzosen« sagen. Schon die Tatsache, dass für dieselbe Gestalt zwei, ja drei Namen überliefert sind, beweist, dass es sich hier um ursprünglich verschiedene Gestaltungen handelt. Dieser Schluss wird durch 36 9ff. 20ff. bekräftigt, wo neben dem Stammbaum Esaus noch der des Ḥoriters Seʻir mitgeteilt wird. Darnach ist Seʻir ursprünglich der Name eines Urvolkes, mit dem Edom irgendwie durch die Geschichte verbunden ist. Eine ähnliche Geschichte muss von Jaqob zu Israel, von Esau zu Edom führen. Man wird demnach geneigt sein, den ursprünglichen Sitz von Esau im Gebiet des späteren Edom zu suchen; wozu allerdings das später erzählte Zusammentreffen von Jaqob und Esau in Maḥanaim durchaus nicht stimmen will. — Nun ist charakteristisch, dass die Sagen, die vom Verhältnis der beiden Brüder handeln, nicht die Namen Israel und Edom, sondern stets Esau und Jaqob (Seʻir) gebrauchen, während dagegen die ge-

schichtlichen Erzählungen niemals Jaqob und Esau, sondern immer nur Israel und Edom sagen; das bedeutet, dass diese Sagen von Jaqob und Esau nicht-israelitischer Herkunft sind: sie handeln ursprünglich gar nicht von Israel und Edom, sondern sind erst nachträglich auf diese übertragen worden. — Dieser Prozess, der aus den Namen zu erschliessen ist, ist auch aus den Geschichten selber deutlich zu erkennen. Diese Jaqob-Esau-Sagen passen gar nicht recht auf Israel und Edom: in der Sage ist Jaqob sehr wenig tapfer und kriegerisch: er sucht stets vor seinem Bruder sein Heil in der Flucht; in der Geschichte aber hat Israel Edom im Kriege überwunden. In der Sage ist Esaus Haupteigenschaft seine Dummheit; in der Geschichte aber ist gerade Edoms Weisheit berühmt Jer 49 7 Bar 3 22f.; Eliphaz aus Teman Job 2 11 Gen 36 10f. und vielleicht auch Hiob aus ʻUṣ Job 1 1 Gen 36 28 Thr 4 21 sind Edomiter. — Für die eigentliche Erklärung des Sinnes der Sage müssen also, soweit es noch möglich ist, die ursprünglichen und die hinzugekommenen israelitischen Bestandteile unterschieden werden. Jene scheinen in der Erzählung selber, diese nur in den Segen vorzuliegen. Dass Segen und Erzählung nicht ganz zusammenstimmen, geht aus folgendem hervor: 1) der Segen redet von vielen Brüdern 29. 37 E, die Sage aber nur von zweien; 2) nach der Sage sind Esau und Jaqob Jäger und Hirt, der Segen aber handelt von einem Acker- und Wein-Lande 28 E (dagegen hat J 27 in שָׂדֶה vielleicht das Alte bewahrt). Es sind »in der Person Jaqob-Israel nicht zwei gleichartige Figuren mit einander verschmolzen, sondern auf die Sagengestalt Jaqob ist der Name des ganz gestaltlosen Heros eponymus Israel übertragen«, Luther ZAW 1901 S. 76. — Darnach darf man die alte Sage folgendermassen verstehen: sie variiert ebenso wie 25 28—34 das Thema vom Jäger und Hirten. Die beiden Brüder streiten sich um den Vorrang: das Tier des Jägers schmeckt besser, aber der Hirt hat das seinige schneller bei der Hand. Der Jäger ist kriegerischer, aber der Hirt ist klüger. Der Jäger ist der Erstgeborene; aber die Klugheit des Hirten erringt schliesslich den »Segen«: er bekommt das bessere Feld und selbst die Macht über seinen Bruder. Neben diesen ethnographisch zu deutenden Zügen enthält die Sage aber andere und nicht wenige, die rein novellistischer Art sind. — Israel hat diesen Wettstreit der ungleichen Brüder auf sein Verhältnis zu Edom gedeutet: Edom, das ältere Volk Gen 36 31ff., ist Israels erstgeborener Bruder; und doch hat Israel das bessere Land, Kanaan, voller Korn und Wein, und es hat Edom unterjocht. Diese Umdeutung der Sage wird in der Zeit von ca. 980 (Edoms Unterjochung) bis ca. 840 (Edoms Befreiung) geschehen sein; die Sage selber aber muss aus bei weitem älterer Zeit stammen.

---

43. Die Bethelsage 28 11—22 EJ.

11 *Da traf er zufällig die Stätte und blieb daselbst zu Nacht, weil die*

Die Bethelsage 28 10—22 EJ. Quellenscheidung. Auf doppelten Faden führt der doppelte Gottesname: יהוה 13 bis. 16, אלהים 12. 17. 20. 22; nach der einen Rezension erscheinen die »Engel Gottes« auf der Himmelsleiter 12, nach der anderen ist es Jahve allein 13a; zweimal erkennt Jaqob die Heiligkeit der Stätte, weil Jahve dort weilt 16, und weil dort das Himmelstor ist 17. Die Verheissung Jahves 13—15 ist im weiteren Sinne ‖ dem Gelübde Jaqobs 20—22; beides zusammen zu stellen wäre religiös unerträglich: was Gott zugesagt hat, würde der Mensch durch ein Gelübde (»wenn« 20) nur in Zweifel ziehen. — Es gelingt, zwei, ziemlich gut erhaltene Berichte herauszuschälen. Zu E gehört 11. 12. 17. 18. 20. 21a. 22; Kennzeichen E's sind אלהים, פגע בְּ 11, der Traum 12, die Maṣṣebe 18. 22 und der Zehnte 22; es fehlt hier nur das Erwachen Jaqobs (vor 17) und die Namengebung Bethels, die, wie 31 13 35 3 zeigen, auch E hier enthalten, und die hinter 22 gestanden haben muss. In J fehlt die Exposition, dann folgt 13. 15. 16. 19; Kennzeichen des J: יהוה 13 bis. 16, נִצָּב עַל 13; zu 13—16 hat J viele Parallelen: 13aβ ‖ 26 24; 13b ‖ 13 15 12 7; 14aα ‖ 13 16; die Aufzählung der Himmelsgegenden; 14b ‖ 12 3 18 18. Zu 14. 19b. 21b

Sonne schon untergegangen war. Er nahm einen von den Steinen der Stätte, stellte ihn sich zu Häupten und legte sich an dieser Stätte schlafen. 12 *Da träumte ihm, eine Leiter sei auf die Erde gestellt, deren Spitze an den Himmel rühre, und Engel Gottes stiegen auf ihr auf und ab.* 13 Und siehe Jahve stand

vgl. die Erklärung. In dieser Quellenscheidung stimmen die modernen Forscher im ganzen überein.

11 Die Exposition will begründen, wie es kam, dass Jaqob die heilige Stätte fand vgl. zu 181: zufällig trifft Jaqob eine bestimmte Stätte, zufällig sucht er sich gerade diese zum Übernachten aus, und zufällig nimmt er einen von den Steinen (מֵאַבְנֵי § 119w A. 1) zum Kopfkissen (מְרַאֲשֹׁתָיו Stade, Gramm. § 313b. 322c); damit aber hat er »die Stätte« (הַמָּקוֹם = die heilige Stätte vgl. zu 126) und den späteren heiligen Stein von Bethel getroffen. Die Pointe der Erzählung besteht also darin, dass Jaqob zufällig das Heilige trifft; da wird ihm durch eine Erscheinung die Heiligkeit des Ortes offenbart. — Der Stein ist ungeheuer gross zu denken, vgl. den bei Benzinger, Archäologie S. 57 abgebildeten Stein; demnach ist Jaqob hier ursprünglich als Gigant vorgestellt vgl. zu 2910 3226. — **12** הִנֵּה (zweimal) »Fingerzeige kindlichen Staunens auf die hehre Erscheinung«, Delitzsch. Die Leiter, die von der Erde zum Himmel führt, ist nicht etwa nur ein Bild, sondern sie steht wirklich in Bethel; der Ort ist ja ebendeshalb heilig 17. Höchst altertümliche naive Vorstellungen: Gott sendet seine Boten aus seinem (himmlischen) Hause durch das Himmelstor auf die Erde; um vom Himmel auf die Erde und wieder zurück zu kommen, benutzen diese Wesen eine Leiter; diese steht in Bethel. Von solcher Himmelsleiter hören wir im Orient auch sonst: nach ägyptischem Glauben wird, wie mir Prof. K. Sethe mitteilt, durch gewisse Götter dem toten König, dem Osiris eine Leiter aufgestellt (oder eine Strickleiter aufgeknüpft), damit er zum Himmel emporsteige; da besondere Zaubersprüche nötig sind, damit dies geschehe, stellt man sich also wohl nicht vor, dass diese Leiter beständig dastehe. Eine Leiter, die aus acht übereinandergesetzten Toren besteht und die Verbindung der Erde mit den acht Himmeln vermittelt, findet sich in den späteren (babylonisch-persischen) Mithrasmysterien vgl. Cumont, »Mithras« in Roscher's Lexikon II S. 3057. — Man beachte, dass die Engel nicht geflügelt vorgestellt werden; die Flügel göttlicher Wesen sind ursprünglich — was wir Modernen vergessen haben — Teile eines Tierkörpers (des Adlers) und finden sich im AT. in Tierkompositionen vgl. Jes 6 Ez 1. — Die gegenwärtig herrschende Meinung geht dahin, dass die Vorstellung von den מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים, den Engeln Gottes, durch Differenzierung aus dem einen »Gottesengel« entstanden sei; viel wahrscheinlicher aber ist es doch, dass »die Engel« ursprüngliche, aber durch den Jahveglauben herabgedrückte Götter sind; ebenso wie »dem Engel Jahves« bei J oder »Gottes« bei E in der ursprünglichen Rezension der Erzählungen ein bestimmter Gott entspricht. Auch in dieser Sage werden, wenn die Erzählung (wie es doch scheint) alt ist, ursprünglich Götter an der Stelle der gegenwärtigen Engel gestanden haben. — Eine weitere Offenbarung wird Jaqob nach E nicht zu teil, ist auch gar nicht nötig; vielmehr besagt die Offenbarung bei E nur, dass dieser Ort heilig sei (Wellhausen). — Die Heiligkeit des Ortes wird hier, wie sonst, als etwas objektiv Vorhandenes vorgestellt; der Ort war schon heilig, und die Leiter stand daselbst, ehe die Menschen etwas davon wussten; die moderne Anschauung dagegen ist: nichts ist an und für sich heilig; das Denken macht es erst dazu. — Ein innerer »Zusammenhang« dieses Gesichtes mit der übrigen Jaqobgeschichte besteht nicht und wird fälschlich von Dillmann eingetragen. — **13—15**, die Betheloffenbarung nach J, weiss nichts von der Leiter oder von den Engeln, sondern nur von einer Erscheinung Jahves selber. Während bei E die Hauptsache die Offenbarung der Heiligkeit des Ortes ist, liegt bei J der Nachdruck auf den von Jahve gesprochenen Worten. JE hat beides unschwer verbinden können. — **13** עָלָיו »vor ihm«, 182 u. a., bedeutet im Text des J »vor Jaqob«: Jahve erscheint vor Jaqob, auf der Erde stehend; nach dem gegenwärtigen

vor ihm und sprach: ich bin Jahve, deines Vaters Abrahams Gott und Isaaqs
Gott. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben.
[14]**Dein Same soll dem Staube der Erde gleich werden; du sollst dich nach
Westen, Osten, Norden und Süden hin ausbreiten; und alle Geschlechter des
Erdbodens sollen sich mit dir und mit deinem Samen segnen.** [15]Ich aber
will mit dir sein, überall, wo du hingehst, dich behüten und dich in dies Land
zurückbringen; denn ich will dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt, was ich
dir verheissen habe. [16]Da erwachte Jaqob aus dem Schlafe und sprach: wahrlich, Jahve ist gegenwärtig an dieser Stätte; ich aber wusste es nicht! [17]*Er
fürchtete sich aber und sprach: wie schaurig ist diese Stätte! Hier muss der
göttliche Palast stehen! Hier ist das Himmelstor!* [18]*Am anderen Morgen, in*

Zusammenhang bei JE ist man geneigt, zu übersetzen: auf ihr, d. h. auf der Leiter (so LXX Peš Vulg), wonach die biblischen Abbildungen. — Die folgenden Verheissungen betreffen 1) das Schicksal der Nachkommen Jaqobs 13. 14 (zur Erklärung vgl. die oben genannten Parallelen), 2) Jaqobs persönliches Schicksal 15a, 3) 15b fasst beides zusammen. Das Motiv ist ähnlich wie 127: auf der Reise in fremdem Lande hat Jaqob zufällig palästinensischen Boden berührt; da erscheint ihm Jahve und verkündet dem Landfremden, Einsamen, Obdachlosen (Delitzsch), wie herrlich sich sein Geschick wenden soll: dieser Boden soll einst seinen Nachkommen gehören! — **14** Diese Weissagung unterscheidet sich von den konkreten Worten 13. 15 durch ihre blasse Haltung und ist wohl Zusatz; ähnliche Zusätze sind 1314ff. 2215ff. 2624 3123 (woselbst 2814 zitiert wird) 463bβ. — **16** Jaqob »erwacht«; die Offenbarung ist ihm also bei J ebenso wie bei E im Schlaf gekommen. Aus der ihm zu teil gewordenen Offenbarung erkennt er, dass Jahve an diesem Orte gegenwärtig, d. h. hier zu Hause sei. — Der Schlusssatz 16b zeigt die Stimmung seiner Worte; es ist (wie immer bei solchen Gelegenheiten) die Furcht (nicht etwa, wie Dillmann fälschlich aus dem »Zusammenhange« der Geschichte schliesst, Freude): ich habe es nicht gewusst (dass Jahve hier ist, und habe daher diese heilige Stätte unwissend als profan behandelt). — **17** Derselbe Eindruck der Offenbarung bei E: dieser Ort ist — wie alles Göttliche — furchtbar, vgl. über den Eindruck des Göttlichen oben S. 175; dies ist nichts (anderes) als das Haus der Götter. בית אלהים ist nach dem ältesten Verständnis der Geschichte (vgl. zu 12) wohl das Haus der Götter, d. h. der Wesen, die Jaqob aus- und eingehen gesehen hat; E wird das Wort als »Gottes Haus« gefasst haben; das Doppelverständnis des Wortes wird in der obigen Übersetzung nachgeahmt. — Das Himmelstor (mit Artikel) gilt hier als eine bekannte Vorstellung. Das Himmelstor ist natürlich im Himmel über dem irdischen Heiligtum in Bethel: ebenso ist »das göttliche Haus« als der Himmelspalast Jes 6 zu verstehen. — Nach ursprünglicher Anschauung wird der Himmel selbst als ein Haus betrachtet, später behauptet man, dass im Himmel ein göttlicher Palast stehe. Beides ist auch in anderen Religionen vielfach belegt; auch für diese Aufeinanderfolge der beiden Anschauungen giebt es viele Parallelen. — Wenn der Himmel als fester Bau gedacht wird, so erscheint es auch als natürlich, dass er »Tore« haben muss für die Götter, Sterne, Winde, vgl. zu 16ff. — Die Worte אין זה כי אם־בית אלהים sind ursprünglich als Etymologie von בית־אל gedacht. Zur Vorstellung vom Wohnen Gottes oder der Götter im Himmel vgl. zu 117. — **18** Den Stein, auf dem die himmlische Leiter steht, behandelt Jaqob nun als einen heiligen: er stellt ihn als Maṣṣebe auf und begiesst ihn mit Öl. Dieser Stein, nach 4924 »Stein Israels« genannt, ist nach unserer Stelle das eigentliche Heiligtum von Bethel. Steinverehrung (vgl. Stade, Geschichte Israels I S. 456 ff.) ist im Orient bei Phöniziern, Babyloniern, Syrern, Arabern (Kaaba), Ägyptern (Obelisken), auch bei den Griechen seit uralter Zeit heimisch und auch dem ältesten Israel wohlbekannt. Heilige Steine oder Felsen standen in Mispa 3145. 49, in Ebenhaezer 1 Sam 712 41, 12 Steine standen am

der Frühe, nahm Jaqob den Stein, den er sich zu Häupten gestellt hatte, stellte ihn als Malstein auf und goss Öl oben darauf. [19]Er nannte aber die Stätte Bethel; aber früher hiess die Stadt Luz. [20]*Und Jaqob tat dies Gelübde: wenn Gott mit mir sein, auf dieser Reise, die ich jetzt vorhabe, mich behüten, mir Brot zum Essen und Kleider zum Anziehen geben wird,* [21]*und ich wohlbehalten*

Sinai Ex 24 4 und in Gilgal Jos 4 (hier ursprünglich wohl Symbole des Tierkreises), ein heiliger Fels in Ophra Jud 6 21 und in Jerusalem, wo er noch gegenwärtig vorhanden ist, heilige Steine befanden sich wohl auch in der Lade des Moses. Maṣṣeben, d. h. kunstvoll, etwa in Phallus- oder Obeliskenform behauene und senkrecht »aufgestellte« Felsblöcke (von Natur liegen sie) stammten in Kanaan aus vorgeschichtlicher Religion vgl. Benzinger S. 56 ff. und standen wohl in jedem wohlausgestatteten Heiligtum; im jerusalemischen Tempel stand eine Maṣṣebe rechts beim Eingang II Reg 12 10 LXX, darnach ist die Stelle Jes 19 19 zu verstehen. Die älteste Anschauung ist dabei, dass der Stein gottbeseelt ist; diese Anschauung ist auch für Israel durch den Namen des Steines בית־אל »Gotteshaus« belegt; bei den Griechen heissen diese Steine mit semitischem Fremdwort *βαίτυλοι*, lat. baetuli. Vielfach wird in antiker Religion Symbol und Gott naiv identifiziert: daher ist »Stein Israels« ein Name für den Jahve von Bethel geworden Gen 49 24; ebenso ist »Fels Israels« צור ישראל (Gottesname von Jerusalem, daher in dem Pilgerliede, an das Jes 30 29 anspielt) zu erklären. Der für die Steinverehrung charakteristische Brauch, die Steine zu salben, wonach sie *λίθοι λιπαροὶ* oder *ἀληλιμμένοι*, lapides uncti, lubricati, unguine delibuti heissen (eine ähnliche Sitte auch bei den Assyrern vgl. KB I 45. 47 II 113. 151. 235), ist gleichfalls aus der Bethelgeschichte bezeugt. Auf späterer, entwickelterer Stufe geht der Gedanke vom Wohnen Jahves in diesen Steinen allmählich verloren; bei den Propheten ist »Fels Israels« nur noch ein archaistischer Ausdruck. Schon die alte Sage versteht den ursprünglich so intimen Zusammenhang von Stein und Gott nicht mehr und motiviert ihn durch eine Geschichte, wonach der Stein zur Erinnerung an eine göttliche Offenbarung oder ein anderes Ereignis aufgestellt ist 31 45 Jos 4 9. 20 24 26f. I Sam 7 12. Die Prophetie hat die Steine als kanaanäischen Götzendienst verurteilt Hos 10 1f. Mch 5 12; Ex 23 24 34 13 Dtn 12 3 16 22 Lev 26 1; als unschuldig gilt die Maṣṣebe noch Jes 19 19. Auch in der Bethelgeschichte ist der Zusammenhang zwischen Stein und Gott sehr gelockert, vgl. darüber weiter im folgenden. Die »Salbung« des Steines durch Jaqob wird die ursprüngliche Sage als ein dem Numen des Steines dargebrachtes Opfer, die uns erhaltene Rezension aber wohl nur als Ritus der Einweihung wie Ex 30 30 verstanden haben. — **19**a J; die Namennennung muss zwar E gleichfalls gehabt haben vgl. 31 13 35 3, aber wohl erst nach 22. — **19**b ist wohl Glosse; zur Zeit dieser Geschichte war Luz noch keine »Stadt«. Luz, in der Nähe Bethels gelegen Jos 16 2, wurde später von dem emporstrebenden jüngeren Bethel überflügelt. — **20—22** im ganzen E; Jaqobs Gelübde. Jaqob hat jetzt erfahren, dass er sich an einem Ort befindet, wo die Gottheit nahe ist und hört; er benutzt die Gelegenheit, um seine Wünsche anzubringen und spricht ein Gelübde. — Das Gelübde, eine antike, naive Form des Gebetes, ist ein bedingtes Versprechen: für den Fall der Erfüllung eines Herzenswunsches gelobt man der Gottheit, ihr eine bestimmte Gabe darzubringen; naiv ist diese Form, weil man dabei die Gottheit durch die Aussicht auf ein ihr willkommenes Geschenk günstig zu stimmen hofft. Das Gelübde zerfällt seiner Natur nach in zwei Teile: 1) die Bedingung 20. 21a, 2) das Versprechen 21b. 22. — **20. 21**a stimmt im Inhalt und Wortlaut mit 15f. J überein: 1) Gott mit Jaqob, 2) Hut שמר auf dem Wege, 3) Heimkehr. Die beiden Rezensionen des J und des E zeigen sich hierin wurzelverwandt. — Dass die Gottheit auf dem Wege mitgeht, erscheint als ausserordentliche Gnade vgl. zu 46 4. — **21**b Nachsatz, Zusatz des R^{JE}, der das Folgende ungenügend fand, da hier nur vom Steine und nicht von Gott selber geredet wird. Anders denkt die Sage (in der von

wiederkehre in meines Vaters Haus: so soll Jahve mein Gott werden, 22 *so soll dieser Stein hier, den ich als Malstein aufgestellt habe, ein Gotteshaus werden, und alles, was du mir geben wirst, will ich dir getreulich verzehnten.*

E mitgeteilten Form): dass Jaqob »Gott« kennt und verehrt, erscheint ihr als selbstverständlich vgl. v. 20; das Neue, was hier hinzukommt, ist, dass er fortan diesen Stein als Sitz Gottes betrachten will. — 22 Zweite Etymologie von בית־אל bei E: Jaqob gelobt, den Stein zum בית־אל zu machen, d. h. ihn fortan als ein Heiligtum Gottes zu verehren. — Nach 22b sind die Zehnten Kultussitte von Bethel, nach der Sage von Jaqob eingesetzt; zur Sitte der Zehnten vgl. zu 14 20. — Die Fortsetzung der Erzählung und die Bezahlung des Gelübdes im folgenden.

Allgemeines über die Bethelsage.

Die Sage erzählt nach ursprünglicher Absicht die Entstehung des Heiligtums von Bethel. Bethel ist ein besonders berühmtes Heiligtum, schon in vorköniglicher Zeit Orakelstätte Jud 20 18. 26f. und Wallfahrtsort I Sam 10 3; zur Zeit der Könige stand daselbst ein Reichstempel Am 7 13, von Jerobeam I mit einem Jahvebilde, einem goldenen Stiere, fürstlich ausgestattet I Reg 12 28f.; die Stätte hatte also in Israel eine Bedeutung wie Köln und Fulda im katholischen Deutschland. Auch bei den älteren Propheten wird Bethel häufig besprochen und bekämpft Am 4 4 Hos 10 5 u. a.; von König Josia ist die uralte Stätte geschändet worden II Reg 23 15ff. — Die Sage Gen 28 10—22 verherrlicht ursprünglich die Stätte als Jahves Heiligtum, stammt also aus vorprophetischer Zeit. Auch andere Züge der Sage sprechen für hohes Alter vgl. im vorhergehenden. Die Erzählung muss also ursprünglich eine der wichtigsten Kultussagen Israels gewesen sein. Die gewaltige Bedeutung Bethels wird auch von der Sage widergespiegelt: in Bethel steht die Himmelsleiter. Wenn also die Himmlischen vom Himmel hernieder und wieder zurück wollen, müssen sie durch Bethel. Der Antike geht zur Kultusstätte, um dort die Gottheit zu »suchen«; willst du aber einen Ort wissen, wo du die Gottheit sicher treffen kannst, wo sie deine Gebete erhören und deine Opfer annehmen wird? so gehe nach Bethel; da kommt sie fortwährend durch.

Von den beiden Rezensionen der Erzählung ist die des E durchweg die ältere. Sie hat eine ganze Reihe charakteristischer Züge: wie viel konkreter ist die Himmelsleiter, der göttliche Palast und das Himmelsthor des E als die einfache Erscheinung Jahves an der heiligen Stätte! Die gewöhnliche Meinung, dass auch hier die Rezension des J das Ältere enthalte (vgl. z. B. Holzinger), ist sehr unwahrscheinlich: Beispiele von Abblassung ursprünglich konkreter Geschichten haben wir in der Genesis viele, Beispiele des umgekehrten Vorgangs aber wohl kaum. Auch das Gelübde Jaqobs bei E ist urwüchsiger als die Verheissung Jahves bei J. Charakteristisch ist auch, dass die Worte Jaqobs bei E sich nur auf sein individuelles Ergehen beziehen, während bei J die Verheissung hinzutritt: ich will dir dies Land geben; die Erzählung ist also bei E in diesem Punkt rein »novellistisch«; bei J aber kommt Jaqob zugleich als Ahnherr Israels in betracht; auch sonst sind einfach novellistische Erzählungen und Rezensionen mehrmals älter als diejenigen, die Beziehungen auf Israel haben (vgl. dazu S. 284): solcher Jahveworte wie dieses hat das geschichtliche Israel sich in schwieriger Zeit getröstet vgl. S. 161.

Beide Rezensionen sind eigentlich keine »Geschichte«, beiden fehlt die Verwickelung, J hat überhaupt kaum mehr als eine Jahverede. — Ursprünglich muss die Erzählung, wenn sie wirklich alte Überlieferung ist, viel konkreter gewesen sein; die auf der Leiter auf- und absteigenden Engel müssen doch etwas getan haben. Man darf wohl annehmen, dass diese Abblassung aus der Scheu vor dem Mythologischen geschehen ist. — Gegenwärtig hat die Erzählung nur die Bedeutung eines Zwischenstückes, und ist für E insofern wichtig, als er mehrfach darauf zurückzugreifen beabsichtigte 31 13 35 3ff.

Vielleicht sind wir noch im stande, die verschiedenen religiösen Urteile, die

wir über Bethel hören, in eine Geschichte einzuordnen. Nach ältester Vorstellung, die in E 22 noch nachklingt, wurde der heilige Stein als »Gottes Haus« gedacht, woher בית־אל den Namen hat. Darnach führte das Lokalnumen den Namen אל von Bethel 31 13 35 7. — Spätere Entwickelung der Religion lockerte den Zusammenhang von Stein und Gottheit: Bethel ist auf Erden, die Gottheit im Himmel, aber eine Verbindung zwischen beiden existiert, eine Leiter! Diese Lockerung ist aber in sehr alter Zeit geschehen; sie setzt noch Polytheismus voraus. So bei E in dieser Sage. — Auf dritter Stufe ist das Mythologische (Himmelsthor und Leiter) und das Polytheistische (die Götter, Engel) wieder verschwunden und eine Erscheinung Jahves an die Stelle getreten. J. Dabei wird Jahve dem alten Lokalnumen gleichgesetzt 31 13. — Doch ist unsere Tradition zu dürftig, um eine solche Geschichte mit Sicherheit behaupten zu können.

Hos 12 5 erwähnt die Bethelsage: »in Bethel traf er (Jaqob) ihn (d. h. den Engel); daselbst redete er 'mit ihm'« (עִמּוֹ). Die von Hosea vorausgesetzte Tradition hat, wie es scheint, die Bethelsage nach der Pᵉnu'elgeschichte erzählt (Gall, Altisr. Kultstätten S. 97).

Die Jaqob-Laban-Sage

hat in gewissen Punkten eine Ähnlichkeit mit den Sagen von Abrahams Wanderung nach Kanaan und mit der Rebekkasage: wie Jaqob so wandert auch Abraham aus Mesopotamien nach Sichem und Bethel, und auch Rebekka zieht aus Ḥarran nach Kanaan; Jaqobs Weiber haben ihr Gegenstück in Isaaqs Frau, die nach der Sage aus derselben Familie stammt; auch in der Rebekkasage spielt Laban eine Rolle. Dazu kommen einige unbedeutendere Parallelen: in der Jaqob- wie in der Rebekkasage wird eine Brunnenszene erzählt, in der die erste Bekanntschaft mit dem späteren Patriarchenweibe angeknüpft wird. Anderseits aber sind die parallelen Erzählungen in vielen anderen Zügen so verschieden, dass man sie kaum »Varianten« (im eigentlichen Sinne) nennen darf; es bleiben doch verschiedene Erzählungen, die nur in gewissen Punkten eine Ähnlichkeit haben. Auch darf man schwerlich eine Vermutung darüber aufstellen, welche der Sagen etwa vor der anderen parallelen die Priorität habe; und eine Behauptung wie diese, dass Rebekka und Raḥel von Hause aus identische Gestalten seien (Steuernagel, Isr. Stämme S. 40), wird sich schwerlich jemals erweisen lassen.

In wie weit liegt der Sage historisches Material zu Grunde? In der gegenwärtigen Gestalt der Tradition ist davon, dass Jaqob und Laban Völker seien, nicht die Rede; vielmehr sind darin Jaqob und Laban Privatpersonen; nur am Schluss, wo es nach der einen Rezension zu einer Art Friedensschluss und Grenzvertrag kommt 31 52, ist Völkergeschichtliches zu konstatieren: zwischen Aram und Israel wird hier, so scheint es, die Grenze festgesetzt. Nun tritt dies Völkergeschichtliche aber so abrupt auf, dass die Vermutung, es sei erst nachträglich hineingekommen, zum mindesten sehr naheliegt. Man darf demnach wohl annehmen, dass die Beziehung auf die historischen Völker Aram und Israel auch in diese Sage überhaupt erst nachträglich hineingedeutet ist. — Anderseits scheinen doch der Sage, auch in ihrer ältesten Gestalt, gewisse ethnographische, d. h. hier prähistorische Verhältnisse zu grunde zu liegen. Es müssen doch einmal »hebräische« und »ostländische« Nomadenstämme in jenen Gegenden zusammengewohnt und sich verwandt gefühlt haben, wenn sich eine solche Sage bilden konnte. Diese Behauptung ist aus den in neuerer Zeit gefundenen aramäischen Inschriften zu erweisen; »je älter das Aramäische, je mehr gleicht es dem Hebräischen«, vgl. Sachau in den Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Berliner Museum Heft XI S. 83. Auch in der Heirat Jaqobs mit Ostländerinnen und in seiner Wanderung nach Kanaan dürfen wir historische Nachklänge sehen: es werden Mischungen

und Wanderungen der Stämme in den Süden stattgefunden haben; wie wir auch in den parallelen Abraham- und Rebekkasagen Ähnliches hören. Ob aber in diesen ähnlichen Geschichten dieselben Vorgänge und Verhältnisse in verschiedenen Formen wiederklingen, oder ob es sich um verschiedene Ereignisse handelt, kann nicht mehr entschieden werden.

Neuerdings hat Steuernagel, Einwanderung der israel. Stämme 1901, den Versuch gemacht, die ganze Jaqobgeschichte historisch zu deuten. »Jaqob« sei darnach ein genuin israelitischer Stamm (S. 42), der seit seinem Auszug aus Ägypten unter Mose (S. 123 f.) in der östlichen Steppe südlich von Kanaan, am Sinai, gewohnt habe (S. 41), wo er sich mit dem ḥoritischen Clan Bilhan (Gen 36 27) (= Jaqobs Weib Bilha) verbündet habe (S. 43 f.), aber nebst anderen Stämmen von den Edomitern, die sich im Norden der Halbinsel Sinai ein Königreich (Gen 36 31) gegründet haben, vertrieben worden sei (= Jaqobs Flucht vor Esau, S. 43). Das Volk Jaqob ziehe nun — aber nicht durch Kanaan (S. 58) — nach Mesopotamien (S. 41), wo sich ein aramäisches Geschlecht »Raḥel« ihm anschliesse und so selber israelitischen Charakter bekomme (S. 38); der entstehende Mischstamm führe den Namen »Joseph« (S. 56). Vor den aus Mesopotamien in der Richtung auf Gilead wandernden aramäischen Stämmen, die ihrerseits wohl von den Assyrern gedrängt werden, werde der Jaqob-Raḥel-Stamm »Joseph« nach Süden geschoben; an der Nordgrenze Gileads machen die Aramäer vorläufig Halt, während der Jaqob-Raḥel-Stamm das nördliche Gilead besetze; am Jarmuk komme es zum Grenzvertrage (S. 60). In den Kämpfen mit den Bewohnern Nordgileads bleibe der Stamm Sieger, was die Sage als einen Ringkampf Jaqobs mit einem feindlichen El darstelle (S. 61). Den Namen »Israel« bekomme der Stamm wegen seines Kriegsgeschreis »El kämpft« (S. 61). Die folgende Geschichte ist nach Steuernagel zugleich in der Jaqobsage und im Josuabuche überliefert. In der Nähe der Jabboqmündung gehe der Stamm, wohl durch Einfälle der Steppenstämme genötigt, über den Jordan (S. 63). Im Westjordanland zieht Jaqob nach der Sage nach Sichem, wo er Landbesitz erwirbt und eine Kultusstätte gründet; das lasse auf einen längeren Aufenthalt und auf einen friedlichen Verkehr der Israeliten mit den Kanaanäern schliessen (S. 63 f.). — Was dann über den Zug Jaqobs nach Bethel berichtet wird, spiegele eine spätere südliche Ausdehnung des Raḥelstammes wieder, in deren Folge sich auch der Stamm Benjamin verselbständigt habe. Ebendadurch aber sei der Jaqob-Raḥel-Stamm aus der Geschichte verschwunden; künftig erscheinen an seiner Stelle die beiden Stämme Joseph und Benjamin. Mit Recht habe darum die Sage erzählt, dass bald nach der Ankunft in Bethel und der Begründung einer Kultusstätte daselbst Benjamin geboren, Raḥel aber bei der Geburt gestorben sei (S. 63). — Die Lea-Zilpa-Stämme seien schon früher als der Jaqob-Raḥel-Stamm in Kanaan (S. 123) gewesen und seien in Kanaan mit ihm in Beziehung getreten, weshalb Lea als das untergeschobene Weib gelte (S. 46 ff. 51). Das ist nach Steuernagel die Geschichte der Einwanderung Israels in Kanaan. — Das ganze System, von dem hier nur der Umriss gegeben ist, ist von Steuernagel mit vielem Scharfsinn und einer bemerkenswerten Kombinationsgabe aus den verschiedensten Quellen zusammengetragen worden, wird aber doch voraussichtlich wenig Anhänger finden. Steuernagel stützt sich vorwiegend nicht auf die alten Sagen selber, sondern auf die Verbindungsfäden, die nicht zum ursprünglichen Bestande der Tradition gehören, sondern erst beim Zusammentreten der Sagen hinzugekommen sind vgl. die Einleitung. Ein solcher Verbindungsfaden ist z. B. die Flucht Jaqobs von Esau zu Laban vgl. S. 258. Ebenso beruht die Reihenfolge der Ereignisse bei Jaqobs Zug durch Kanaan nicht auf alter Tradition, sondern es sind die Überlieferungen auf den Faden der geographischen Reihenfolge von Norden nach Süden aufgezogen: dass z. B. die Gründung von Bethel dem Tode Raḥels zu Ephrath vorausgeht, erklärt sich einfach daraus, dass Bethel nördlicher als Ephrath liegt und die allgemeine Richtung der Wanderung Jaqobs, wie die Tradition besagte, nach Süden ging. Die Deutung einzelner Züge bei Steuernagel ist zum grossen Teile sehr bedenklich; so erinnert seine Auslegung des Kampfes mit dem Gott zu Penu'el recht an ältere rationalistische Versuche; wenn Jaqob

zu Sichem Grundbesitz erwirbt, so ist das keineswegs eine Erinnerung an einstige Tributzahlung (S. 90) u. a. Besonders anstössig ist aber, dass Steuernagel sich hie und da genötigt sieht, der geschichtlichen Ausnutzung wegen den Sagen zu widersprechen: die Sage behauptet, dass Jaqob Lea und Rahel in derselben Zeit geheiratet habe, darnach Bilha und Zilpa, alle vier in Mesopotamien; Steuernagel aber verändert die Reihenfolge und die Orte und behauptet, dass sich Bilha Jaqob noch im Süden Kanaans angegliedert habe, Rahel in Mesopotamien, Lea und Zilpa erst nach der Einwanderung. Andere Schwierigkeiten sind z. B., dass die Jaqobsage durchweg friedlichen Charakter trägt, die Tradition des Josuabuches kriegerischen, was sich nicht daraus erklären lässt, dass die Sage das Volk »Jaqob« als Person darstellt (S. 88); denn warum könnte die Person Jaqob nicht als kriegerischer Held geschildert werden? Die ganze Kombination dieser Vätersagen mit der ältesten Überlieferung von Israels Einwanderung würde aber nur dann Eindruck machen, wenn sie ganz frappante Parallelen zeigt. Aber schon die Annahme, dass Israel d. h. der Jaqobstamm die »vierzig Jahre« nach dem Auszuge aus Ägypten vor der Einwanderung in Kanaan — in Mesopotamien geweilt habe, erscheint halsbrecherich. So ist zu fürchten, dass von der ganzen geistreichen Kombination wenig übrig bleiben wird.

Der Name »Laban« ist vielleicht ursprünglich ein Gottesname vgl. oben S. 144; doch ist von Mythologischem in der Sage kaum etwas zu entdecken; vgl. aber die Einleitung.

Ästhetisch betrachtet, liegen uns die Erzählungen von Jaqob und Laban in stark novellistischer Form vor: die einzelnen Sagen sind mit einander zur Einheit verwoben. Der Inhalt dieser Jaqob-Laban-Novelle ist das Wechselspiel von List und Gegenlist zwischen dem klugen Laban und dem noch viel klügeren Jaqob: zuerst betrügt Laban den Jaqob und zwingt ihn, ihm 14 Jahre lang für seine Töchter zu dienen; dann aber in einem weiteren Dienst von 6 Jahren überlistet Jaqob den Laban und gewinnt einen grossen Teil seines Besitzes von ihm. So wird der schlaue Betrüger selber betrogen; und Jaqob, der als einzelner Mann, heimat- und besitzlos, zu ihm gekommen ist, hat zuletzt 4 Frauen, 11 Kinder, Rinder, Esel, Schafe, Sklaven und Sklavinnen: an seinem Stabe hat er den Jordan überschritten, und jetzt gebietet er über zwei Lager 32_{11}! Zum Schlusse gelingt es ihm noch, mit diesem ganzen Besitz Laban glücklich zu entkommen. Diesen Erfolg hat er davongetragen durch Geduld, durch List und besonders durch Gottes Hilfe. Die ältere Überlieferung hat, wie es scheint, auch diese Geschichte in derb-humoristischem Tone erzählt (vgl. besonders 31_{33}ff.); die spätere Tradition hat sich bemüht, die Geschichte für Jaqob möglichst glimpflich zu gestalten und zu erweisen, dass er Laban gegenüber vollständig im Recht sei (so E 31). — Die ganze Novelle zerfällt darnach in drei Teile; 1) Laban betrügt Jaqob 29_{15-30}; 2) Jaqob überlistet Laban 30_{25-43}; 3) Jaqob entkommt Laban 31_{1}—32_{1}. Dem Ganzen ist noch ein kleines novellistisches Zwischenstück vorangestellt: Jaqobs Ankunft bei Laban 29_{1-14}. Dies kleine Idyll hat keine erkennbare ätiologische oder historische Beziehung und scheint rein novellistischer Art zu sein: nachträglich, wenn sich enge Beziehungen zwischen zwei Personen geknüpft haben, gewährt es ein grosses Vergnügen, festzustellen, wie die erste, noch ahnungslose Bekanntschaft zu stande gekommen ist. So erzählt die Sage hier mit Freuden, wie Jaqob das Weib, das er später so lieb gewonnen hat, kennen gelernt hat: sie war die erste aus der Familie, die er gesehen hat (ebenso Tob 7_{1}), und gern führt die Sage aus, wie der starke und kluge Jaqob die Gelegenheit benutzt hat, um sich einen freundlichen Empfang zu sichern.

---

44. Jaqobs Ankunft bei Laban 29_{1-14} J (E).

Jaqobs Ankunft bei Laban 29_{1-14}. Quellenkritik: Seit Dillmann rechnet man 1 (wo das Reiseziel das Land der Söhne Qedem ist, während es in J Ḥarran 28_{10},

29 1 *Jaqob machte sich auf den Weg und ging in das Land der Söhne
des Ostens.* 2 Und als er um sich schaute, sah er einen Brunnen auf dem Felde;
an dem lagerten gerade drei Herden Schafe. Denn aus diesem Brunnen pflegte
man die Herden zu tränken; aber der Stein auf dem Loch des Brunnens war
gross: 3 erst, wenn alle Herden dort versammelt waren, wälzte man den Stein
vom Brunnenloch und tränkte die Schafe; dann brachte man den Stein wieder
vor das Brunnenloch, an seine Stätte. — 4 Jaqob sprach zu ihnen: Brüder, wo
seid ihr her? Sie antworteten: wir sind aus Ḥarran. 5 Er sprach zu ihnen:
kennt ihr Laban, den Sohn Naḥors? Sie sprachen: den kennen wir. 6 Er sprach
zu ihnen: geht es ihm wohl? Sie sprachen: es geht ihm wohl; doch sieh, da
kommt gerade seine Tochter Raḥel mit den Schafen. 7 Er sprach: ei, es ist noch
hoch am Tage, es ist noch nicht Zeit, das Vieh einzutreiben; tränkt die Schafe
doch und lasst sie weiter weiden! 8 Sie sprachen: das können wir nicht, bis alle
Herden versammelt sind; dann wälzt man den Stein vom Brunnenloch, und dann

---

in P Paddan Aram 28 2 genannt wird) zu E; dagegen 2—14 wegen der Ausdrücke אֲשֶׁר לְ 9 wie 40 5, רוּץ לִקְרַאת 13 wie 18 2 24 17, עַצְמִי וּבְשָׂרִי 14 wie 2 23 zu J. Inhaltlich ist das Stück für J kaum charakteristisch. — **1—3** Die Szene. **1** בְּנֵי קֶדֶם bedeutet meistens arabische, aber auch aramäische (Num 23 7) Stämme. Nach E ist Labans Wohnsitz nicht in Ḥarran, sondern viel näher bei Kanaan zu suchen vgl. zu 31 21. 23. Hos 12 13 spielt an die Flucht Jaqobs an und nennt sein Reiseziel »das Gefilde Aram«. — **2** Es ist nicht der Stadtbrunnen von Ḥarran gemeint (wie 24 11), sondern ein Brunnen in der weiteren Umgebung der Stadt auf dem Felde. Auffallend ist, dass in diesen Geschichten von der Stadt Ḥarran nichts Charakteristisches erzählt wird; auch erscheint Laban kaum als Städter, sondern als ein Viehzüchter wie Jaqob selber. Von Gᵉrar und von Ägypten haben die Sagen eine viel klarere Vorstellung als von Ḥarran. — »Der Stein« (mit Art.), d. h. der Stein, der, wie jedermann weiss, auf solchen Brunnen liegt, um sie vor Unbefugten zu schützen, Benzinger S. 228. — **3** Dieser Brunnen gehört mehreren Eigentümern und ist mit einem so schweren Stein versichert, dass er nur, wenn alle Hirten versammelt sind, geöffnet und unter gemeinsamer Kontrole benutzt werden kann. — Die Perfecta mit ו sind die Fortsetzung von יַשְׁקוּ § 112e; der erste Satz (וְנֶאֶסְפוּ) ist nach deutschem Sprachgefühl ein Temporalsatz § 164b 4. — Die Schilderung 2b. 3 ist die Vorbereitung zu 8 und 10; die Erzähler lieben es, solche Vorbereitungen am Anfange zu bringen vgl. zu 27 1, auch hat der spätere, ausführlichere Stil solche Wiederholungen gern; es ist deshalb nicht geraten, etwa Vers 3 mit Holzinger zu streichen. — **4—8** Jaqob und die Hirten. **4** So ist also Jaqob durch eine freundliche Fügung seinem Ziel ganz nahe gekommen; ähnlich 24. — **5** Laban heisst hier Sohn Naḥors, dagegen 24 15 u. a. Sohn Bᵉthu'els, des Sohnes Naḥors; בֵּן ist hier nicht etwa in dem weiteren Sinne von »Enkel« zu nehmen; vielmehr ist Laban nach der ursprünglichen Tradition des J, auch in 24, Naḥors Sohn und erst nachträglich zum Sohne Bᵉthuel's geworden vgl. oben S. 219. — **6** Dass Raḥel gerade kommt, wenn von ihr gesprochen wird, ist ein hübsches Zusammentreffen, wie die Erzähler es gern haben. — Dass sie eher gesehen wird, als sie auftritt, ist eine graziöse Art, die Szenen zusammenzubinden. — **7** Jaqob, selber ein Hirt, erkennt mit sachkundigem Blick, dass die Hirten unpraktisch handeln: sie verlieren ja so viel Zeit, die sie noch gut zur Weide benutzen könnten. Der Erzähler berichtet dies, damit die Hirten Jaqob aufklären 8, und er so Gelegenheit zu dem Dienst 10 gewinnt: die Erzählung ist also musterhaft einheitlich. — **8** Die Hirten erklären Jaqob, weshalb sie jetzt noch nicht tränken können; aber nicht, weshalb sie schon so früh hier am Brunnen sind; letzteres gilt als selbstverständlich: weil es am Brunnen nach dem Satze geht: wer zuerst kommt, tränkt zuerst. —

tränken wir die Schafe. — [9]Während er noch mit ihnen redete, war Rahel heran-
gekommen mit den Schafen ihres Vaters, denn sie hütete sie. [10]Sobald Jaqob
aber Rahel, die Tochter seines Oheims Laban, und die Schafe seines Oheims
Laban sah, trat Jaqob hinzu, wälzte den Stein vom Brunnenloch und tränkte
die Schafe seines Oheims Laban. [11]Dann küsste Jaqob die Rahel, erhob seine
Stimme und weinte. [12]Und Jaqob tat der Rahel kund, dass er ein Verwandter
ihres Vaters, und dass er Rebekkas Sohn wäre. Da lief sie hin und teilte es
ihrem Vater mit. — [13]Kaum aber, dass Laban die Kunde von Jaqob, seiner
Schwester Sohn, vernahm, lief er ihm entgegen, umarmte und küsste ihn und
führte ihn ins Haus. — Er aber erzählte dem Laban seine ganze Geschichte;
[14]da sprach Laban: ja, du bist von meinem Bein und meinem Fleisch. — So
blieb er etwa einen Monat bei ihm.

9—12 Jaqob und Rahel. **9** בָּאָה Pf. — Die Mädchen helfen den Männern bei der Arbeit und sind daher verhältnismässig selbständig: sie bewegen sich frei und zeigen sich unbefangen fremden Männern vgl. Benzinger S. 141. Anders die verheiratete Frau Gen 18 9ff. — **10** Jaqob erkennt die Situation sofort (כַּאֲשֶׁר »sobald« 27 30): er sieht, dass ihm hier gute Gelegenheit geboten ist, seinem Oheim eine Gefälligkeit zu erweisen und zu zeigen, wie wertvoll seine Arbeitskraft ist; er ergreift diese Gelegenheit sofort, denn er weiss, dass er fortan vom guten Willen seines Oheims abhängig sein wird. — Dass es des Oheims wegen geschieht (nicht etwa nur Rahels schöner Augen wegen) sagt der Erzähler durch das dreimalige לָבָן אֲחִי אִמּוֹ. — Der Erzähler verherrlicht zugleich Jaqobs Körperkraft; es klingt hindurch, dass Jaqob ursprünglich ein Gigant gewesen ist vgl. zu 28 11 32 26 (Dillmann). — **11** Der Kuss ist die gewöhnliche Begrüssung bei Verwandten vgl. Benzinger S. 171. — Das Weinen Jaqobs unmittelbar neben seiner Kraftleistung befremdet uns; Parallelen bei Homer; diese Alten lassen ihren Empfindungen ungescheut freien Lauf. — Jaqob weint vor freudiger Rührung, in der Fremde Verwandte getroffen zu haben. Der starke (nach unseren Begriffen oft sentimentale) Zug des Hebräers zur Familie, der sich schon in den alten Sagen ausspricht (auch 33 4 45 14 46 29), später in den rührenden Familiennovellen Tobit und IV Esra 9 38ff., charakterisiert jüdisches Familienleben noch heute. — **12** »Bruder« = Verwandter 15 13 8. — **13. 14** Jaqob und Laban. — **13** Wie ist diese grosse Liebenswürdigkeit Labans zu erklären? Nach dem idyllischen Ton des Vorhergehenden mag man auf besondere Verwandtenliebe Labans schliessen; nach dem humorvollen Ton der folgenden Geschichte dagegen mag man denken, dass Laban aus der Berechnung handele, ein Mann wie Jaqob werde ihm gute Dienste leisten können. Für beide Auffassungen von Laban giebt es Parallelen in den Rezensionen von 24 vgl. oben S. 218. — **14** Auch hier kann man über die Auffassung schwanken: wird hier einfach ernsthaft erzählt, dass der Oheim den Neffen, nachdem er sich ihm als Lieblingssohn seiner Schwester vorgestellt habe, seines Schutzes versichere, oder klingt ein schalkhafter Ton mit ein: als Jaqob alles Vorgefallene, in erster Linie also die Ursache seines Kommens, seinen Betrug, erzählt hat, da erkennt der edle Laban die unverkennbare Familienähnlichkeit Jaqobs mit ihm: jetzt sehe ich, dass du in Wahrheit mein Fleisch und Blut bist! Diese letztere Auffassung, von Frankenberg GGA 1901 S. 699 bestritten, wird durch den humoristischen Ton der folgenden Geschichte nahegelegt. — יָמִים ist Apposition zu חֹדֶשׁ § 131d.

Die kleine Erzählung hat grosse Ähnlichkeit mit der Geschichte Ex 2 15—21: auch Moses ist auf der Flucht, in fremdem Land, am Brunnen; Mädchen kommen, um Herden zu tränken; auch andere Hirten sind zugegen. Moses hilft den Mädchen und tränkt die Herde. Sie kommen nach Hause; Moses wird herbeigerufen, bleibt bei ihrem Vater und heiratet eine seiner Töchter. — Solche kleinen Erzählungen sind herrenlos

und gehen leicht von einer Person auf die andere über. Doch ist die Geschichte in beiden Fällen eigentümlich ausgeprägt: die Hilfe, die der Held den Mädchen leistet, hat verschiedenen Charakter: Moses kann kein Unrecht mit ansehen und hilft den Mädchen, weil sie von den Hirten weggestossen werden; Jaqob aber leistet die Hilfe, um sich bei Laban einen guten Empfang zu sichern. — Eine entferntere Verwandtschaft mit beiden Erzählungen hat die Brunnenszene von 24.

---

45. Jaqobs Hochzeit mit Lea und Raḥel; Laban betrügt Jaqob 29 15—30 E (J).

15 *Da sprach Laban zu Jaqob: du bist doch mein Verwandter; solltest du mir umsonst dienen? Sage mir an, was dein Lohn sein soll.* 16 *Nun hatte*

Jaqobs Hochzeit mit Lea und Raḥel; Laban betrügt Jaqob 29 15—30 E (J). Quellenkritik: Dass hier eine neue Quelle einsetzt, ist aus 16 deutlich, wo Raḥel ganz neu eingeführt wird. Da das Vorhergehende wohl zu J gehört, so mag dieser Abschnitt aus E stammen (Dillmann); vgl. מַשְׂכֹּרֶת 15 31 7. 41 (J שָׂכָר); v. 26 stammt wegen צְעִירָה und בְּכִירָה aus J (E גְּדֹלָה und קְטַנָּה 16. 18). Deutliche inhaltliche Quellenmerkmale finden sich nicht.

Zur Beurteilung der folgenden Geschichte ist es besonders wichtig, Labans Charakter zu erkennen. Die Pointe der folgenden Erzählung ist, dass Laban die Lea anstatt der Raḥel unterschiebt und so Jaqob »betrügt« 25; die Haupteigenschaft Labans in dieser Geschichte ist also, dass Laban ein Betrüger ist; ähnliches auch im folgenden 31 7. Anderseits ist charakteristisch, dass Laban, über diesen Betrug zur Rede gestellt, eine vortreffliche Entschuldigung hat 26; auch sonst geht Laban mit Ausreden und Lügen um 31 27. Laban wird also hier als ein eigennütziger Betrüger geschildert, der es aber liebt, seine pfiffigen Streiche in ein biederes Gewand zu kleiden. Selbstverständlich ist demnach, dass der Erzähler sich über diesen Kontrast amüsiert, wenn er auch anderseits nicht im stande ist, ausdrücklich über seine Helden zu reflektieren (vgl. die Einleitung): er kann diesen Kontrast nur schildern, indem er die betrügerische Handlung und die biederen Worte neben einander stellt und den Hörer etwa durch einen schalkhaften Seitenblick, durch ein Lächeln verständigt. In der folgenden Erklärung ist nun der Versuch gemacht, die ganze Erzählung von diesem Charakter Labans aus zu deuten; die Einzelheiten solcher Deutung sind natürlich (wie häufig in ähnlichen Fällen) nur hypothetisch; dass aber diese ganze Auffassung Labans in dieser Geschichte wohl begründet ist, sollte man nicht bestreiten (gegen Frankenberg GGA 1901 S. 699 f.). — Selbst in dieser humorvollen Geschichte hat man einen »ethischen Gesichtspunkt« finden wollen: der Betrug Jaqobs an Esau und Isaaq werde so durch Laban gerächt, Jaqob werde so zur »Anschmiegung an seinen Gott« erzogen (Dillmann); der alte Erzähler aber denkt ganz anders: er erzählt diese Geschichte mit Humor, weil er weiss, dass Jaqob dem alten Betrüger seinen Betrug mit Zinsen zurückzahlen wird. Ein religiöser Gesichtspunkt kommt in der Geschichte überhaupt nur insofern in Betracht, als es die (verschwiegene) Voraussetzung ist, dass Jahves Segen auf Jaqob liegt (Holzinger).

15—20 Die Verabredung. **15** Voraussetzung ist, dass Jaqob unterdes bei der Arbeit geholfen, Laban aber ihn scharf beobachtet und ihn als höchst nützlich erkannt hat, ist doch Jahve mit Jaqob 30 27 28 15. So wünscht er ihn zu behalten und beschliesst, ihm Lohn anzubieten. Aber natürlich sagt er ihm nicht, wie nützlich er ihm sei: sonst würde Jaqob einen hohen Preis fordern; sondern er wählt die Maske schöner Uneigennützigkeit: er kann es nicht mit ansehen, dass sein junger Vetter umsonst bei ihm dient! Frankenberg GGA 1901 S. 699 fragt: warum sollen die Worte Labans v. 15 nicht ehrlich gemeint sein? Antwort: weil Laban im folgenden nicht als so uneigennützig geschildert wird.

Laban zwei Töchter: die älteste hiess Lea, die jüngste Rahel; [17]*Lea hatte matte Augen, aber Rahel war schön von Gestalt und Angesicht;* [18]*darum hatte Jaqob Rahel lieb. So sprach er: ich will dir sieben Jahre um deine jüngste Tochter Rahel dienen.* [19]*Laban antwortete: es ist besser, ich gebe sie dir als einem fremden Manne; bleibe bei mir.* [20]*So diente Jaqob um Rahel sieben Jahre; und sie dünkten ihm als wenige Tage, so lieb hatte er sie. —* [21]*Dann sprach Jaqob zu Laban: gib mir nun mein Weib, denn meine Zeit ist um, dass ich zu ihr eingehe.* [22]*Da lud Laban alle Leute des Ortes ein und veranstaltete ein Festmahl;* [23]*am Abend aber nahm er seine Tochter Lea und brachte sie zu ihm hinein; und er ging zu ihr ein.* [24]Und Laban gab ihr seine Magd Zilpa, seiner Tochter Lea, zur Magd. [25]*Am Morgen aber, siehe, da war es Lea! Da sprach er zu Laban: was hast du mir da angetan! Habe ich dir nicht um Rahel gedient? Warum hast du mich betrogen?* [26]Laban erwiderte: hier am Orte ist es nicht Sitte, dass man die jüngere vor der älteren verheirate. [27]*Halte mit dieser die Woche aus, dann wollen wir dir auch die andere geben um den Dienst, den du mir noch andere sieben Jahre dienen sollst.* [28]*So tat Jaqob:*

— הֲכִי »ja doch« 27 36 § 150e; »und da solltest du dienen?« § 112cc. — **17** Der alte Hebräer liebt also bei den Mädchen besonders glänzende Augen; matte Augen sind ein arger Schönheitsfehler. — **18** Solcher Vorschlag wird nicht unerhört gewesen sein vgl. Wellhausen, Gött. Gel. Nachr. 1893 S. 434. — Ein siebenjähriger Dienst gilt hier jedenfalls als hoher Kaufpreis: der verliebte Jaqob wird das schöne Mädchen gewiss sehr hoch einschätzen, und der geizige Vater wird sie ihm ebensosicher nicht billig ablassen. — **19** Laban, der nicht gern Geld und Geldeswert hergiebt 30 31, geht auf diesen Vorschlag, bei dem er 7 Jahre lang den Lohn sparen kann, gern ein; aber natürlich hat er einen vortrefflichen Grund: man verheiratet die Tochter wirklich gern in der Familie, besonders an den Vetter: so bleibt der Besitz zusammen, und das Blut rein vgl. Benzinger S. 141 f. — **20** Ein liebenswürdiger Zug. Ein moderner sentimentaler Liebhaber würde umgekehrt denken und vor Sehnsucht die Zeit lang finden; dem Jaqob, der kräftiger empfindet, wird sie kurz: für Rahel tut er alles gern, und er weiss ja, dass er sie seiner Zeit sicher bekommt. — **21—30** Der Betrug. Laban will bei dieser Gelegenheit die unschöne Lea auf gute Art an den Mann bringen. Er rechnet darauf, dass Jaqob den Betrug nicht rechtzeitig erkennen wird: denn die Braut wird verschleiert in die Kammer geführt 24 65; ist aber die Ehe erst einmal vollzogen, so wird Jaqob seinem Oheim die Schande nicht antun, die Frau zurückzuweisen und das schöne Fest zu stören. Dann aber hat Laban bereits einen Vorschlag zur Güte in petto: er will ihn aufs neue für 7 Jahre verpflichten. Wenn alles glückt, hat er zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen. — **21** »Mein Weib«: denn jetzt, da der מֹהַר bezahlt ist, gehört sie nach dem Rechte ihm. — **25**a malt die Überraschung Jaqobs. Die Sache ist ja für Jaqob sehr ärgerlich; aber der Erzähler kann doch das Lachen nicht verbeissen: drum prüfe, wer sich ewig bindet! — **25**b Natürlich ist Jaqob entrüstet und macht Laban Vorwürfe. — רִמִּיתָנִי ist wohl Anspielung an אֲרָם. — **26** Laban aber hüllt sich in seine unverwüstliche Ehrbarkeit und hat einen prächtigen Grund für sein Tun: mein lieber Vetter, man merkt, dass du hier nicht zu Hause bist; so ist es ja Ortssitte. — Der Grund ist übrigens gut gewählt; denn so ist es wirklich vielfach Sitte vgl. Lane, Sitten (deutsch) I S. 169. Das hätte er ihm aber freilich vorher sagen müssen! — **27** »Halte die Woche aus«: es gilt noch jetzt für sehr unanständig, wenn der junge Ehemann die 7 Tage der Hochzeit (Jud 14 12 Tob 11 18 vgl. auch III Mak 4 8) stören wollte vgl. Wetzstein, Syrische Dreschtafel in Bastians Zeitschr. für Ethnologie 1873 S. 291. — »Wir«, ich und meine Verwandten. —

er hielt die Woche mit ihr aus; dann gab er ihm seine Tochter Rahel zum Weibe.
29 Und Laban gab seiner Tochter Rahel seine Magd Bilha zur Magd. 30 *Dann
ging er auch zu Rahel ein; aber Rahel hatte er lieber als Lea. So musste er
ihm noch andere sieben Jahre dienen.*

Damit er auf den Handel eingehe, soll Jaqob die Rahel sogleich, praenumerando, erhalten. — Doppelehe muss im alten Israel sehr gewöhnlich gewesen sein, Benzinger S. 144 f. Die Ehe mit zwei Schwestern wird von dem späteren Gesetz verboten Lev 18 18, muss aber in alter Zeit als ganz unanstössig gegolten haben; sonst würde man dergl. nicht von Jaqob erzählt haben; übrigens hat man auch von Jahve (natürlich nur bildlich) gesagt (Jer 3 6ff. Ez 23), er habe zwei Schwestern zu Weibern, Israel und Juda. — **30** גַּם ^{2} ist sinnlos und nach LXX Vulg zu streichen (Dillmann). — So muss Jaqob also um die hässliche Lea ebenso lange dienen als um die schöne Rahel: wie wird er sich geärgert und Rache geschworen haben! — Diesen »Dienst« Jaqobs um seine Frauen erwähnt Hos 12 13.

---

46. Jaqobs Kinder 29 31—30 24 JE.

Jaqobs Kinder 29 31—30 24 JE.

1. Disposition. Das Stück, scharf gegliedert, zerfällt in vier Abschnitte: 1) Leas Kinder 29 31—35, 2) Rahels Adoptivkinder 30 1—8, 3) Leas Adoptivkinder 30 9—13, 4) die Liebesäpfel und die nachgeborenen Kinder 30 14—24. —

2. Quellenkritik. I 29 31—35 gehört J: יהוה 31. 32. 33. 35. Über 32bγ vgl. die Erklärung. — II 30 1—8 stammt im wesentlichen aus E: so 2 wegen אלהים, vgl. auch 50 19 E; 3a wegen אָמָה (vgl. S. 193 zu 20); 4b, Fortsetzung von בֹּא אֵלֶיהָ 3b; 6 wegen אלהים; 8 wegen אלהים. 2 ist die Antwort auf 1b; 1aβ setzt neu ein und ist noch mit zu E zu nehmen. — Zu J gehört: 1a vgl. den gleichen Anfang des ersten und dritten Abschnittes bei J 29 31 30 9; das Sätzchen 3bβ (dieselbe Phrase bei J 16 2; der parallele Satz 3bα gehört also zu E); 7 (שִׁפְחָה; die Zählung der Namen gehört im ganzen Stück überall zu J, vgl. die besonders deutlichen Fälle 29 34 30 12. 20aβ; nur die Worte וַתַּהַר עוֹד mag man mit Kautzsch-Socin zu E zählen). — Zu P gehören 4a und im folgenden 9b; vgl. den sehr ähnlichen Satz 16 3. — Red. hat hier also im ganzen E wiedergegeben und nur Sätzchen aus J eingestreut. Später ist sehr weniges aus P hinzugekommen. Aus welcher Quelle Sätze wie 5. 10 sind, ist gleichgültig; mehr oder weniger ähnliche Sätze müssen alle drei Quellen gehabt haben. — III 9—13, im ganzen aus J: 9a (der Anfang wie 29 31 30 1, עָמַד מִלֶּדֶת wie 29 35) 10 (שִׁפְחָה) 12 (שִׁפְחָה und die Zählung der Söhne vgl. oben). — כִּי אִשְּׁרוּנִי בָּנוֹת 13 ist eine zweite Etymologie von אָשֵׁר, also wohl zu E zu nehmen. — IV Von 14—24 gehören zu P nur das Sätzchen 22a (אלהים, זָכַר vgl. 8 1); zu E einige Sätze, nämlich: 17a (אלהים) 18 (אלהים) 20aα. β (אלהים), 22bα (אלהים), 23 (אלהים). Alles Übrige, also der Grundstock des Abschnittes, gehört zu J; Beweis: E motiviert die Geburt und den Namen Isachars durch ein Eingreifen Gottes 17a. 18; die Geschichte von den Liebesäpfeln 14—16 bringt für beides eine andere Erklärung, stammt also aus J. 17b und 19 zählen die Söhne: eine Eigentümlichkeit von J. 20aγ giebt eine zweite Erklärung von Sebulon ‖ 20aβ (E), gehört also zu J (הַפַּעַם wie 29 34f. 2 23 und sonst bei J; der ganze Satz ist sehr ähnlich dem 29 34). Zu 22bβ vgl. 29 31 J. Ebenso gehört die zweite Etymologie von Joseph zu J: 24b (יהוה) ‖ 23b (אלהים). — Eine Notiz wie 21 von der Geburt der Dina muss J wie E zur Vorbereitung von 34 besessen haben. Das Sätzchen »dass ich meinem Manne meine Magd gegeben habe« 18aγ, kann wegen שִׁפְחָתִי nicht zu E gehören, wird also Glosse sein.

3. Diese Erzählung ist keine eigentliche »Geschichte«; dazu ist die Handlung zu dünn. Dasselbe Motiv, das in der Sage von Hagars Flucht nur zur Exposition

gebraucht wird, dass ein kinderloses Eheweib die Kinder ihrer Magd adoptiert, füllt hier fast die ganze Erzählung aus. Daher ist das Stück auch nicht für eine alte Volkssage zu halten, sondern vielmehr für eine künstliche Bildung, eine Nachahmung alter Sage. Die Erzähler halten es für notwendig, hier von der Geburt der Söhne Jaqobs zu berichten, von denen sie im weiteren Verlauf überlieferte Sagen wiedergeben wollen. Sie wollen sich aber nicht mit einer dürren Aufzählung der Geburten begnügen, sondern wünschen den Stammbaum geschmackvoll in die Form einer Geschichte zu kleiden; ähnlich auch Nahors Stammbaum 22 20—24. In dieser Erzählung aber müssen vor allem die Namen der Kinder erklärt werden; ferner muss gezeigt werden, warum es unter Jaqobs Söhnen ausser den vollbürtigen Kindern noch Sklavinnenkinder giebt. So haben die Erzähler eine Art Geschichte erdichtet, die freilich etwas mager ausgefallen ist. Als Motiv der Erzählung haben sie das Verhältnis zweier Schwestern gewählt, die Weiber desselben Mannes sind: natürlich sind sie eifersüchtig aufeinander und wollen einander durch Kinder überbieten, so dass sie schliesslich gar ihre Sklavinnen ihrem Manne hingeben; die Erzähler haben nun für die Namen der einzelnen Kinder Deutungen gesucht, die in diesen Zusammenhang einigermassen passten. — Das Stück ist für die Sagengeschichte interessant, weil es uns zeigt, wie Geschichten aussehen, die die Erzähler selber erdichtet haben. Zugleich können wir daraus das hohe Alter der Vätersagen erkennen: es gehört, nach der Art seiner Entstehung, zu den spätesten Stücken der Überlieferung; anderseits enthält es, indem es von der Zauberwirkung der Liebesäpfel naiv erzählt, einen sehr alten Zug, der der späteren Zeit anstössig war und daher bei E geändert worden ist: diese, sagengeschichtlich betrachtet, sehr junge Erzählung gehört also in eine, religionsgeschichtlich angesehen, alte Zeit. Ein ähnlicher Schluss aus 15 S. 161. Schliesslich zeigt dies Stück, wie nahe J und E, die beide diese nicht auf alter Sagentradition ruhende Erzählung besessen haben, einander verwandt gewesen sein müssen. Auch im Aufbau des Ganzen wie im Wortlaut müssen J und E sich hier sehr ähnlich gewesen sein; sonst hätte R^{JE} aus beiden nicht eine leidliche Einheit komponieren können; Wellhausen, Composition S. 39.

4. Vorgefunden haben die Erzähler die Namen und zum grössten Teile auch wohl die Ordnung, in der die Namen stehen. — Die Namen sind sicherlich uralt und daher für uns schwer oder garnicht zu deuten: die Namen לֵאָה = Wildkuh (?), רָחֵל = Mutterschaf, שִׁמְעוֹן, vielleicht = arab. sim'u, Bastard von Wolf und Hyäne, führen vielleicht auf einen für Israel jedenfalls prähistorischen Totemismus vgl. Stade, Gesch. Isr. I S. 152. 408. גָּד ist ein aramäisch-phönizischer Gottesname, der Name des Glücksgottes, noch Jes 65 11 bekannt. Der Name Aser kommt in Inschriften Setis I und Ramses II als Name eines nordkanaanäischen Stammes vor, ca. 1400, also in vorisraelitischer Zeit, vgl. W. Max Müller, Asien und Europa S. 236 ff.; es muss eine Geschichte von diesem kanaanäischen Stamme zu dem späteren israelitischen Stamme Ašer führen. — Auch in der Ordnung der Namen ist gewiss vieles uralt: Ruben, hier der Erstgeborene (so auch in dem alten Gedicht 49 3f.), tritt in der Geschichte ganz zurück; Simeon und Levi, die hier nach Ruben stehen (ebenso 49 5—7), in der alten Zeit also von grosser Bedeutung (vgl. die alte Sage 34), sind in historischer Zeit verschollen; Joseph wird hier als Stamm gezählt, während Ephraim und Manasse schon im Deboraliede als selbständige Stämme auftreten vgl. Steuernagel S. 4; ferner stimmen die geographischen Verhältnisse der Stämme in Kanaan mit der Einteilung nicht überein; die Teilung der israelitischen Stämme in Lea- und Rahelsöhne ist eine andere als die spätere in die Reiche Israel und Juda; alt ist auch, dass die Stammkomplexe nach Frauen genannt werden vgl. oben S. 169. Aus alledem folgt, dass dieser Stammbaum nicht etwa die Verhältnisse der Königszeit Israels wiederspiegelt, sondern die einer älteren Periode, wohl noch der Zeit vor oder bald nach der Einwanderung. Charakteristisch ist hierfür besonders, dass der Königsstamm Joseph ganz am Ende der Liste steht, und dass die Tradition Benjamin von den übrigen Stämmen trennt: Benjamin ist nicht in der Fremde,

sondern erst in Kanaan geboren. Hier mag eine historische Überlieferung nachklingen, dass der Stamm Benjamin erst nach der Einwanderung Israels in Kanaan entstanden ist. Doch kann natürlich auch sonst einzelnes Spätere in den Stammbaum eingedrungen sein. Die Vorliebe Jaqobs für Raḥel kann ein uralter Zug sein; die späteren Erzähler werden dabei an den Königsstamm Joseph gedacht haben. — Die Einteilung der Stämme in vollbürtige, die vom Eheweib, und in halbschlächtige, die vom Kebsweib geboren sind, findet sich auch im Stammbaum Naḥors 22 20—24 und Esaus 36 9—14. — Einzelne Schwankungen in der Art der Zählung und Ordnung werden stattgefunden haben: so sind Sebulon und Dina in J erst nachträglich an ihre gegenwärtige Stelle eingesetzt; E setzt 30 8 eine andere Zählung voraus, wonach Dan die zweite, Naphtali die dritte Stelle einnimmt; auch die Reihenfolge in 49, in Dtn 33 und im Deboraliede weicht im einzelnen ab. — Eine Übersicht über die Verwendung der Genealogie und der genealogischen Sagen für die Geschichte Israels durch Wellhausen (Composition[2] S. 353 ff., Isr. und Jüd. Gesch. 1894 S. 12 ff. 18, Prologomena[4] S. 322 ff.), Stade (ZAW I S. 112 ff. 347 ff., Gesch. Isr. I S. 145 f., Akad. Reden und Abhandlungen S. 97 ff.), Guthe (Gesch. Isr. S. 40 ff.), Cornill (Gesch. Isr. S. 30 ff.) bietet Luther ZAW 1901 S. 36 ff. Dazu kommt noch Kuenen, Theol. Tijdschr. 1871 S. 281 ff. und neuerdings Steuernagel vgl. oben S. 285 f. Die Theorieen der Deutung sind überaus vielgestaltig und bieten einstweilen wohl noch sehr wenig Sicheres. — Sehr alt ist die Tradition, dass Israel in zwölf Stämme zerfalle: diese Zwölfzahl erklärt sich natürlich nicht aus den wirklichen Verhältnissen einer bestimmten Periode, sondern ist immer Theorie gewesen. Die Zwölfzahl der Stämme findet sich auch bei Naḥor 22 20—24, Qᵉṭura 25 1—4, Ismael 25 13 f., Esau 36 15—19. 40—43. Es muss also bei diesen Wüstenstämmen am Rande der vorderasiatisch-babylonischen Kultur Sitte gewesen sein, zwölf Stämme zu zählen. Die Zahl »Zwölf« ist ursprünglich (wie alle »heiligen« Zahlen) eine astronomische Zahl, die Zahl des Tierkreises, der nach babylonischer Tradition 12 Sternbilder umfasst. Es muss also eine Linie führen von den 12 babylonischen Tierkreis-Göttern zu den 12 Stämmen Israels; welcher Art aber und wie lang diese Linie ist, ist einstweilen wohl nicht zu sagen. Man darf sich etwa vorstellen, dass jeder Stamm eines dieser Sternbilder als seinen besonderen Schutzgott verehrt hat. Sicher ist, dass die Tradition von der Zwölfzahl der Stämme Israels sehr alt ist; interessant ist, auch an diesem Beispiele wieder zu sehen, dass babylonische Kultur und Religion in ältester Zeit selbst auf die Beduinenstämme gewirkt hat vgl. Namen wie »Wüste Sin« (bab. Mondgott), Sinai, Nebo (bab. Mercur).

5. Überaus lehrreich ist das Stück für die Verhältnisse des israelitischen Hauses. Der israelitische Mann hat nicht selten zwei Frauen. Die beiden — leidenschaftlich, wie es israelitische Frauen sind 30 1 — machen ihm durch ihre Eifersucht das Leben sauer 30 2. Und er selber ist wenig zur Gerechtigkeit gestimmt; niemand kann zwei Frauen lieben, würde er sagen; die eine »liebt« er, und die andere »hasst« er. Wie gewöhnlich solche Verhältnisse gewesen sind, erkennt man an dieser Erzählung selbst, die doch natürlich nichts Schlimmes von Jaqobs Hause erzählen will, sondern eben solche Dinge berichtet, die — wie jedermann weiss — in Israel überall vorkommen vgl. auch I Sam 1 5. Dieselben Zustände setzt auch das Volksrecht voraus: אֲהוּבָה und שְׂנוּאָה sind Rechtstermini! Dtn 21 15. Solcher Misstände willen, wie sie hier in Jaqobs Haus vorausgesetzt werden, bestimmt das spätere Gesetz, dass der Mann nicht zwei Schwestern zu Frauen haben darf Lev 18 18. — Der beständige Grund des Haders der Frauen ist die Zahl ihrer Kinder. Viele Söhne zu haben ist der grösste Stolz der Fruchtbaren, das sehnlichste Verlangen der Unfruchtbaren. Die Unfruchtbare muss sich, wo sie geht und steht, zu Hause und auf der Strasse, Spott und Hohn gefallen lassen Lk 1 25; Unfruchtbarkeit ist Schande 30 23. Um zu Kindern zu kommen, bringt es die Ehefrau sogar fertig, ihre Sklavin ihrem Manne hinzugeben, um dann deren Kinder zu adoptieren 16 2: für solche Selbstverleugnung erwartet sie dann Gottes Lohn 30 18. Hat die eine der Frauen aber solches Opfer gebracht und wirklich so Kinder bekommen, so

29 [31]Als Jahve aber sah, dass Lea verschmäht war, öffnete er ihr den
Schoss; Rahel aber blieb unfruchtbar. [32]So ward Lea schwanger und gebar einen
Sohn; den nannte sie R^e'uben (Ruben), denn sie sprach: Jahve hat mein Elend
angesehen; *nun wird mich mein Mann 'ehren'.* — [33]Dann ward sie nochmals
schwanger und gebar einen Sohn; und sie sprach: Jahve hat gehört, dass ich
verschmäht bin; darum hat er mir auch diesen gegeben. Darum nannte sie ihn
Šim'on (Simeon). — [34]Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn;
und sie sprach: nun endlich wird mein Mann mir anhangen, denn ich habe ihm
jetzt drei Söhne geboren. Darum 'nannte sie' ihn Levi. — [35]Dann ward sie
nochmals schwanger und gebar einen Sohn; und sie sprach: nun will ich Jahve
danken. Darum nannte sie ihn J^ehuda (Juda). Dann hörte sie auf, zu gebären.

30 [1]Als nun Rahel sah, dass sie von Jaqob keine Kinder bekam, *da ward
Rahel eifersüchtig auf ihre Schwester und sprach zu Jaqob: schaffe mir Kinder!
wo nicht, so sterbe ich!* [2]*Jaqob aber ward zornig auf Rahel und sprach: bin
ich an Gottes Statt, der dir doch Leibesfrucht versagt hat?* [3]*Da sprach sie:
hier hast du meine Magd Bilha; gehe zu ihr ein, dass sie auf meinen Knien
gebäre,* dass ich durch sie Kinder bekomme. [4]So gab sie ihm ihre Sklavin Bilha

---

will auch die andere nicht zurückstehen und tut dasselbe. — Gern erzählt die Sage nun, um die Dinge komplizierter zu gestalten und für einen gerechten Ausgleich zu sorgen, dass die Bevorzugte, zu der der Mann oft »einging«, unfruchtbar war, die Zurückgesetzte aber, in ihrem »Elend« 29 32, viele Kinder hatte; so auch in der Kindheitsgeschichte Samuels I Sam 1. — Schliesslich fehlt auch das religiöse Moment nicht ganz im Bilde: Gott ist es, der die Kinder giebt 30 2, der den Mutterschoss öffnet und schliesst 29 31 30 2; zu ihm betet die Unfruchtbare 30 6. 17, ihm dankt die Mutter 29 35. Vgl. zu dieser antiken Grundanschauung, dass Schwangerschaft und Geburt von Gott kommt, 16 2. Und hilft das Gebet nicht, so helfen vielleicht die Duda'im 30 14ff.

I **29, 31—35** J Leas Kinder. **31** Dass Jahve sich der Verschmähten annimmt, ist ein freundlicher Glaube: Jahve hilft dem Armen, Zurückgesetzten, Verzweifelten, der entflohenen Sklavin 16 7ff., dem verschmachtenden Kinde und seiner unglücklichen Mutter 21 17ff., dem schändlich Verkauften und Verläumdeten 39 2. 21ff. — **32** Die Etymologie רְאוּבֵן = רָאָה בְּעָנְיִי ist allerdings nach modernen philologischen Begriffen halsbrecherisch; der Erzähler aber hat hiemit nicht nur eine »Anspielung« (Dillmann), sondern wirklich eine Etymologie des Namens geben wollen. — Peš, LXX-Hss ראובל, vielleicht = arab. ri'bâl Löwe, Wolf. — In יאהבני (§ 60d) steckt wohl eine zweite Etymologie von »Ruben« (Ball); dann müsste man diesen Satz der zweiten Rezension (E) zuschreiben; es liegt nahe, anzunehmen, dass hier ursprünglich ein Wort gestanden hat, das auch das ר von »Ruben« enthielt, und das durch das gebräuchliche אהב ersetzt worden ist; aram. ארב gross sein, Af. ארב preisen; רַבִּי Dan 2 48 erheben. — **34** לֵוִי Gentilicium von Lea? (Wellhausen, Prolegomena[4] S. 141). — קָרָא, Sam LXX Peš Vulg קָרְאָה vgl. 35. —

II **30, 1—3. 4b—8** EJ Rahels Adoptivkinder. **1. 2** Die kleine Szene zwischen Jaqob und Rahel soll anschaulich machen, wie Rahel schliesslich dazu gekommen ist, ihrem Manne ihre Sklavin dahinzugeben: ein schwerer Entschluss, nur verständlich aus der Erregung einer leidenschaftlichen Stunde! — **2** So leidenschaftlich war Rahel, dass auch Jaqob zornig gegen die Geliebte ward. — **3** Die hier vorausgesetzte Form der Adoption ist, dass die Sklavin »auf den Knien« des Eheweibes gebiert, so dass also die Kinder der Sklavin als Kinder ihres eigenen Schosses erscheinen. Diese Art der Adoption ist eine barbarische, aber sehr anschauliche Symbolisierung der Adoption der Kinder einer Frau durch die andere. Dieselbe Zeremonie wird auch vom Manne voraus-

zum Weibe. *Jaqob aber ging zu ihr ein.* 5 *Da ward Bilha schwanger und*
gebar dem Jaqob einen Sohn. 6 *Da sprach Rahel: Gott hat mich gerichtet und*
auf meine Klage gehört und mir einen Sohn geschenkt; darum nannte sie ihn
Dan. — 7 *Da ward sie nochmals schwanger,* und Bilha, Rahels Sklavin, gebar
dem Jaqob einen zweiten Sohn. 8 *Da sprach Rahel: Gotteskämpfe habe ich mit*
meiner Schwester gekämpft und sie besiegt. Darum nannte sie ihn Naphtali.
9 Als nun Lea sah, dass sie aufgehört hatte, zu gebären, da nahm sie ihre
Sklavin Zilpa und gab sie dem Jaqob zum Weibe. 10 So gebar Zilpa, Leas Sklavin,
dem Jaqob einen Sohn. 11 Da sprach Lea: Glück auf! Darum nannte sie ihn
Gad. — 12 Dann gebar Zilpa, Leas Sklavin, dem Jaqob einen zweiten Sohn.
13 Da sprach Lea: ich Glückliche! *Die Frauen werden mich glücklich preisen!*
Darum nannte sie ihn Aŝer.
14 Als nun Ruben einmal in den Tagen der Weizenernte hinging, fand er

---

gesetzt, der das Kind seines Sohnes adoptiert 50 23, wo die Zeremonie viel schwerer deutbar erscheint. Diese Zeremonie scheint also ursprünglich durch die Frau ausgeübt worden und dann auch die Form, in der der Mann adoptiert, geworden zu sein. Anders Stade ZAW 1886 S. 143—156. — אִבָּנֶה vgl. 16 2. — **6** Dem Antiken ist es sehr geläufig, einen Streit, den er mit einem Anderen hat, als Rechtssache aufzufassen; dergl. ist in den Psalmen häufig vgl. Ps 43 1 9 5 u. a. — דנני § 26g. — **8** נִפְתַּל eigentl. vom Ringkampfe; das seltene Wort ist der Etymologie wegen gewählt. — »Gotteskämpfe«, göttliche Kämpfe, das heisst hier doch wohl Kämpfe um Leibesfrucht, um göttlichen Segen; nicht: »Gebetskämpfe« (von denen die Antike nichts weiss vgl. zu 32 25). — »Und gesiegt«: dies Wort giebt im gegenwärtigen Zusammenhang keinen Sinn; denn bisher hat Lea schon vier Söhne, Rahel aber erst zwei; wie kann sie da sagen, sie sei im Kampfe Siegerin geblieben? Diese Schwierigkeit ist nur durch die Annahme zu heben, dass Lea bei E bisher nur einen Sohn hat: E muss also hier eine andere Reihenfolge der Geburten gehabt haben als J. —

III **9**a. **10—13** J (E) Leas Adoptivkinder. **11** Kethib בְּגָד (in Pausa) LXX *ἐν τύχῃ*, Qere Peŝ künstlich בָּא גָד »Glück ist gekommen«. Diese Phrase בְּגַד wird ursprünglich einmal »mit Gads Hülfe« bedeutet haben (zur Cstr. vgl. בְּךָ Ps 18 30; Ball); der gegenwärtige Erzähler aber denkt jedenfalls dabei nicht an den Gott, sondern fasst sie appellativisch. Der Bedeutungsübergang eines Götternamens in ein Appellativum ist in der Religionsgeschichte häufig vgl. *Ἅιδης*, תְּהוֹם, אֲבַדּוֹן u. a. — **13** בְּאָשְׁרִי »mit meinem Glück«. — אִשְּׁרוּנִי zum Pf. § 106n. — בָּנוֹת poetisch Cnt 6 9 2 2. — Solche Lobpreisung der Frauen darf man sich konkret vorstellen: es sind die Frauen, die die Wöchnerin besuchen, die in Ruhmeserhebungen der kinderreichen Mutter ausbrechen. Das israelitische Weib aber ist für Beifall oder Tadel, Ruhm oder Schande »unter den Weibern« sehr zugänglich vgl. 30 23 Lk 1 25 u. a. Auch bei den Psalmisten spielt der Gedanke an die »Schmach« eine grosse Rolle. —

IV **14—24** JE. Die Liebesäpfel und die nachgeborenen Kinder. Die bei J erhaltene Rezension hat nunmehr das Thema von den Sklavinnenkindern und ihrer Adoption erschöpft; der Erzähler kommt jetzt zu einem neuen Thema, den echten nachgeborenen Kindern, und gebraucht dazu ein neues Motiv. Er hat sich Mühe gegeben, dies neue Motiv lebendig zu gestalten. Es handelt von den Duda'im (den grüngelben, muskatnussgrossen Früchten der Mandragora vernalis), denen der Orient Wirkung auf die Zeugungskraft zutraute. Dass das bis dahin unfruchtbare Weib vom Genuss einer Speise, speziell von Äpfeln empfängt, ist ein auch sonst wohlbekanntes Sagenmotiv vgl. z. B. Stumme, Märchen der Berbern S. 93. — Es waren die Tage der Weizenernte (im Mai), wo die Duda'im reif sind; da gehen die Kinder aufs Feld, den Schnittern nach

Liebesäpfel auf dem Felde; die brachte er seiner Mutter Lea. Da sprach Rahel zu Lea: gieb mir von den Liebesäpfeln deines Sohnes. [15]Sie antwortete ihr: ist es dir nicht genug, mir meinen Mann zu nehmen, dass du mir auch die Liebesäpfel meines Sohnes nehmen willst? Rahel entgegnete: so möge er heut Nacht bei dir liegen für die Liebesäpfel deines Sohnes. [16]Als nun Jaqob des Abends vom Felde kam, ging Lea ihm entgegen und sprach: zu mir musst du eingehen, denn ich habe dich erkauft um die Liebesäpfel meines Sohnes. So lag er bei ihr jene Nacht. [17]*Gott aber hörte auf Lea.* Da ward sie schwanger und gebar dem Jaqob einen fünften Sohn. [18]*Und Lea sprach: Gott hat mich belohnt,* dass ich meine Sklavin meinem Manne gegeben habe. *Darum nannte sie ihn Jissachar (Isachar).* — [[19]Dann ward Lea nochmals schwanger und gebar dem Jaqob

---

II Reg 4 18. Die Bezugnahme auf die Weizenernte fällt aus dem Zusammenhange dieser Geschichten heraus, in denen Jaqob stets als Nomade gedacht wird: auch dies ein Zeichen für den späten Ursprung dieser Episode, vgl. Steuernagel S. 17. Bei dieser Gelegenheit findet Ruben die seltene Frucht; Ruben ist es: das ist der Älteste (er ist jetzt etwa 5/6 Jahre alt); die Anderen sind noch zu dumm. Die Früchte aber bringt er — ein besonders hübsch erfundener Zug — seiner Mutter mit nach Hause. So kommt es nun zum Streit zwischen den Schwestern, wer die Alraunen haben soll. Lea gehören sie von Rechts wegen; aber auch Rahel möchte davon haben. Charakteristisch ist, dass nicht gesagt wird, wozu Rahel sie gebrauchen will: der Erzähler geniert sich, hier deutlich zu werden; ähnliche Zurückhaltung in den Sagen von Lots Töchtern und von Tamar. Endlich vereinigen sich beide dahin, dass Lea der Rahel von den Duda'im giebt, Rahel aber dafür der Lea den Mann für diese Nacht leiht. Voraussetzung ist dabei, dass Jaqob sonst die Nacht bei Rahel zu bleiben pflegt: er ist also sehr ungerecht gegen die ungeliebte Lea und entzieht ihr selbst die eheliche Pflicht; dies ist auch die Voraussetzung von הַפַּעַם יִזְבְּלֵנִי 20; solches Verhalten des Ehemannes verbietet das Volksgesetz Ex 21 10. Uns erscheint dieser Handel hässlich; der Erzähler aber, weniger feinfühlig, findet nichts dabei. Die ganze Szene wird hier eingeführt, weil sie Folgen gehabt hat: so empfingen Lea und Rahel zu derselben Zeit, Lea weil sie den Mann »erkauft« hatte, Rahel durch die Wirkung der Duda'im. So wurden Isachar und Joseph zu gleicher Zeit geboren. Isachar aber erhielt seinen Namen eben dieses »Kaufes« wegen; die Worte שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךָ 16 sollen die Namengebung vorbereiten, wie 22 8 die Namengebung 22 14, 21 17 die Namengebung Ismaels u. a. (Soweit mit Wellhausen, Composition S. 38 f.) Eben aus diesen Namen und aus der Notiz der Überlieferung, dass Isachar und Joseph die beiden jüngsten Kinder seien, wird die Duda'im-Episode entsponnen sein. — Dieser ganze Zusammenhang ist schon in dem Bericht des J »verdunkelt«: J leitet Rahels Empfängnis nicht, wie es die ursprüngliche Meinung war, von der Zauberwirkung der Alraunen, sondern von Jahve ab, der ihr den Schoss geöffnet hat 22, und er schiebt zwischen die beiden, ursprünglich zusammengehörigen Geburten Isachars und Josephs noch Sebulon (und Dina) ein. Man sieht an solchem Beispiele, dass auch so späte Stücke nicht von J selber herrühren, sondern von dem Schriftsteller nur wiedergegeben, nicht erfunden sind. — E hat überhaupt nichts von den Duda'im berichtet, sondern erzählt: Gott hörte auf sie. Man darf annehmen, dass er an der Zauberei Anstoss genommen und sie daher weggelassen hat. — **15** וְלָקַחַת ist inf. cstr.; aber näher liegt hier wohl das Pf. וְלָקַחַתְּ (§ 65g); zur Cstr. vgl. Num 16 9 f. — **16** אֵלַי betont. — Voraussetzung ist, dass jede der Frauen ihr Zelt hat 31 33. — **18** Das Wort Leas: Gott hat mir meinen Lohn gegeben, war im Zusammenhang des E auch ohne weitere Erklärung ganz deutlich, weil bei E unmittelbar vorher erzählt war, dass Lea ihre Magd Jaqob abgetreten hatte. R^{JE} aber, der das Stück 14—16 aus J dazwischen gestellt hatte, hat eine Erklärung (18aγ)

einen sechsten Sohn. [20]*Und Lea sprach: Gott hat mich mit einem schönen Geschenke beschenkt;* nun endlich wird mein Mann bei mir wohnen, denn ich habe ihm sechs Söhne geboren. Darum nannte sie ihn Zebulun (Sebulon). — [21]Darnach gebar sie eine Tochter und nannte sie Dina.] [22]Gott aber gedachte der Rahel; *Gott hörte auf sie;* und er öffnete ihr den Schoss. [23]*So ward sie schwanger und gebar einen Sohn und sprach: Gott hat meine Schmach von mir genommen.* [24]*Und sie nannte ihn Joseph,* denn sie sprach: Jahve gebe mir einen zweiten Sohn! —

---

hinzufügen müssen. — יששכר, Qere perpetuum יִשָּׂכָר. — יששכר ist nach Wellhausen, Text der Bücher Sam S. Vf. S. 95f. wohl = איש שׂכר. Die Erzähler haben übrigens weder an eine Komposition mit איש (Wellhausen, Composition S. 38f.) oder mit יֵשׁ (Dillmann) gedacht, sondern das י des Namens einfach ignoriert. — **21** Unter den Kindern Jaqobs nimmt Dina eine einzigartige Stellung ein: sie ist das einzige Mädchen unter lauter Brüdern. In diesen Zusammenhang scheint sie (um die Erzählung 34 vorzubereiten) erst nachträglich gesetzt worden zu sein: was man daran erkennt, dass bei ihr die Etymologie fehlt. In 34 wird sie, offenbar nach älterer Sagentradition, zu Simeon und Levi gestellt. In weiteren Sagen oder in historischen Überlieferungen kommt sie nicht vor. Nach diesem Allen muss auch fraglich bleiben, ob sie — wie gewöhnlich angenommen wird — überhaupt ursprünglich ein Stamm Israels gewesen, oder ob diese Gestalt, ebenso wie wahrscheinlich die der Sara und Rebekka »novellistischer« Herkunft ist. — **23. 24** Der Stammbaum spricht zugleich die besondere Stellung Josephs aus: heiss ersehnt und freudig begrüsst ist er nach langer Unfruchtbarkeit von der Lieblingsfrau geboren.

47. Jaqob dient bei Laban um Herden 30 25—43 JE.

Jaqob dient bei Laban um Herden 30 25—43 JE Quellenkritik: In 25—31 sind Elemente beider Quellen verschmolzen: zweimal bittet Jaqob, ihn zu entsenden וְאֵלְכָה 25 ‖ 26a; zweimal setzt Labans Rede ein וַיֹּאמַר 27 ‖ 28; zweimal fragt Laban, was er »geben« soll 28 ‖ 31; auch die beiden Sätze 26b und 29a, der Form nach so ähnlich und doch dem Sinne nach verschieden (26b betont die Bedingungen, 29a den Wert des geleisteten Dienstes), können nicht von derselben Feder sein. — Sicher stammen aus J 27 (יהוה; auch אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ und בִּגְלַל führen auf J vgl. Holzinger, Hexateuch S. 97. 109) 30 (יהוה; auch פָּרַץ ist bei J häufig; zu 30a vgl. 32 11 J). Mit 30 hängen 29 und 31 zusammen. Demnach gehört zu E 28 (וַיֹּאמַר ‖ 27 J; וְאֶתְּנָה ‖ 31; שְׂכָרְךָ im selben Zusammenhange bei E 31 8) 26 (26b ‖ 29); 25 (וְאֵלְכָה ‖ 26a E) ist also noch zu J zu ziehen. Die Berichte beider Rezensionen sind fast lückenlos erhalten. — Das folgende (32ff.) ist im gegenwärtigen Text überaus verwirrt: nach 31 will Jaqob zunächst garnichts haben, aber in 32 schlägt er vor, ihm »heute« bestimmte Tiere als Lohn zu geben; nach 33 soll ihm von »morgen« an alles gehören, was נָקֹד וְטָלוּא ist, aber nach 35 hat Laban ebendies dem Jaqob genommen und durch seine eigenen Söhne weiden lassen. Dazu kommt, dass in 32 die Verben אֶעֱבֹר und הָסֵר nicht recht zusammen passen, und dass die Objekte zu viel sind: der Text ist unorganisch und überfüllt. Diese Schwierigkeiten lassen sich nur aus Quellenzusammenarbeitung erklären. Hier sind (nach Wellhausen, Composition² S. 40f.) zwei ganz verschiedene Vorschläge Jaqobs verschmolzen: Nach der einen Rezension nimmt Jaqob selber (אֶעֱבֹר 32) die scheckigen Tiere heute aus der Herde; die sollen sein Lohn sein; »morgen« soll Laban die Herde besichtigen, um sich zu überzeugen, dass Jaqob nur scheckige Tiere genommen hat 32; dafür wird Jaqob fortan die (ganze) Herde Labans weiden. — Ganz anders lautet die andere Rezension: darnach will Jaqob für den Augenblick garnichts haben, sondern er verlangt nur eine Bedingung für die Zukunft. Was soll Laban »tun«? 31. Er soll die scheckigen Tiere »absondern«

(הָסֵר מִשָּׁם כָּל־שֶׂה נָקֹד וְטָלוּא 32, vgl. וַיָּסַר 35). Die Fortsetzung, der zukünftige Lohn, ist jetzt fortgefallen; sie lautete, nach dem Zusammenhang von 37ff.: was dann die übergebliebenen nicht-scheckigen Tiere an scheckigen Jungen werfen, soll Jaqob gehören. Um zu verhindern, dass Jaqob doch an die scheckigen Tiere käme und sie zur Zucht benutzte, hat Laban dann die scheckige Herde drei Tagereisen weit fortgeschickt 36. Dieser zweite Bericht gehört wegen der Verbindung mit 31 (J) dem J an; der erste dagegen wegen der Beziehung von וְהָיָה שְׂכָרִי 32 auf 28 (E) dem E. Demnach ist für E 32—34, für J 32aβ. 35. 36 anzusetzen. Für diese Ansetzung spricht auch die besondere Betonung der Ehrlichkeit Jaqobs, die sich bei E mehrfach wiederholt vgl. die Reden 31 6ff. 36f. וְכָל־שֶׂה־חוּם בַּכְּשָׂבִים 32, וְחוּם בַּכְּשָׂבִים 33 und וְכָל־חוּם בַּכְּשָׂבִים 35 gehören nicht zu J, dessen Erzählung im folgenden darauf keine Rücksicht nimmt, sondern zu E, der über das חוּם in 40 weiter handelt. — Sprachliche Beobachtungen geben eine Bestätigung der Scheidung: in den Stücken aus E heisst es: »das Scheckige unter den Ziegen, das Schwarze unter den Lämmern« בַּכְּשָׂבִים בָּעִזִּים, in den J-Stücken dagegen: »die scheckigen Schafe« שֶׂה נָקֹד. Das Wort שָׂכָר 32 im selben Zusammenhange bei E 28 31 8. — Die Antwort Labans 34 ist bei E notwendig, bei J dagegen entbehrlich, weil וַיָּסַר die Antwort in sich schliesst. — In diesem Abschnitt ist E lückenlos überliefert; in J fehlt die Pointe von Jaqobs Vorschlag. — Das Folgende 37—43 wird im wesentlichen aus J stammen; die Parallelerzählung bei E muss, wie aus 31 7f. hervorgeht, ausführlicher gewesen sein. Die Dubletten, die sich im J-Text eingesprengt finden, werden aus E stammen: וְלוּז וְעַרְמוֹן 37 ist wohl Variante zu לִבְנֶה; die scherzhafte Anspielung an den Namen לָבָן, die das Wort לִבְנֶה enthält, wird zerstört, wenn noch andere Baumnamen daneben stehen. מַחְשֹׂף הַלָּבָן אֲשֶׁר עַל־הַמַּקְלוֹת 37, der Form nach ohne rechte Stellung im Satz, dem Inhalt nach Dublette zum Vorhergehenden. Mit Wellhausen (Composition S. 41 A. 1) entferne man aus 38 בְּשִׁקְתוֹת הַמָּיִם אֲשֶׁר תָּבֹאןָ הַצֹּאן לִשְׁתּוֹת (die Worte sind Dublette zu בָּרְהָטִים und trennen dies von לְנֹכַח הַצֹּאן), ferner 39a (Dublette zum vorhergehenden Sätzchen 38bβ), aus 40 וַיִּתֵּן פְּנֵי הַצֹּאן אֶל־עָקֹד וְכָל־חוּם בְּצֹאן לָבָן: dieser Satz sprengt Anfang und Ende des Verses, die innerlich zusammengehören, auseinander und hat zur Voraussetzung, dass die bunten Tiere in der Nähe der weissen sind, eine Voraussetzung, die nach 35f. für J nicht stimmt. Das Überbleibende ist nach Form und Inhalt eine Einheit: פִּצֵּל 37 und 38, Variante מַחְשֹׂף 37; רְהָטִים 38 und 41, Variante שִׁקְתוֹת מַיִם 38 vgl. 24 20 J. Dass das Ganze aus J stammt, bestätigt der Schlussvers 43 (שְׁפָחוֹת; פָּרַץ bei J häufig; Parallelen bei J 26 13 12 16 24 35 32 6).

Die Erzählung davon, wie Jaqob sich Labans Herden erwirbt, ist die Wende der Jaqob-Laban-Geschichte. Bisher ist es Jaqob schlecht genug gegangen: Laban hat ihn durch seinen Betrug 14 Jahre bei sich festgehalten, und noch hat Jaqob keine Klaue und keinen Schwanz zu eigen. Jetzt aber, da die schweren 14 Jahre um sind, muss sich Laban zu einem neuen Kontrakt verstehen, und diesmal gelingt es Jaqob, den alten Betrüger gründlich übers Ohr zu hauen. Von dieser Rache Jaqobs erzählen die alten Sagen mit tausend Freuden. Dieser Streich Jaqobs ist um so gelungener, als er dabei — nach Meinung der alten Erzähler — nicht etwa betrügt oder gar stiehlt, sondern als er es versteht, allen Schein des Rechtes aufrecht zu erhalten: die Erzähler betonen diese »Ehrlichkeit« Jaqobs, besonders E. Wir freilich würden solche »Ehrlichkeit« Jaqobs nicht gelten lassen und das Verfahren Jaqobs wohl gar »Betrügerei« nennen (Kautzsch-Socin [2] A. 141), aber die Erzähler sind weniger feinfühlig als ein moderner Christ; sie würden uns antworten: wie sollte denn Jaqob dem alten Fuchs gegenüber anders verfahren? hätte er sich nicht selber geholfen, so würde er sicherlich mit leeren Händen haben abziehen müssen (31 42)! Laban gegenüber ist Jaqob, so denkt die Antike, wahrlich »gerecht«! Dass er aber so überaus schlau dabei verfahren, und dass er den Laban so gründlich geschoren hat, darüber sind Erzähler und Hörer voller Entzücken. So die urwüchsige Sage. Anders schon E, der an diesen Praktiken Jaqobs einen gewissen Anstoss genommen zu haben scheint vgl. zu 31 8. — Um den Reiz dieser Geschichte nachzuempfinden,

30 [25]Als Rahel nun den Joseph geboren hatte, sprach Jaqob zu Laban:
entlasse mich jetzt, dass ich an meinen Heimatort gehe und in mein Heimatland!
[26]*Gib mir jetzt meine Weiber* und Kinder, *um die ich dir gedient habe, dass ich
gehe; du weist ja selber, was der Lohn ist, um den ich dir gedient habe.*
[27]Laban antwortete ihm: wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, —
ich habe erkundet, dass Jahve mich deinetwegen gesegnet hat. [28]*Er antwortete:
bestimme nur, was dein Lohn bei mir sein soll, so will ich es dir geben.* [29]Er
sprach zu ihm: du weisst selber, wie ich dir gedient habe; und was aus deinem

---

muss man bedenken, dass diese Hirtengeschichten ursprünglich im Kreise von Hirten erzählt worden sind: da ist jeder ein Fachmann und hört mit Entzücken von seinem eigenen Beruf erzählen. Diese Sage trägt am deutlichsten unter allen Sagen der Genesis das Kolorit eines bestimmten Kreises.

I **25—36** Der neue Kontrakt JE. — Die Darstellung des J ist folgende: Jaqob ist Laban gegenüber nunmehr in der Vorderhand: er hat einen guten und dringenden Grund, jetzt Laban zu verlassen, denn er sehnt sich nach Hause; anderseits muss Laban lebhaft wünschen, Jaqob bei sich zu behalten, denn Gottes Segen folgt Jaqob offenkundig auf Schritt und Tritt: dies rückt Jaqob dem Laban darum auch gehörig vor 29. 30; und Laban wird darum ganz fassungslos, als er hört, Jaqob wolle nach Hause: er kann vor Schrecken nur noch stammeln und wagt nicht einmal, ihn zu bitten, hier zu bleiben 27. So muss er sich zu einem Kontrakt verstehen, den Jaqob ihm auferlegt; denn Jaqob hat sich inzwischen einen höchst raffinierten Plan ausgedacht. Er will von Laban zunächst gar nichts haben 31; dies ist der Speck in der Falle, denn natürlich ist der geizige Laban mit Vergnügen bereit, einem Vorschlag beizustimmen, bei dem er zunächst nichts zu bezahlen braucht. Laban soll, so fordert ihn Jaqob auf, die scheckigen Tiere (wie es scheint, handelt es sich hier nur um Ziegen, nicht auch um Schafe) aus der Herde absondern; und was dann die übergebliebenen einfarbigen (die Schafe sind weiss Cnt 4 2 6 6 Jes 1 18 Ps 147 16 Dan 7 9, die Ziegen braun und schwarz) an bunten Jungen werfen, soll Jaqob gehören. Auch dem stimmt Laban gern zu: denn scheckige Tiere (dies ist die Voraussetzung) gibt es überhaupt nicht viele, und wie können von den einfarbigen bunte Junge kommen? Laban wird im stillen schmunzeln und denken, Jaqob sei doch dümmer, als er von ihm geglaubt habe. Das Interesse der sachkundigen Hörer aber ist jetzt gespannt: was mag Jaqob wohl vorhaben? — Ein hübscher Zug ist es auch, dass Laban die bunten Tiere, weil er Jaqob nicht traut, drei Tagereisen weit fortschickt 36: so vorsichtig, und doch übertölpelt! Zugleich bereitet sich der Erzähler damit eine Pointe vor: eben diese Vorsicht ist dem Laban später übel genug bekommen 31 19a. 22. 23. — Bei weitem weniger raffiniert erzählt hier E: es fehlt die feine psychologische Motivierung: Jaqob macht einfach einen Vorschlag, und Laban acceptiert ihn; und auch die Verabredung selber ist ganz simpel: Jaqob will sich »heute« alles Bunte (dessen nicht viel ist — eine bescheidene Forderung; auch hier scheinen nur Ziegen gemeint zu sein) als seinen Lohn herausnehmen. Die Meinung ist, wie die Fragmente von E in 37ff. zeigen, dass dieser Kontrakt von nun an überhaupt gelten soll: alles Scheckige wird Jaqob gehören. — Der Rezension des J liegt ein Wortspiel zugrunde: das, woran etwas Weisses לָבָן ist 35, bekommt לָבָן. Vielleicht hat eine frühere Rezension zugleich an den Namen Jaqob angespielt vgl. das arab. ʻuqâb »gestreifte und buntscheckige Kleider« (Ball).

26 וְאֶת־יְלָדַי ist Zusatz: um die Kinder hat Jaqob nicht gedient. — **27** Das Anakoluth in 27a wie 23 13. — נִחַשׁ eigentl. durch Zauber erfahren 44 15, woran aber hier kaum zu denken ist: dazu braucht Laban keinen Zauber. — Zur Cstr. von וַיְבָרְכֵנִי § 111h A. 1: »ich habe beobachtet und kam zu dem Ergebnis u. s. w.« — **29** אֵת אֲשֶׁר עֲבַדְתִּיךָ »den Umstand, wie ich u. s. w.« § 157c. — **30** לְרַגְלִי (Jes 41 2) ist Gegensatz zu לְפָנַי wie Hab 3 5,

Besitz unter meinen Händen geworden ist. 30 Denn wenig war, was du hattest, ehe ich kam; nun aber hat es sich gewaltig vermehrt, Jahve segnete dich, seitdem ich hier bin. Nun aber, wann soll ich auch an mein eigen Haus denken? 31 Er aber sprach: was soll ich dir geben? Jaqob antwortete: du brauchst mir gar nichts zu geben; wenn du mir tun willst, was ich sage, will ich von neuem deine Schafe weiden hüten: 32 *ich will heute durch deine ganze Herde gehen;* sondere davon aus alle gesprenkelten und gefleckten Tiere *[und jedes schwarze Tier unter den Lämmern] und was gefleckt und gesprenkelt ist unter den Ziegen, das soll mein Lohn sein.* 33 *Und daran soll sich meine Redlichkeit am morgigen Tage zeigen: wenn du dann kommst, meinen Lohn zu besehen, so ist alles, was nicht gesprenkelt und gefleckt ist unter den Ziegen [und schwarz unter den Lämmern], das ist von mir gestohlen!* 34 *Laban sprach: gut, es sei, wie du gesagt hast.* 35 So sonderte er an jenem Tage aus die ‘gesprenkelten’ und gefleckten Ziegenböcke und alle gesprenkelten und gefleckten Ziegen, alles, woran etwas Weisses war, *[und alles, was schwarz war unter den Lämmern,]* und übergab sie seinen Söhnen. 36 Und er machte einen Raum von drei Tagereisen zwischen sich und Jaqob. Jaqob aber weidete die übrige Herde Labans.

37 Aber Jaqob nahm frische Zweige von Weisspappeln, *von Mandelbäumen und Platanen* und schälte daran weisse Streifen aus: *eine Ausschälung des*

Ball. — **31** אֶשְׁמֹר ist Variante zu אֶרְעֶה. — **32** הָסֵר ist bei J als Imperativ gemeint; der Red. mag es als Inf. abs. (etwa wie 21 16) verstanden haben. — Die Erwähnung der schwarzen Lämmer 32. 33. 35 gehört auch bei E ursprünglich wohl nicht an diese Stelle, sondern in eine spätere Phase des Ganzen; vgl. darüber zu 40. — וְהָיָה bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende; es fehlt nichts. — **33** »Dann wird meine Gerechtigkeit Zeugnis für mich ablegen«, d. h. dann wirst du einmal deutlich sehen (was du sonst wohl bezweifelt hast), dass ich ein ehrlicher Mann bin. — **35** וַיָּסַר Subjekt ist Laban, vgl. בָּנָיו. — עֲקֻדִּים hier bei J; J hat in 32. 35 נָקֹד, in 39 נְקֻדִּים und עֲקֻדִּים neben einander. E hat von den נְקֻדִּים in einem ersten, von den עֲקֻדִּים in einem zweiten Stadium des ganzen Handels erzählt 31 8. Es ist wohl anzunehmen, dass der ursprüngliche Text des J nur von נְקֻדִּים gesprochen hat.

II **37—43** Jaqobs Kunstgriff und Reichtum. Den so überaus bescheidenen, ja scheinbar törichten Vorschlag hatte Jaqob nur gemacht, weil er einen feinen Plan in petto hatte. Er schält an Baumzweigen weisse (לְבָנוֹת, vgl. מַחְשֹׂף הַלָּבָן bei E) Streifen heraus — es waren Zweige des לִבְנֶה: die Hörer lachen über diese Wortwitze — und legt sie vor die Schafe hin in die Tränkrinnen. Voraussetzung dabei ist, dass die Tiere sich beim Trinken begatten. Wenn nun die Tiere bei der Begattung die scheckigen Zweige sehen, so »versehen sie sich« und werfen später scheckige Junge! So kommt es, dass die Herde Labans mit einem Male lauter scheckige Tiere hat, und dass der ganze junge Nachwuchs jetzt dem Jaqob gehört! Die Erzählung von diesem Kunstgriff hat die ältesten Hörer offenbar höchlichst ergötzt; der Erzähler hat daher die Sache noch weiter ausgeführt: die scheckigen Tiere nahm Jaqob zusammen, damit ihm diese, ihm so kostbare Zucht nicht wieder verloren ginge, und bildete sich so eigene Herden. Ja noch raffinierter: nur den kräftigen Tieren legte Jaqob die Stäbe vor, nicht den schwächlichen, so dass Jaqob die kräftigen Jungen bekam, und Laban die schwächlichen! Hier jauchzen die Zuhörer vor Vergnügen. So wurde Jaqob ein reicher Mann; je reicher aber Jaqob wurde, je ärmer Laban. So soll es jedem Laban gehen! — Noch viel komplizierter ist der Hergang bei E. Danach hat sich die Sache wohl »zehnmal« (31 7. 41) wiederholt. Immer wieder hat Jaqob einen neuen Kontrakt gemacht, aber jedesmal warf die Herde

Weissen an den Zweigen; 38 und legte die Zweige, die er abgeschält hatte, in die
Tröge, *in die Wasserrinnen, wohin die Tiere zum Trinken kamen,* vor die Tiere
hin; und sie begatteten sich, wenn sie zum Trinken kamen; 39 *sodass sich die
Tiere vor den Zweigen begatteten.* Dann warfen die Tiere gestreifte, gesprenkelte
und gefleckte Junge. 40 Die Lämmer aber schied Jaqob. *[Und er kehrte die
Gesichter der Tiere gegen das Geringelte und alles, was schwarz war in Labans
Herde.]* So legte er sich besondere Herden an, die er nicht zu Labans Vieh tat.
41 Und so oft sich die kräftigen Tiere begatteten, legte Jaqob die Zweige den
Tieren vor Augen in die Tröge, dass sie sich vor den Zweigen begatteten;
42 wenn aber die Tiere schwächlich waren, legte er sie nicht hin: so kam es,
dass die schwächlichen Laban zu teil wurden, aber die kräftigen dem Jaqob. —
43 So wurde der Mann über die Massen reich und bekam vieles Vieh, Mägde
und Knechte, Kameele und Esel.

---

zu Jaqobs Vorteil. E hat also dasselbe Thema wie J in mehreren Variationen gründlich ausgeschöpft. Eine spätere Zeit, die für solche Hirtengeschichten kein Verständnis hatte, hat diese Variationen stark verschnitten; erhalten sind uns nur grössere Reste der ersten und kleinere einer folgenden: das erste Mal sollte alles Gesprenkelte und Gefleckte unter den Ziegen der Lohn Jaqobs sein; aber Jaqob schälte Mandelbaum- und Platanen-Zweige ab, legte sie in die Tränkrinnen und wusste so gesprenkeltes und geflecktes Jungvieh zu gewinnen; also dies Mal ganz so wie bei J. Ein anderes Mal sollten die geringelten und schwarzen Schafe sein Eigentum werden; Jaqob bewirkte, dass die Schafe (beim Weiden und auch bei der Begattung) die geringelten und schwarzen Stücke ansahen und so Junge von dieser Farbe warfen. Und so mit Grazie weiter. Der Effekt ist also bei E derselbe wie bei J; ja schliesslich hat Jaqob nach E sogar die ganze Herde Labans auf seine Seite gebracht (31 9)! — E hat auch, wie 31 10—12 zeigt, in diesem Zusammenhange von einem Eingreifen Gottes geredet, wohl in der letzten Phase des Ganzen; vgl. zur Stelle.

37 מַקֵּל kollektiv § 123b. — לִבְנֶה Bedeutung nicht sicher. — **38** שִׁקֲתוֹת zur Form § 95f. — וַיֵּחַמְנָה zur Form § 47k. — **39** für וַיֶּחֱמוּ erwartet man וַיֵּחָמוּ § 69f. — **41** Die kräftigen Tiere haben ihre Brunstzeit im Sommer, die schwächeren im Herbst vgl. Dillmann. — בְּכָל־יַחֵם, LXX Targ. Onk. בכל עֵת יחם vgl. 31 10. — וְשָׂם wiederholte Handlung § 112dd. ee. — לְיַחֲמֶנָּה Inf. Pi. mit unregelmässigem Suffix § 91f.

---

48. Jaqob entflieht Laban; Vertrag zu Gilead-Miṣpa 31 32 1 EJ.

1 Er hörte aber Labans Söhne sprechen: Jaqob hat alles, was unserm
Vater gehört, an sich gebracht und von dem, was unserm Vater gehört, hat er

---

Jaqob entflieht Laban; Vertrag zu Gilead-Miṣpa 31 32 1 EJ.

I **1—16** Die Gründe zur Flucht. — Quellenscheidung: Das lange Gespräch Jaqobs mit seinen Frauen 4—16 ist einheitlich und gehört zu E; Gründe für diese Ansetzung: אלהים 7. 9. 11. 16 bis, die Offenbarung im Traume 10. 11, der Beginn des Gesprächs 11, die Erinnerung an die Salbung der Maṣṣebe und an das Gelübde zu Bethel 13 vgl. 28 18. 20—22 E, auch die Ausdrücke מַשְׂכֹּרֶת 7. 41 und מֹנִים 7. 41. Die Einleitung 1—3 ist aus beiden Quellen zusammengesetzt: 2 ist die Vorbereitung von 5, stammt also aus E; 1 motiviert die Flucht Jaqobs anders als 2 und gehört also zu J; den in 1 vorausgesetzten »Reichtum« Jaqobs hat J soeben 30 43 geschildert; 3 gehört zu J wegen יהוה und wird von J zitiert 32 10.

1—3 Beide Quellen bringen für die Flucht Jaqobs ein profanes und ein reli-

sich allen diesen Reichtum erworben. [2]*Jaqob aber sah an Labans Mienen, dass*
er nicht mehr gegen ihn war wie gestern und vorgestern. [3]Und Jahve sprach
zu Jaqob: kehre zurück in deiner Väter Land und zu deiner Verwandtschaft,
so will ich mit dir sein. [4]*Da sandte Jaqob hin und liess Rahel und Lea aufs*
Feld zu seiner Herde rufen [5]*und sprach zu ihnen: ich sehe an eures Vaters*
Mienen, dass er nicht mehr gegen mich ist wie gestern und vorgestern; obwohl
doch der Gott meines Vaters mit mir gewesen ist. [6]*Ihr selber wisst, dass ich*
aus allen meinen Kräften eurem Vater gedient habe, [7]*euer Vater aber hat mich*
betrogen und mir schon zehn Mal den Lohn geändert. Aber Gott hat ihm nicht
erlaubt, mir Schaden zu tun: [8]*wenn er sprach: die gesprenkelten sollen dein*
Lohn sein, warf die ganze Herde gesprenkelte Junge. Und wenn er sprach:

---

giöses Motiv: Jaqob hört Labans Söhne über seinen Reichtum murren 1 J; er sieht an Labans Mienen, dass er gegen ihn misgestimmt ist 2 E. Da erscheint ihm Gott und befiehlt ihm, heimzukehren 3 J, 13 E. Die beiden Motive stehen einander im Wege: dem Frommen genügt zu einer Handlung, dass Gott sie befiehlt; da ist jede andere Erwägung unnötig vgl. zu 21 11—13; und der kluge Jaqob, der gewohnt ist, Gefahren vorauszusehen und ihnen zuvorzukommen vgl. 32 4ff. (27 11ff. 42ff.), braucht in der geschilderten Situation keinen göttlichen Befehl: er kann sich selber sagen, dass Laban, dessen Geiz er kennt, versuchen wird, ihm seinen Reichtum zu rauben, und dass ihm daher nur plötzliche Flucht überbleibt. Ursprünglichere Rezensionen werden die Flucht Jaqobs in profaner Weise begründet und auch dies zur Verherrlichung der Klugheit Jaqobs erzählt haben; der Befehl Gottes ist, als die Erzählungen geistlicher wurden, hinzugekommen. — E hat, wie es scheint, die Gottesoffenbarung an dieser Stelle noch nicht berichtet, um davon in der folgenden Rede »nachholend« zu erzählen; zu dieser Stilart, die den Reden zu Liebe die Erzählung verkürzt vgl. zu 20 2.

4—16 Das Gespräch Jaqobs mit seinen Frauen wäre im Zusammenhang der Geschichte nicht nötig gewesen, wie denn auch J nichts davon enthalten zu haben scheint. J erzählt hier, wie überhaupt im ganzen Cap., im »knappen«, E im »ausgeführten« Stil, der lange Reden, in denen das Vorgefallene noch einmal dargestellt wird, liebt. Diese Szene giebt zugleich dem E Gelegenheit, seine Auffassung des Handels darzustellen und Jaqobs Recht Laban gegenüber zu erweisen: zu diesem Zweck muss Jaqob noch einmal über den ganzen Handel Bericht erstatten und sein Recht darin nachweisen; und zugleich wird die Meinung der beiden Frauen als der natürlichen Schiedsrichter eingeholt: wenn sich diese mit aller Entschiedenheit gegen ihren eigenen Vater erklären, so ist — meint der Erzähler — doch wohl deutlich, das das Recht wirklich auf Jaqobs Seite ist. Der ganze Passus ist also verhältnismässig späten Ursprungs und gehört der alten Sage nicht an. — **5b** Laban hat keinen Grund, auf Jaqob zu zürnen; denn schliesslich ist es doch Gott, der den Herden die Fruchtbarkeit schenkt, und der nun einmal die Tiere stets zu Gunsten Jaqobs hat werfen lassen. Über diesen Rekurs auf die göttliche Instanz, gegen die es keinen Widerspruch giebt, vgl. zu 13. — **6** Jaqob beruft sich mit Accent auf das eigene Urteil der Frauen. — וְאַתֵּנָה § 32i. — Es ist freilich ein eigentümlicher »Dienst aus besten Kräften«, bei dem der Diener schliesslich dem Herrn das ganze Vermögen abnimmt! Für diese Seite der Sache hat der Erzähler keine Augen; er steht als Sohn Jaqobs ganz auf Seite seines Urvaters. — **7** הֵתֵל § 67w. — מֹנִים nur hier und 41. — **8** Von den Kunststücken, die Jaqob angewandt hat, wird hier nichts gesagt; das beweist aber nicht, dass E sie im Vorhergehenden nicht erzählt hat (dies die herrschende Meinung), sondern nur, dass sie ihm doch nicht ganz reinlich vorkommen, und dass er sich hier, wo er Jaqobs Recht erweisen will, lieber auf Gott — wir würden sagen: auf das gute Glück — beruft. »Be-

die gestreiften sollen dein Lohn sein, warf die ganze Heerde gestreifte. 9 *So*
hat Gott den Besitz eures Vaters ihm genommen und mir gegeben. — — —
10 *Als aber die Zeit kam, da die Schafe sich begatten, hob ich meine Augen auf*
und sah im Traume, wie die Böcke, die die Schafe besprangen, gestreift, gesprenkelt und *scheckig waren.* 11 *Und der Engel Gottes sprach zu mir im Traum:*
Jaqob! Ich sprach: ich höre. 12 *Er sprach: hebe deine Augen auf und sieh,*
wie all die Böcke, die die Schafe bespringen, gestreift, gesprenkelt und *scheckig sind.*
Denn ich habe alles gesehen, was dir Laban antut. — — — 13 *Ich bin der Gott von*
Bethel, wo du einen Malstein gesalbt, wo du mir ein Gelübde getan hast. Nun
mache dich auf, ziehe aus diesem Lande und kehre in dein Heimatland zu-

---

wusste Lüge« ist dies Verschweigen der Kunststücke nach Meinung des E keineswegs; noch heute finden manche Theologen dergl. ganz in der Ordnung: »es war im Grunde nicht seine List, sondern Gottes Walten gewesen« (Delitzsch). — נְקֻדִּים עֲקֻדִּים ist ein Wortspiel; auch die Sätze sind gleichgebaut; Jaqob will sagen: Laban »quängelte« hin und her, aber jedes Mal wars zu meinem Vorteil. — יִהְיֶה zum Sing. § 145u; zur ganzen Periode § 159r. s. — **9** אֲבִיכֶם für אֲבִיכֶן § 135o. — **10—12** erzählt nun Jaqob eine Geschichte, wo Gott ihm gegen Laban durch eine Offenbarung geholfen hat: er sah im Traume, dass die bespringenden Böcke sämtlich bestimmte Farbe hatten. Im weiteren Verlauf dieser Offenbarung gebietet ihm Gott, Laban zu verlassen 13. Vers 13 aber ist nicht die natürliche Fortsetzung von 10—12: die in 10—12 begonnene Geschichte ist noch nicht zu Ende, vielmehr muss noch folgen, was Jaqob auf Grund dieser Offenbarung getan hat, und in wiefern sie ihm gegen Laban zu statten gekommen ist; anderseits kann der Befehl Gottes an Jaqob, in seine Heimat zu ziehen 13, noch nicht damals, sondern erst später, als die Herden auch dies Mal geworfen hatten, erfolgt sein; ferner, »wie können zwei so gänzlich ungleichartige Offenbarungen in dieser Weise zusammengekuppelt werden?« (Wellhausen); schliesslich steht die Namensoffenbarung des Gottes 13 ihrer Natur nach am Anfang einer Gottesrede vgl. zu 17 1. Um diese Schwierigkeiten zu bewältigen, vermutet man, dass 10. 12 ursprünglich nicht in diesen Zusammenhang gehören (Wellhausen, Composition[2] S. 39f.); leichter ist es wohl, zwischen 12 und 13 und auch wohl zwischen 9 und 10 eine Lücke anzunehmen: ein Abschreiber, der sich für diese Hirtengeschichten nicht interessierte (vgl oben), hat hier gekürzt und die beiden Gottesreden zusammenfliessen lassen. — Die Verse 10—12 sind wegen der Abgerissenheit nur vermutungsweise zu erklären. Die Offenbarung erfolgt nach 12b erst, als Laban dem Jaqob schon vielerlei angetan hat; diese Szene schildert also nicht den ganzen Handel Labans mit Jaqob, sondern nur eine Phase, und zwar wohl die letzte des Ganzen: der Engel, der Labans beständiges habsüchtiges »Quängeln« gesehen hat, kommt jetzt selber Jaqob zu Hülfe. Er offenbart ihm im Traume — übrigens auch eine »Offenbarung«! — die Farbe der bespringenden Böcke. Der Termin dieser Gottesoffenbarung ist wohl die Zeit, als die Begattung der Tiere unmittelbar bevorstand, also die Zeit, in der Laban wieder einmal einen neuen Kontrakt machen wollte. Die Offenbarung ist vollständig erzählt, denn 12b giebt den Schluss. Alles Weitere überlässt der Gott der Klugheit Jaqobs. Dieser aber — so erzählte die Geschichte wohl weiter — schloss richtig, dass dieselbe Farbe auch die künftigen Lämmer haben werden, und verabredete mit Laban diese (gewiss sonst ganz abnorme) Farbe als seinen Lohn. Und so warfen die Schafe wiederum zu Jaqobs Gunsten. — Etwas anders erklärt Frankenberg GGA 1901 S. 700: der Traum offenbare die Farbe der bespringenden Böcke, nachdem der Kontrakt mit Laban verabredet worden sei: so zeige der Engel Jaqob, dass er ihm zu Hülfe kommen wolle. — Da E schon im Vorhergehenden von den נְקֻדִּים und עֲקֻדִּים gesprochen hat 30 32. 33. 40 31 8, so wird es sich diesmal um die בְּרֻדִּים gehandelt haben. — **13** Eine spätere Offenbarung, die zur Zeit der Rede oben erst geschehen ist. —

rück. — [14]*Rahel und Lea antworteten und sprachen zu ihm: wir haben kein Teil und Erbe mehr in unsers Vaters Hause!* [15]*Wir gelten ihm ja als Fremde, denn er hat uns verkauft und den Erlös von uns längst verzehrt.* [16]*Ja, all der Reichtum, den Gott unserm Vater genommen hat, uns gehört er und unsern Kindern. So tue nun alles, was Gott dir gesagt hat.*

[17]*Da machte sich Jaqob auf, lud seine Kinder und Weiber auf die*

הָאֵל בֵּית־אֵל § 127 f.; der Name in der Form אֵל בֵּית־אֵל 35 7. — Der Gott »gedenkt« der frommen Tat Jaqobs, durch die er ihn verpflichtet hat, und erinnert sich, dass Jaqob ihm ein Gelübde getan hat, wenn er ihn »in Frieden heimführen würde in seines Vaters Haus« 28 21. Jetzt, da die Zeit dazu gekommen ist, stellt der Gott sich ein und erfüllt den Wunsch seines Verehrers. Dies eben, den Gott zum Einschreiten zur rechten Zeit zu bewegen, ist der Zweck eines solchen Gelübdes. Der Erzähler, der im folgenden von Gottes Schutz über Jaqob erzählen wollte, hat also hier ein Motiv der Bethelgeschichte vortrefflich in die Jaqob-Laban-Geschichte eingefügt; dadurch bekommt die ganze Jaqob-Komposition besseren Zusammenhang. Dass die Einsetzung dieses Bethel-Motives ziemlich alt ist, erkennt man an der Naivetät, mit der hier vom »Gelübde« gesprochen wird, und an dem alten Namen 'el beth-'el. Zur ursprünglichen Betheltradition gehört indessen dieses Verbindungsstück natürlich nicht; dies sieht man auch daran, dass die ursprüngliche Bethelgeschichte, wie es scheint, nicht vom Gott zu Bethel, sondern von vielen אלהים auf der Himmelsleiter erzählt hat. — Nun ist aber diese Offenbarung 13, in der der Gott zunächst seinen Namen nennen muss, nur dann recht verständlich, wenn Gott zwischen dieser und der Bethelgeschichte dem Jaqob nicht wieder erschienen ist; Vers 13 scheint also 10—12 eigentlich auszuschliessen. Auch die Gestalt des »Engels Elohims« ist viel blasser als der uralte »'el beth-'el«. So ist zu schliessen, dass die Offenbarung 10—12 jüngeren Ursprungs ist. Die Rezension des J, die den Namen Gottes in dieser Geschichte von den Ränken Jaqobs nicht gebraucht, wird darin das Ursprüngliche haben. Erst spätere Erzähler haben, um Jaqob zu reinigen, Gott zu Hülfe genommen; ähnliche Fälle 21 11—13 26 12f. — Es ist übrigens nicht nötig, anzunehmen, dass E bereits im Vorhergehenden von diesen beiden Offenbarungen 10—12. 13 erzählt hat; dies kann er hier »nachholen«. — **14—16** Die Antwort der Weiber stellt sich ganz auf Jaqobs Seite. Ihr Vater behandelt sie wie »Fremde«, etwa wie Sklavinnen: was er bei der Heirat eingenommen hat (den Gewinn an Jaqobs Dienst), hat er selber aufgezehrt; die Voraussetzung ist also, dass ein anständiger Vater der Tochter den מֹהַר mit in die Ehe giebt; wer anders handelt, der »verkauft« seine Tochter: wir dürfen uns also die Anschauungen des alten Israel von Hochzeit und Ehe nicht zu roh denken. — Das viele Vieh, das Jaqob also mit Gottes Hülfe erworben hat, gehört von Rechtswegen ihnen und ihren Kindern. Also ein neuer Grund, weshalb Jaqob Recht hat! Eben die Menge Gründe, die der Erzähler zusammenträgt, erwecken freilich den Verdacht, ihm sei doch bei der ganzen Sache nicht recht wohl geworden; ähnlich ist die Situation desselben Erzählers 20: auch da handelt es sich um eine uralte naive Geschichte, die er reinigt, so gut er kann. — Die Phrase **14**b stammt aus dem poetischen Sprachschatz, II Sam 20 1.

II **17—25** Jaqobs Flucht und Zusamentreffen mit Laban. — Quellenkritik. P gehört 18aβ. γ. δ. b an. Auch das Überbleibende ist nicht einheitlich. Zweimal wird erzählt, dass Jaqob mit seinem ganzen Eigentum flieht 17. 18aα ‖ 21aα; zweimal »bricht er auf« וַיָּקָם 17 ‖ וַיָּקָם 21; zweimal holt ihn Laban ein 23b ‖ 25a; auch dass Laban von Jaqobs Flucht nichts gemerkt hat, wird, wie es scheint, zweimal motiviert: Laban war zufällig nicht zugegen 19a ‖ Jaqob hatte ihm nichts mitgeteilt. — Deutlich gehören zu E 24 (wegen אלהים, wegen des Traumgesichtes, der Ähnlichkeit im Ausdruck mit 20 3 E und der Anspielungen auf diese Offenbarung in den folgenden E-Stücken 29. 42. 53b) 19b (Teraphim nicht bei J; vom Teraphimdiebstahl Rahels erzählt E im folgenden weiter 30.

Kameele [18]*und trieb sein ganzes Vieh mit sich fort* und all seine Habe, die er erworben hatte, das Vieh, das ihm gehörte, das er in Paddan Aram erworben hatte,

---

32ff.) 20 (גָּנַב לֵב wie 26; »Laban, der Aramäer« wie 24). Aus J stammen 19a. 22 (die Voraussetzung dieser Sätze ist, dass Labans Herde drei Tagereisen von Jaqob entfernt weidet; das erzählt J 30 36) 23 (der Vorsprung von drei Tagen, den Jaqob hatte, erklärt, weshalb ihn Laban erst nach sieben Tagen einholen konnte; 23 ist also Fortsetzung von 22) 25b (die hier geschilderte Situation ist die Voraussetzung des Grenzvertrages 51. 52 J vgl. die Erklärung). — Hienach lässt sich das Ganze aufteilen. Zu J rechne man 19a. 21—23. 25b; zu E 17. 18aα. 19b. 20. 24. 25a. Weitere Gründe für diese Ansetzung sind: 21aβ setzt voraus, dass Laban in Harran, jenseits des Euphrat wohnt; das ist Angabe des J 27 43 28 10 29 4. Die parallele Erzählung vom Aufbruch Jaqobs וַיָּקָם 17 gehört also zu E; ebenso 18aα wegen נהג wie in 26 bei E. 21aα, die Flucht Jaqobs mit all seiner Habe, ‖ 17. 18aα E, stammt demnach aus J. Von den beiden parallelen Angaben 23b ‖ 25a ist die zweite im Zusammenhange des E notwendig (Laban trifft Jaqob, nachdem Gott mit ihm gesprochen hat); die erste ist also zu J zu rechnen. Demnach ergiebt sich das nicht gesuchte Resultat, dass nur im Texte des J vom Berge »Gilead« die Rede ist. Auch in der Vertragsschliessung 44ff. redet nur J von Gilead, E hat einen anderen Namen. Die beiden Quellenscheidungen unterstützen also einander in wünschenswertester Weise.

17—21 Jaqobs Flucht. Wie es kam, dass Jaqob Laban entfliehen konnte, ist bei E ganz kurz motiviert: er täuschte Laban. Um so feiner aber bei J: Laban war zur Schafschur (wo die Gegenwart des Herrn notwendig ist 38 13) gegangen; seine Schafe aber weideten — so hatte es ja seine übergrosse Vorsicht gewollt — drei Tagereisen entfernt; diese Abwesenheit des Laban benutzte Jaqob zu entfliehen und gewann so gleich einen Vorsprung vor ihm von mehreren Tagen; wie mag sich Laban nachträglich über seine allzugrosse Schlauheit geärgert haben! — **19** b Dass die Tochter sich kein Gewissen daraus macht, sich aus dem Hausrat ihres Vaters etwas für ihren eigenen Hausstand anzueignen, ist gewiss aus dem Leben genommen. — »Teraphim« sind Gottesbilder, nach 34 und I Sam 19 13ff. etwa in der Grösse eines Menschen, wohl auch nach Menschengestalt gebildet; gedacht ist wohl hier wie I Sam 19 13. 16 an ein einzelnes Bild, nach dem Zusammenhang wohl das eines Hausgottes: Rahel glaubt, indem sie dies Bild raubt, damit zugleich das Glück des Hauses mit sich fortzunehmen. Solche Teraphim müssen im alten Israel etwas sehr Gewöhnliches gewesen sein. Doch beachte man, dass unser Erzähler den Jaqob (ebensowenig den David I Sam 19 13ff.) mit dem Teraphim nicht in Verbindung bringt: Ausländer wie Laban haben — das weiss man — solche Bilder; auch den Weiblein (Rahel und Michal I Sam 19 13ff.) muss man dergl. wohl nachsehen; aber einem israelitischen Manne — so meinen diese Sagen — steht es nicht recht an; etwas anders Jud 17f., wo aber auch der Teraphim im Hause des Micha — wie es scheint — misbilligt wird. Von (prophetischer) Polemik gegen die Teraphim (I Sam 15 23 II Reg 23 24) ist also diese Erzählung (ebenso wie I Sam 19 13ff.) ganz frei, aber sie ist voll von Spott über einen solchen armseligen Gott (vgl. zu 32ff.): israelitische Fromme haben sich schon in alter Zeit über solchen »Gott«, den man sich etwa als Wichtelmännchen, Klopfgeist oder spiritus familiaris denken möge, hoch erhaben gefühlt. Eine Teraphimwitzgeschichte ist auch I Sam 19 13ff., auch die Teraphimgeschichte Jud 17. 18, wo der Teraphim gleichfalls gestohlen wird, und eine Szene, ganz ähnlich derjenigen Gen 31 22ff. stattfindet, scheint, wie vielfach angenommen wird, zum Schimpf und Hohn geschrieben zu sein. — Eigentümlich ist, welche Rolle in dieser Geschichte das »Stehlen« spielt; der Erzähler hat alle Mühe gehabt, von Jaqob den Betrug fernzuhalten und giebt Rahel, die geringere Person, obwohl eine Stammmutter Israels, leichten Herzens preis. Es handelt sich hier eben durchaus nicht um ritterlich denkende, stolze Menschen, die das Wort »Diebstahl« als grösste Beleidigung empfinden, sondern um solche Kreise, in denen viel Unredlichkeit vorkommt, und wo es schon etwas Grosses ist,

um zu seinem Vater Isaaq ins Land Kanaan zu ziehen. [19]Laban aber war hin-
gegangen, seine Schafe zu scheeren. *Rahel aber stahl ihres Vaters Hausgott.*
[20]*Und Jaqob überlistete den Aramäer Laban, indem er ihm durch nichts ver-
riet, dass er fliehen wollte.* [21]Da floh er nebst allem, was sein war. Er machte
sich auf, fuhr über den Strom und schlug den Weg ein nach dem Gebirge Gi-
lead. — [22]Erst am dritten Tage ward dem Laban gemeldet, dass Jaqob ent-
flohen sei. [23]Da nahm er seine Geschlechtsgenossen und jagte ihm nach, sieben
Tagereisen, und er holte ihn ein, auf dem Gebirge Gilead. [24]*Aber Gott kam zu
dem Aramäer Laban im Traum des Nachts und sprach zu ihm: hüte dich
wohl, mit Jaqob im Guten oder Bösen zu sprechen.* — [25]*Als nun Laban auf
Jaqob stiess* — Jaqob aber hatte sein Zelt aufgeschlagen auf dem Gebirge . . .,
und Laban hatte 'sein Zelt' aufgeschlagen auf dem Gebirge Gilead, — [26]*da*

---

wenn jemand sagen kann: ich habe nicht gestohlen! Erklären mag man solche Zustände aus dem Naturell des Volkes, das sich diese Geschichten erzählt, besonders aber auch daraus, dass die Sage bei Hirten spielt, wo die Versuchung zum Stehlen (auf einsamer Weide, in Abwesenheit des Herrn; die Tiere schwer zu unterscheiden; der Vorwände viele vgl. 39) sehr gross ist. — **19** לִגְזֹז dreiradikalige Form § 67cc. — **20** Warum wird hier und 24 Laban »der Aramäer« genannt? Nicht um den folgenden Grenzvertrag zu motivieren, der nicht in derselben Quelle (E) steht. Vielleicht war ursprünglich an dieser Stelle ein Wortspiel mit אֲרָם gegeben, wie 29 25. — **21** הַנָּהָר der Euphrat; der Erzähler (J) denkt sich Labans Heimat in unmittelbarer Nähe des Euphrat: Ḥarran liegt immerhin zehn Meilen vom Euphrat entfernt. Noch weniger stimmmen die Angaben von Zeit und Ort 22f.: die Strecke von Ḥarran bis Gilead ist viel zu weit, als dass Herden in etwa zwölf Tagen dahin gelangen könnten: der Erzähler hat also — was nicht verwunderlich ist — über die Lage von Ḥarran nur eine ungefähre Vorstellung. — Der Name Gilead, den die Quelle im folgenden erst motiviert 48, wird hier in Ermangelung eines anderen Namens gebraucht; derselbe Fall mit »Beʾeršebaʿ« 26 23. — **23** אַחִים hier = Geschlechtsgenossen: »ebenso wie die griechische Brüderschaft wird die mischpacha durch Blutsbrüderschaft entstanden sein«, Luther ZAW 1901 S. 10. Nach 32. 37. 54 scheint der Erzähler anzunehmen, dass auch Jaqob »Brüder« bei sich gehabt habe. Das plötzliche Auftreten dieser »Brüder« macht aber sehr grosse Schwierigkeit. Auch Steuernagels (S. 38. 111) Behauptung, diese »Brüder« Jaqobs seien die Bruderstämme des Ostjordanlandes, hebt die Schwierigkeit nicht; wenn der Erzähler gemeint hätte, Jaqob habe im Ostjordanlande Brüder angetroffen, so wäre er verpflichtet gewesen, dies ausdrücklich zu sagen. Alles aber wird einfach, wenn wir annehmen, dass die Erzählung nur von Labans »Brüdern« redet, die aber Jaqob mit Emphase auch als seine Brüder bezeichnet 32. 37 (er ist ja durch seine Heirat mit ihnen verwandt und hat jetzt allen Grund, auf diese Verwandtschaft Wert zu legen), und ferner, dass in 46 und 54 ursprünglich Laban Subjekt ist; vgl. Ball zu 46. — Nach beiden Rezensionen ist Laban durch die Zahl seiner Leute Jaqob bei weitem überlegen. — **24** »Hüte dich«, der Gott bedroht Laban: dieser Zug ist dem Gottesnamen »Schrecken Isaaqs« 42. 53 entnommen. Gott verbietet Laban, über das Vorgefallene — gedacht ist wohl in erster Linie an den Erwerb der Herden — irgend ein Wort zu sagen. Jedes Wort wird also Laban untersagt, geschweige denn eine böse Handlung: Laban wird ganz lahm gelegt. Der Zug bereitet das Folgende vor. — **25**b Es fehlt der Name des Berges, wo Jaqob lagerte; der Berg hat südl. oder süd-westl. von »Gilead« gelegen; an Miṣpa, wovon E, aber nicht J erzählt 49, ist nicht zu denken. — Der Berg »Gilead« (im engeren Sinne) ist nicht der Ǧebel Ǧilʿâd südl. vom unteren Zerkâ (= Jabboq), sondern, da der Berg nach 51f. Arams Grenze gegen Israel bildet — der Berg selber gehört noch zu Aram — und nach dem Zusammenhange

sprach Laban zu Jaqob: was hast du getan, dass du mich überlistet und meine Töchter fortgeführt hast, als seien sie Kriegsgefangene? 27 Warum bist du heimlich geflohen und hast mich betrogen, und hast mir es nicht mitgeteilt, dass ich dir das Geleit gegeben hätte mit Jauchzen und Gesängen, mit Pauken und Zithern, 28 *und hast mich meine Enkel und Töchter nicht küssen lassen? Da*

---

des Folgenden nördl. vom Jabboq liegt, weiter im Norden zu suchen. — תָּקַע אֶת־אֶחָיו Verbum und Objekt passen nicht zusammen; eins von beiden ist zu ändern. —

III **26—43** Jaqobs Verhandlung mit Laban. — Quellenscheidung. Das Stück ist in manchem dem Gespräch zwischen Jaqob und seinen Frauen 4—16 (E) vergleichbar: wie dieses giebt es u. a. einen Rückblick auf das Vorgefallene, wobei Jaqobs Gerechtigkeit dargestellt werden soll. Eine wörtliche Berührung zwischen beiden Stücken 41 vgl. 7. Demnach wird man zunächst vermuten, dass auch 26—43 aus E stammen. Ganz deutlich ist die Herkunft aus E bei den inhaltlich zusammengehörigen Versen 29. 42 (אלהים), die auf 24 (E) zurückweisen. Weitere Indizien für E: der Teraphim 30. 32—37 (vgl. 19b), von dem E im folgenden redet 35 2. 4; ferner die Ausdrücke לֵבָב 26, כֹּה 37, מֹנִים 41 wie 7. — Einsätze aus J sind 27. 31. 36a. 38—40. Beweis: 31 gehört nicht in den Zusammenhang des E, denn 32 antwortet über 31 hinweg auf die Frage 30. Vers 31 aber ist seinerseits Antwort auf 27; zudem ist 27 ∥ 26 (E) (וַתִּגְנֹב אֶת־לְבָבִי 26 ∥ וַתִּגְנֹב אֹתִי 27), also ist 27 aus J. In 36 ist a und bα deutlich doppelt; daraus ist zu vermuten, dass auch in Jaqobs Rede Elemente aus J stecken. Nun beginnen 38—40 wie 41. 42; der letztere Absatz gehört sicher zu E (vgl. oben), demnach darf man 38—40 J zuzählen. — Der Bericht des E ist vollständig erhalten; auch in J scheint nichts zu fehlen als der Vorwurf des Diebstahls (hinter 31), ein Vorwurf, der Jaqob in Harnisch bringt 36a. 38—40. — Der beste Beweis für die Richtigkeit dieser Quellenkritik ist, dass die für J im ganzen Cap. aus so mannigfachen Gründen ausgeschiedenen Stücke unter einander einen sehr guten Zusammenhang ergeben.

Das Stück hat den Zweck, Labans Umstimmung zu motivieren: am Beginn überaus zornig, ist er am Schluss zum Nachgeben bereit. Laban wird überwunden bei J durch eine zornige Rede Jaqobs, die Jaqobs Recht so energisch darlegt, dass selbst Laban nicht zu widerstreiten vermag. E hat, um diese Krise des Ganzen genügend zu erklären, eine Reihe von Motiven zusammengetragen: neben einer parallelen Rede Jaqobs hat er noch die Teraphimgeschichte, in der Jaqobs Recht in der deutlichsten Weise hervortritt. Diesen beiden profanen Motiven hat er noch ein drittes, religiöses hinzugefügt: Gott selbst tritt ein und fällt Laban in den Arm; auch an dieser Stelle ist klar, dass die religiöse Motivierung erst nachträglich hinzugekommen ist (wie 13. 3. 10—12). — J's Rezension ist auch hier verhältnismässig kurz; E dagegen zeigt auch hier den ausgeführten Stil. — Das Interesse des Hörers ist jetzt aufs höchste gestiegen: wie wird es Jaqob gelingen, Laban zu entgehen? und der Enthusiasmus des alten Publikums, als Jaqob so gänzlich Recht behält, und Laban kleiner und kleiner wird, ist auf dem Gipfelpunkt: daher die langen pathetischen Reden Jaqobs, zu denen wir aus ganzem Herzen Ja und Amen sagen sollen.

26. 28 E Laban ist nicht nur für sich beleidigt, sondern auch im Namen seiner Töchter, die Jaqob »wie Kriegsgefangene« fortgeschleppt hat, und die Laban zum Abschied samt seinen Enkeln gern geküsst hätte. Dies Wort ist, wie 32 1 beweist, ernsthaft gemeint; es ist keine Lüge; es zeigt Laban von einer neuen Seite: er ist auch ein zärtlicher Vater. Dies Motiv führt der Erzähler hier weise ein, weil er es nachher, im Moment der Krise 43, gebrauchen will. Die beiden Eigenschaften Labans, der Geiz und die Vaterliebe, passen ganz gut zusammen; es ist keine väterliche Liebe gemeint, die auch den Geldbeutel zieht 15, sondern eine solche, die nichts kosten darf: Küssen ist umsonst. Dass eine Person mehrere Eigenschaften hat, aus denen sie zugleich handelt,

hast du töricht gehandelt! 29 *Ich hätte wohl Macht, 'dir' Übels zu tun; aber der Gott 'deines' Vaters hat heute Nacht zu mir gesprochen: hüte dich wohl, mit Jaqob in gutem oder bösem zu sprechen!* 30 *Nun wohl! du bist also fortgegangen, weil du dich so sehr sehntest nach deines Vaters Hause; warum aber hast du mir meinen Gott gestohlen?* — 31 *Jaqob antwortete und sprach zu Laban:* ich fürchtete mich, weil ich dachte, du würdest mir deine Töchter entreissen. 32 *Bei wem du deinen Gott findest, der soll sterben! Vor unsern Brüdern untersuche, was ich bei mir habe, und nimm ihn an dich! Jaqob aber wusste nicht, dass Rahel ihn gestohlen hatte.* — 33 *So ging Laban in Jaqobs Zelt und in Leas Zelt* und in das Zelt der beiden Mägde *und fand ihn nicht. Dann kam er aus Leas Zelt und ging in Rahels Zelt.* 34 *Rahel aber hatte den Hausgott genommen und ihn in die Kameelsänfte gelegt und sich darauf gesetzt. So*

---

kommt im »knappen« Stil nicht vor, ist aber im ausgeführten, wo mancherlei Verschiedenartiges in derselben Erzählung zusammengeflossen ist, natürlich. — **27** Anders diese Worte Labans bei J; die sind eine infame Lüge, ganz der Maske dieses Biedermanns entsprechend, vgl. zu 29 15ff. — Für die Litteraturgeschichte ist interessant, dass man den Scheidenden mit Jubelliedern entlässt; es muss also ein Genre von Abschiedsliedern, fröhlichen Inhalts, die von Gottes Segen, von glücklicher Reise und fröhlicher Heimkehr handelten, gegeben haben. — נַחְבֵּא mit ל und Inf. § 114m. וָאֲשַׁלֵּחֲךָ »dass ich dich entlassen hätte« § 111m. — עֲשׂוֹ 28 § 75n vgl. 48 11 50 20 bei E; der Inf. hier als Acc. des Objekts § 114c. — **29** Für עִמָּכֶם und אֲבִיכֶם ist mit LXX Sam עִמְּךָ und אָבִיךָ zu lesen. — יֶשׁ־לְאֵל יָדִי »es ist gemäss der Gewalt meiner Hand«, d. h. ich vermag es. — **30. 32—35** Der gestohlene T^eraphim. Diese Episode, offenbar uralt, ist voll von derber Lustigkeit. Man amüsiert sich über Laban, der von allem anderen, worin ihm Gott den Mund verboten hat, absieht und allen Nachdruck auf diesen Einen Punkt legt, worin er offenbar Recht hat, und der nun gerade in dieser Sache den Kürzeren ziehen muss. Man freut sich zugleich seines klugen Töchterchens, Blutes von seinem Blute, die es durch ihre derbe List bewirkt, dass der Vater in grossem Bogen um sie herumgeht, und überall sucht, nur gerade da nicht, wo das Gestohlene liegt. Schliesslich enthält die Geschichte auch als Nebenmotiv kräftigen Spass über den armen Hausgötzen: die Szene 35, wo Rahel auf ihrem geliebten Götzen sitzt und dabei in einem Zustande hochgradiger Unreinheit (Lev 15 19ff.) zu sein vorgiebt, in der ein Weib dem Gotte eigentlich gar nicht zu nahe kommen, geschweige denn auf ihm sitzen (! Lev 15 20) dürfte; hier muss der Griesgrämigste lachen: armer Laban und armer Götze! — **32** Das Versprechen, den Dieb an Leib und Leben zu strafen, soll Jaqobs Ehrlichkeit zeigen: gewöhnlich bestraft man einen Dieb lange nicht so schlimm; der Erzähler berichtet von diesem Versprechen, um die Spannung zu schärfen. Dasselbe Motiv 44 9. Nach unseren Begriffen ist die Todesstrafe für diese lustige Geschichte zu ernsthaft; der Erzähler aber hat kräftigere Empfindung, und übrigens wird der Vater seine Tochter sicher nicht töten. — Zu der »ganz unerhörten« Cstr. עִם אֲשֶׁר § 138f. — Der Satz »bei dem du deinen Gott findest, der soll nicht leben«, entspricht im Bau ganz 44 9a: »bei wem von deinen Knechten er (der Becher) gefunden wird, der soll sterben«: Gesetzesstil. — LXX הכר מה לך עמדי (Ball), vielleicht vorzuziehen. — Das Pluralsuffix von גְּנַבְתָּם, das sich auf תְּרָפִים bezieht (auch 34), beweist nicht, dass תְּרָפִים pluralisch zu übersetzen ist, § 124h § 145i. — **33** Sam LXX וַיָּבֹא לָבָן + וַיְחַפֵּשׂ (Kautzsch-Socin). — Hier am Höhepunkt wird die Erzählung ritardando vgl. zu 22 9f.; besonders ähnlich ist 44 12: die Durchsuchung geschieht nach dem Alter. — וּבְאֹהֶל שְׁתֵּי הָאֲמָהֹת ist, wie וַיֵּצֵא מֵאֹהֶל לֵאָה zeigt, Zusatz eines Pedanten. — **34** Der כַּר ist nicht als ein Sattel, sondern als ein »Palankin« (Tragsessel) zu denken, vgl. die Abbildung bei Riehm HW Art. Kameel. — **35** Köstlich ist bei Rahels Anrede an ihren Vater

durchstöberte Laban das ganze Zelt und fand ihn nicht. [35]*Und sie sprach zu ihrem Vater: mein Herr zürne nicht, dass ich vor dir nicht aufstehen kann; denn es ergeht mir, wie es den Frauen geht. So suchte er weiter, aber den Hausgott fand er nicht.* — [36]Da ward Jaqob zornig und schalt Laban. *Und Jaqob hob an und sprach zu Laban: was ist nun mein Frevel? was ist mein Vergehen, dass du mich so hitzig verfolgt hast?* [37]*Denn du hast meine ganzen Sachen durchstöbert; was hast du von all den Sachen deines Hauses gefunden? Lege es hierher vor meine und deine Brüder, dass sie entscheiden, wer von uns Recht hat!* [38]Zwanzig Jahre bin ich jetzt bei dir gewesen: deine Schafe und Ziegen haben nicht fehl geworfen; Widder aus deiner Herde habe ich nicht gegessen. [39]Was zerrissen war, brachte ich dir nicht; ich selbst musste es ersetzen; aus meiner Hand fordertest du es, war es geraubt am Tage, war es geraubt des Nachts! [40]Wenn es Tag war, verging ich vor Hitze, und vor Kälte bei Nacht. Und der Schlaf floh meine Augen. — [41]*Zwanzig Jahre habe ich dir jetzt in deinem Hause gedient: vierzehn Jahre um deine beiden Töchter, und sechs Jahre um deine Schafe; aber zehnmal ändertest du meinen Lohn!* [42]*Wenn nicht der Gott meines Vaters,* der Gott Abrahams und *der Schrecken Isaaqs, mir geholfen hätte, dann hättest du mich ziehen lassen mit leeren Händen. Meine Mühsal und meiner Hände Arbeit hat Gott angesehen und heute Nacht entschieden!*

---

der kindlich ehrerbietige Ton; es ist Pflicht der Jugend, vor dem Alter aufzustehn Lev 19 32. — Der Ausdruck, der ihren Zustand erklärt, ist zurückhaltend, vgl. 18 11 19 31. — **36—42** Jaqobs Rede. »So steht denn Laban mit langem Gesichte da«; Jaqob aber kehrt nun den Spiess um und nützt die ihm so günstige Situation gehörig aus. Der Hörer, der Jaqob lange Zeit im Unglück gesehen hat, freut sich über diesen grossen Moment: die ganze Herde hat Jaqob Laban abgenommen; die Töchter und Kinder führt er mit sich fort; selbst den Teraphim hat Laban verloren; und bei alledem ist Jaqob vollständig im Recht und kann noch eine grosse Rede halten! — Das Pathos dieser Worte zeigt sich in der mehrfach rhythmischen Sprache, so 36. 38. 39. — **36—40** geben mannigfaltigen Aufschluss über das Rechtsleben: wer die Behauptung des Diebstahls beweisen will, ist verpflichtet, das Gestohlene im Hause des Diebes aufzufinden und vor Zeugen niederzulegen. Der Beschuldigte muss sich diese Betastung seines Hausrats (Götterbilder gehören zum »Hausrat«) gefallen lassen; wenn aber dieser Beweis mislingt, wird der unschuldig Angeklagte »zornig«. Zeugen und Richter sind die »Brüder«. — Ferner über die Pflichten des Hirten: er hat zu sorgen, dass die Schafe nicht fehlwerfen; Böcke (die sonst geschlachtet werden) darf er nicht essen 38; selbst für das von wilden Tieren (Löwen, Bären, Wölfen) Zerrissene (auch für das Gestohlene) verlangt ein geiziger Herr Ersatz 39; ein anständiger Herr freilich erlaubt dem Hirten, den Beweis zu führen, dass das Stück wirklich zerrissen sei, und rechnet es ihm dann nicht an Ex 22 12; auch den Raub bei Nacht sieht ein freundlicher Herr anders an als den Raub bei Tage, wo man eben aufpassen soll. Demnach ist das Hirtenleben kein Idyll; der Hirt lebt Tag und Nacht unter freiem Himmel, den starken Schwankungen der Temperatur (vgl. Benzinger S. 29) ausgesetzt, und kann nicht einmal des Nachts schlafen, sondern muss vor Tieren und Dieben auf der Hut liegen. — **39** אֲחַטֶּנָּה von $\sqrt{}$ חטא nach ל"ה § 75 oo; zu den Impf. (von wiederholter Handlung) § 107 e. — גְּנֻבְתִי Stat. cstr., zur Form § 90 l, zur Cstr. 116 k. — **40** הָיִיתִי zur Cstr. § 143 a A. 3. **42** אֱלֹהֵי אַבְרָהָם ist Zusatz: der Name ist ganz blass neben dem so konkreten folgenden. — Der Gottesname פַּחַד יִצְחָק, d. h. das Numen, vor dem Isaaq erschrickt (wie griech. σέβας), ist zu vergleichen mit

[43]*Laban antwortete und sprach zu Jaqob: mein sind die Frauen, und mein sind die Kinder, und mein ist das Vieh, und alles, was du hier siehst, ist mein! Aber was kann ich jetzt noch für meine Töchter hier tun, und für*

קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל und תְּהִלַּת יִשְׂרָאֵל (Ps 22 4 LXX), dem Gott, den Israel heilig hält, den Israel preist vgl. Jes 8 13. — פַּחַד als Gottesname vielleicht auch in der Phrase פַּחַד לָיְלָה Ps 91 5, wo es Dämonen der Nacht bedeuten könnte. Der Name »Schrecken Isaaqs« ist geschickt in die Erzählung eingefügt: es ist der Gott, der als Gott des Vaters Jaqobs erschienen ist 29, und der Laban so sehr bedroht hat 24. Dass der Name hier genannt wird, soll sein Auftreten in 53 vorbereiten. Da dieser Name nur hier auftritt und auch bei seinem altertümlichen Klange schwerlich eine Erfindung des Erzählers sein wird, so ist zu vermuten, dass er der Name des Numens von Miṣpa gewesen sei. — Die beiden Gottesnamen 'el beth-'el und paḥad jiṣḥaq stehen unvermittelt neben einander: die alten knappen Sagen haben eine viel strengere Einheitlichkeit. — Der Satz: »wenn nicht Gott für mich gewesen wäre, dann — —« findet sich Ps 124 1ff. als Anfang eines Dankliedes; zur Cstr. § 158 1. x. — **43** Laban vermag nichts mehr zu erwidern; der Fuchs ist in der Falle. Alles muss er ziehen lassen, die Weiber, die Kinder, das Vieh, obwohl doch alles ihm gehört. Diese Worte, die den Zuhörer höchlichst ergötzen, sind nicht etwa ein »protziger Ausfall« (Holzinger), sondern des Folgenden wegen, in dem Laban sich von weicher Stimmung erfüllt zeigt, eine jammernde Klage; vgl. 27 34, wo der Betrogene gleichfalls am Schluss in bitteres Weinen ausbricht. Labans Erregung zeigt sich in dem viermaligen »Mein«. — Besonders traurig aber ist ihm der Gedanke, dass er jetzt seine Töchter und deren Kinder in die Hand des fremden Mannes dahingeben muss und nicht weiss, wie der sie behandeln wird: »was könnte ich für meine Töchter heute noch (morgen wäre es zu spät) tun?« Hier nimmt der Erzähler das 28 vorbereitete Motiv auf, um es im folgenden auszuführen. Bei der gewöhnlichen Fassung: »wie könnte ich meinen eigenen Töchtern Leides antun?«, ist der Übergang zum folgenden nicht so gut. — עָשָׂה לְ hier also nicht, wie man gewöhnlich erklärt, in schlimmem, sondern in gutem Sinne.

IV **44—54** Der Vertrag zu Gilead-Miṣpa. Die Quellenscheidung ist besonders schwierig, da der Red. die beiden Rezensionen mit eigenen Zutaten zu einem Ganzen verwoben hat. — Auf doppelten Faden führen folgende Umstände: zwei Abmachungen werden beschworen, eine privater Natur, dass Jaqob Labans Töchter nicht schlecht behandeln soll 50, und eine völkerrechtlicher Art, dass Jaqob und Laban den Ort als Grenze betrachten wollen 52. Dabei handelt es sich um zwei verschiedene heilige Symbole, die Maṣṣebe 45 und den Steinhaufen 46, um zwei verschiedene Orte, Miṣpa 49 und Gilead 47. 48, um zwei Opfermahle 54 ‖ 46b, zwei Anrufungen Gottes 49f. ‖ 51f., zwei Gottesnamen: den »Schrecken Isaaqs« 53b und »den Gott Abrahams und Naḥors« 53a.

Die schwierige Frage ist, wie diese verschiedenen Parallelstücke auf zwei Parallelfäden aufzuziehen seien. Hierbei ist von der Beobachtung auszugehen, dass sich in dem Abschnitt geistreiche Anklänge an die Namen der Orte finden. Mit dem Namen מִצְפָּה spielen die Worte מַצֵּבָה 45 und יִצֶף 49; die Anrufung 49 aber ist die Einleitung zu der privaten Verabredung 50. An den Namen גִּלְעָד dagegen klingen die Stellen an, die von dem גַּל (Steinhaufen) reden, der ein עֵד (Zeuge) werden soll, also 44b. 46; auch 51. 52 (die Grenzfestsetzung) gehört hierzu: גַּל und עֵד gehören zusammen. Da die Mahlzeit 46b auf dem גַּל gehalten wird, so gehört die parallele 54 zur Maṣṣebe. Die Anrufung des beiden Parteien gemeinsamen Gottes 53a wird man zu derjenigen Quelle rechnen, in der beide Parteien eine Verpflichtung übernehmen, also zu der Quelle, die vom Völkervertrage erzählt; 53b dagegen, wonach Jaqob beim Gott seines Vaters schwört, zu derjenigen Rezension, wonach Jaqob allein etwas versprechen musste, nämlich seine Weiber

die Kinder, die sie geboren haben? 44 Nun komm, wir wollen ein Bündnis schliessen, ich und du; . . . . der soll Zeuge sein zwischen uns beiden. 45 *So*

---

gut zu behandeln. 44a passt am besten zu dem Bericht, wo beide (»ich und du«) sich ein Versprechen auferlegen; da in 44 וְהָיָה sich nicht auf בְּרִית (Fem.) beziehen kann, so muss vor 44b ein Satz fehlen, etwa: »ich will einen Haufen aufschütten« (Olshausen). — Den Steinhaufen hat nach 51 Laban aufgestellt; spätere Hand hat das in 46 Jaqob zugeschrieben, wohl weil man Anstoss nahm, dass dies Heiligtum Israels von den Fremden errichtet sei. Ebenso und aus demselben Grunde ist auch in 45 geändert worden: wenn Laban die Bedeutung der Massebe erklärt 49f., so setzt das voraus, dass er sie gemacht hat und also weiss, was er damit will (Wellhausen, Composition² S. 43). — Vers 48 gehört kaum dem Red. an, denn eine solche Namengebung, die die bisherigen Anspielungen erklärt, pflegt in solchen Berichten zu erfolgen. Man erwartet diese Namennennung aber am Schluss der Erzählung; und dort würden auch die Worte 48 vorzüglich passen: Laban hat Jaqob einen Vertrag angeboten: »dieser Haufe hier sei Zeuge« 51f.; Jaqob aber nimmt diesen Vertrag an, indem er Labans Worte wiederholt: »dieser Haufe hier sei Zeuge«; darum nannte er ihn Gilead. Demnach ist 48 ursprünglich hinter 53a zu denken und Jaqob als Subjekt des Satzes zu nehmen. — Umgekehrt ist Laban wohl Subjekt von 54 vgl. oben zu 23.

Von Red JE stammen die harmonisierenden Zusätze וְהִנֵּה הַמַּצֵּבָה 51, וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה und וְאֶת־הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת 52; ferner וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר 49: der Red. wird am Ende der »Mispa-Rezension« die Namennennung von מִצְפָּה gelesen haben, die er gleich hier, so gut es ging, anbrachte. — Auch 47 stammt von späterer Hand: der Vers greift 48 vor; die Voraussetzung, Laban spreche eine andere Sprache als Jaqob, liegt dem übrigen Zusammenhange fern; Jegar sahadutha ist die wörtliche Übersetzung von Gal'ed, also der hebr. Volksetymologie von Gilead; die aramäischen Worte sind also kein wirklicher aram. Name, sondern nur eine gelehrte Erdichtung; der Vers ist der Zusatz eines gelehrten Lesers, der hier sein aramäisches Licht hat leuchten lassen (Wellhausen, Composition² S. 43).

Von den beiden Rezensionen gehört die Mispageschichte zu E, mit dessen Erzählung sie vorn und hinten zusammenhängt: Laban, der seine Töchter und deren Kinder jetzt dem Fremden überlassen muss, besinnt sich, was er ihnen heute noch tun könnte, d. h. auf eine Wohltat, die er ihnen hinterlassen könnte 43 (E); als Wohltat aber hinterlässt er ihnen das Versprechen, das Jaqob leisten muss, die Frauen gut zu behandeln. Am Morgen aber küsste er seine Enkel und Töchter, segnete sie und zog davon 32 1 (E). Für E beweist auch der Gottesname »Schrecken Isaaqs« 53b; diesen Namen hat E bereits 42 gebraucht und im Vorhergehenden vorbereitet vgl. 24. 29. Masseben kommen mehrfach bei E, aber nicht bei J vor. Überdies sagt die Rezension אלהים 50. — Diese Argumente sind so stark, dass man kein Bedenken haben darf, יהוה 49 als Einsatz zu betrachten; LXX ὁ θεός. — Die Gileadrezension gehört also zu J. — Das Resultat stimmt mit dem Holzingers im wesentlichen überein.

44. 46. 51—53a. 48 Gileadrezension J. Durch Jaqobs beredte Vorstellungen 37—40 (J) entwaffnet, erklärt sich Laban jetzt zur gütlichen Vereinigung bereit: beide Parteien, so schlägt er vor, sollen einander fortan kein Leides tun. Zum Verständnis des Inhalts der ברית erinnere man sich der äusseren Situation, die J im Vorhergehenden 25b geschildert hat: auf zwei, einander gegenüberliegenden Bergen, den äussersten Punkten von Israel und Aram, haben die beiden Patriarchen das Lager aufgeschlagen; im Nahal, der beide Berge trennt, — so dürfen wir uns vorstellen — sind sie zusammengekommen; dort, wo der Weg von Israel nach Aram über den Nahal führt, wird jetzt »zwischen beiden« (51) der Steinhaufen aufgeschüttet und die Grenze festgesetzt: von nun an darf keiner zum anderen hinüber »zum Bösen«; des soll der Steinhaufe Zeuge sein. — Hier leuchtet deutlich Völkergeschichtliches hindurch; die Grenzansetzung wäre aus den

nahm er (Jaqob) *einen Stein und richtete ihn als Malstein auf.* [46]Dann sprach er (Jaqob) zu seinen Stammesgenossen: leset Steine auf. Da 'lasen' sie Steine 'auf' und machten einen Haufen davon, und sie assen daselbst auf dem Steinhaufen. [47]Und Laban nannte ihn J^e^gar Sah^a^dutha, aber Jaqob nannte ihn Gal'ed (Haufe des Zeugen). [48]Und er (Laban) sprach: der Steinhaufe hier sei heute Zeuge zwischen mir und dir; darum nannte er ihn 'Gil'ad' [49]und Mispa (Wache), denn er sprach: Jahve *möge Wächter sein zwischen uns beiden, wenn wir einander nicht mehr sehen;* [50]*wenn du dann meine Töchter schlecht behandelst oder andere Weiber zu meinen Töchtern hinzunimmst, und niemand bei uns ist: sieh wohl zu, Gott ist Zeuge zwischen mir und dir!* [51]Und Laban sprach zu Jaqob: wohlan! der Steinhaufe hier und der Malstein, den ich aufgeworfen habe zwischen mir und dir,

---

Privatverhältnissen Labans und Jaqobs nicht mehr zu erklären; aber sie soll — dies ist die stillschweigende Voraussetzung — auch von den Nachkommen der Väter, von den Völkern Aram und Israel, respektiert werden; vgl. zu solcher Sage von der בְּרִית der Vorfahren 21 22—34 26 26—33. — Für die chronologische Ansetzung dieses Zuges der Sage ist bedeutsam, dass die Einfälle der Aramäer, die Israel in dem Jahrhundert von ca. 860 bis ca. 770 so schrecklich zerfleischt haben, in der Sage noch nicht vorausgesetzt werden: von Nationalhass gegen den Erbfeind und von den grimmigen Kämpfen, die gerade um Gilead stattgefunden haben, ist nicht die Rede (gegen Wellhausen, Prolegomena⁴ S. 327 u. a.); dieser Zug der Sage ist also älter als ca. 860. — Nun ist aber von Bedeutung zu sehen, dass das Völkergeschichtliche in der übrigen Jaqob-Laban-Sage nicht vorkommt, und dass die Beziehung auf Nationales hier ganz abrupt auftritt: nur in diesem einen Punkte, dem Vertrage, und nur bei J ist ein Zug eingedrungen, der sich auf Israel und Aram bezieht; die ganze Jaqob-Laban-Sage wird also viel älter sein und ursprünglich gar nicht von den historischen Völkern Israel und Aram gehandelt haben: ähnlich steht es mit den Geschichten von Jaqob-Esau (vgl. 27 40), von Joseph und von Tamar. — »Steinhaufen« stehen in Palästina, gegenwärtig besonders im Ostjordanland, als Reste einer prähistorischen Kultur (Benzinger S. 59): die Sage erzählt, dass die Urväter den גַּל aufgeschüttet haben. Solche Symbole werden in jedem neuen Zeitalter umgedeutet. Im älteren Israel sind sie heilige Stätten, wo man das Opfermahl hält 46 und die Gottheit anruft 53. Ein solcher גַּל steht hier an der Grenze. Heilige Steinhaufen auch bei den Arabern vgl. Wellhausen, Arab. Heidentum S. 102. Da man hier den Steinhaufen als Zeugen anruft und daneben die Gottheit als Richter 53a, so wird eine ältere Vorstellung gewesen sein, dass die Gottheit im Steinhaufen wohne, und also den Übeltäter, der ins Gebiet der Nachbarn einbricht, und der bei ihr vorüber muss, sehen werde. — Eine noch ältere Meinung könnte gewesen sein, dass die Väter das Gebirge Gilead selbst aufgeschüttet haben, wobei sie als Giganten vorgestellt werden vgl. Jud 15 17. — **46** וַיִּקְחוּ, LXX וַיִּלְקְטוּ. — Eine gemeinsame (heilige) Mahlzeit bei der Bundesschliessung wie 53f. und 26 30f. — **48** Der Name ist nicht Gal'ed — das ist vielmehr die Deutung —, sondern Gil'ād. — Wissenschaftlich kommt diese Etymologie natürlich ebensowenig in Betracht, wie die meisten dieser Volksetymologieen; das zeigt schon der Art. הַגִּלְעָד 21. — **51**f. Zu dem Anakoluth § 167b; zur Schwurformel § 149c. — **53**a Über den Plural יִשְׁפְּטוּ § 145i: diese Cstr. von אֱלֹהִים »Gott« mit Plur. des Praed. ist bei E belegt 20 13 35 7, hier bei J. — אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם om. LXX, Glosse.

45. 49. 50. 53b. **54** Misparezension E. Scheidend möchte Laban den Seinen noch etwas Liebes tun. Er gedenkt der Möglichkeit, Jaqob könne andere Weiber hinzunehmen, die dann seine inzwischen alt gewordenen Töchter in Jaqobs Liebe und Ehre verdrängen, und deren neue Kinder seine Grosskinder in Schatten stellen. So legt

52 der Steinhaufe hier sei Zeuge, und der Malstein sei Zeuge: ich darf über diesen Steinhaufen nicht zu dir, und du darfst über diesen Steinhaufen und diesen Malstein in böser Absicht nicht zu mir. 53 Der Gott Abrahams und der Gott Naḥors sei Richter zwischen uns der Gott ihres Vaters. *Das beschwor Jaqob beim Schrecken Isaaqs, seines Vaters.* 54 *Und er* (Jaqob) *richtete ein Opfer auf dem Berge an und lud seine Geschlechtsgenossen ein, das Mahl zu halten. So assen sie das Mahl und blieben des Nachts auf dem Berge.*

32 1 *Am Morgen aber in der Frühe küsste Laban seine Enkel und segnete sie. Dann ging Laban hin, zurück an seinen Ort.*

---

er seinem Schwiegersohne das feierliche Versprechen auf, nicht wieder zu heiraten. Solches Gelöbnis, dem Schwiegersohn von den besorgten Eltern der Braut abgefordert, wird im Leben gewiss nicht selten gewesen sein; Ähnliches in babylonischen Ehekontrakten vgl. KB IV S. 186f. No. XI. — Zugleich errichtet Laban einen Malstein; dieser Stein, »auf dem Berge« 54 »hochaufgerichtet« 45 (וַיְרִימֶהָ vielleicht Anspielung an הָאֲרַמִּי 20, Ball), späht weit ins Land hinaus: so erspäht Gott, was Jaqob fern von Laban tut! Auch hier steht der Glaube im Hintergrunde, dass Gott selbst in dem Steine wohne, vgl. S. 282. — Jaqob leistet den Schwur, bei Opfer und feierlicher Mahlzeit. Auch das Übernachten an heiliger Stätte 54 scheint mit zu der heiligen Handlung gehört zu haben. — Miṣpa Jud 10 17 11 11. 34, wohl identisch mit Miṣpe Gilead Jud 11 29, Ramath ham-Miṣpe Jos 13 26, Ramoth Gilead I Reg 3 13 22 3ff. u. a., Grenzstadt Israels gegen Aram, also in der nordöstl. Ecke Kanaans gelegen, ist weder in es-Salṭ noch in den Ruinen von el-Gal'ûd (beides südl. von ez-Zerḳâ) zu suchen, sondern muss bei weitem nördlicher gelegen haben. Die Stadt gilt später als Asylort für die Gaditen Dtn 4 43 Jos 20 8 21 36 und wird also in älterer Zeit das Haupthciligtum des Stammes Gad gewesen sein, vgl. auch Jud 11 11. Die vorliegende Sage ist die Kultussage von Miṣpa. Auch die Jephtasage handelt von diesem Ort. — **49** אֲשֶׁר »weil« 30 18. — Für וְהַמִּצְפָּה 49 hat Sam וְהַמַּצֵּבָה; LXX hat für den Namen מִצְפָּה sonst die Aussprache *Μασσηφα*, wonach Wellhausen (Composition² S. 44 A. 1) vermutet, dass der Ort ursprünglich הַמַּצֵּבָה geheissen habe, dass der Name aber aus hochbedenklichen Gründen in הַמִּצְפָּה umgeändert worden sei.

32, 1 Labans Abschied, aus E: »er machte sich in der Frühe auf,« ist Fortsetzung von 31 54; die Zärtlichkeit Labans gegen »Enkel und Töchter« wie 31 28. 43. 49f.; er küsste sie, d. h. er tat, was er gewünscht hatte, vgl. 31 28.

---

49. Sage von Maḥanaim 32 2. 3 E.

32 2 *Als nun Jaqob seines Weges zog, stiessen Gottesengel auf ihn.* 3 *Jaqob aber sprach, sobald er sie sah: hier ist das Lager Gottes! darum nannte er jene Stätte Maḥanaim (Lager).*

Sage von Maḥanaim 32 2. 3 E. Das Stückchen stammt aus E: אלהים 2. 3. — Man erklärt die Worte gewöhnlich so, dass die Engelerscheinung den Jaqob der schützenden Nähe Gottes versichern soll (Dillmann, Holzinger u. a.), vgl. II Reg 6 17. Indes im Texte selbst wird dieser Sinn der Erscheinung nicht ausgesprochen und auch nicht einmal nahegelegt; dazu kommt, dass es sehr bedenklich ist, ein so abrupt auftretendes Stück aus dem Zusammenhange, in dem es gegenwärtig steht, zu deuten. — Vielmehr hat man bei der Erklärung dieses Abschnittes auszugehen von seiner charakteristischen Abgebrochenheit: Engel treten auf, ohne etwas zu sagen oder zu tun. Man wird anzunehmen haben, dass die ursprüngliche Rezension nicht von der Erscheinung der gött-

lichen Wesen berichtet haben würde, wenn sie nicht auch etwas Weiteres von ihnen hätte erzählen wollen. Das Stück ist also ein Fragment; die Hauptsache fehlt. Die Verstümmelung wird erfolgt sein, weil die Erzählung den Späteren anstössig war, vgl. die ähnlichen Fälle 6 1—4 Jos 5 13—15 Gen 35 21f. Übergeblieben ist nur so viel, als zum Verständnis der Etymologie von Maḥ^{a}naim notwendig war. — Was mag die Sage ursprünglich erzählt haben? »Engel Gottes«, d. h. ursprünglich göttliche Wesen, Götter (vgl. oben S. 280), treten darin auf als מַחֲנֵה אלהים, als ein (unendlich zahlreiches I Chron 12 22) göttliches Heer: solche Vorstellung von Götterheeren ist sicherlich uralt (im Deutschen »das wilde Heer«) und spielt auch in der Jahvereligion eine gewisse Rolle (Jud 5 20 Jos 5 14, vgl. das »Heer des Himmels«, das »Heer Jahves«, יהוה צְבָאוֹת u. a.). Bei dieser Vorstellung mag mancherlei zusammengeflossen sein: man hat das Sternenheer als das »Heer des Himmels« aufgefasst; aber auch meteorologische Erscheinungen wie Sturm, Regen, Gewitter mag man von einem solchen »wütenden Heer« abgeleitet haben: Jahve, der im Gewitter kommt, wird von allen »Heiligen« begleitet Dtn 33 3. Wenn nun ein solches göttliches Heer erscheint, so liegt die Vermutung sehr nahe, die Sage habe weiter erzählt, dies Heer habe gekämpft. Mit wem? Doch wohl mit Jaqob? Dass solcher Kampf Jaqobs mit »dem wilden Heer« an sich nicht unmöglich ist, beweist die P^{e}nu'elgeschichte 32 23ff. — Maḥ^{a}naim (kein Dual § 88c), einer der Hauptorte des Ostjordanlandes, Residenz des Išba'al II Sam 2 8. 12. 29, Davids Sitz beim Aufstand Absaloms II Sam 17 24ff., Hauptstadt eines Kreises Salomos I Reg 4 14; die Stadt lag nach der Jaqobgeschichte nördl. vom Jabboq, nicht allzuweit vom Jordan 11 vgl. auch II Sam 2 29, südlich von Miṣpa, P^{e}nu'el gegenüber; die Gleichsetzung mit Maḥne, einem Ruinenorte am Wâdi el-Himâr, ist danach unmöglich. — Die Sage, von der hier ein kleines Fragment erhalten ist, mag die Kultussage von Maḥ^{a}naim gewesen sein.

Der zweite Teil der Jaqob-Esau-Geschichte 32 4—22 33 1—16

unterscheidet sich vom ersten Teile dieser Sage 25 21—34 27 bedeutend. Während im ersten Teil ein ursprünglicher, völkergeschichtlicher Sinn der Begebenheiten mehrfach hervortritt, ist hier davon sehr wenig zu erkennen; nur der allgemeine Aufriss des zweiten Teils, wonach Jaqob seinem Bruder zwar an äusserer Gewalt unterlegen ist, aber ihn an Klugheit bei weitem übertrifft, so dass er ihm gegenüber im Vorteil bleibt, stimmt mit dem ersten Teile überein und wird letztlich ethnographisch zu deuten sein. Ferner, während die Sagen des ersten Teils kaum lokalisiert sind, haftet der zweite Teil an bestimmten Orten, an Maḥ^{a}naim und P^{e}nu'el; aber diese Beziehung auf diese Lokale, so grosse Bedeutung sie auch für die Erzähler hat (vgl. unten), passt doch, wie es scheint, auf die Völker Jaqob und Esau nur sehr wenig: das Gebiet Edoms, das mit Esau identifiziert wird, ist von Maḥ^{a}naim und P^{e}nu'el weit entfernt. Wie diese Schwierigkeit zu heben ist, ist wohl kaum zu sagen; wenn Esau wirklich im Gebiet des späteren Edom heimisch ist, so wäre die Sage erst nachträglich in Maḥ^{a}naim lokalisiert; ist aber die Sage eigentlich in Maḥ^{a}naim zu Hause, so sollte man schliessen, dass Esau ursprünglich nicht in Edom, sondern bei weitem nördlicher gewohnt habe. Die gegenwärtige Sage hilft sich, indem sie erzählt, dass Esau von seinem Wohnsitz im Süden bis P^{e}nu'el Jaqob entgegengezogen sei; aber das ist nur ein Notbehelf, denn so weit zieht man einem Heimkommenden schwerlich entgegen. Steuernagel's (Isr. Stämme S. 105) Deutung dieser Sage als einer Reminiscenz des Ereignisses Num 20 20, wobei Edom mit zahlreichem Kriegsvolk Israel entgegentrat und ihm den Durchzug verweigerte, ist wenig wahrscheinlich: beide Erzählungen haben nur eine sehr ungefähre Ähnlichkeit.

Die Erzählung ist novellistisch ausgeführt. Jaqob kommt jetzt in dringende Gefahr: sein Bruder, der einst von ihm so betrogen worden war, und der ihm damals den

Tod geschworen hatte, stösst jetzt auf ihn; an Widerstand ist nicht zu denken, denn Esau führt vierhundert Mann mit sich; ebensowenig an Flucht, denn die Herden sind schwerfällig; *wie wird es dem vielgewandten Jaqob gelingen, sich aus dieser Not zu ziehen?* Die Erzähler gewinnen die Antwort auf diese Frage aus den *Namen der Stätten*, an denen dies Zusammentreffen geschehen ist. *Maḥanaim* wird von ihnen gedeutet als »Doppellager« (Dual) oder »mehrere Lager« (Plur.). So erzählt man, Jaqob habe seine Herden und seine Leute in *zwei Lager* geteilt: wenn Esau das eine schlägt, kann das andere entfliehen 32 8f. — Eine *zweite Variation* desselben Themas ist, Jaqob habe seine Familie in *drei Teile* geteilt: voran die Mägde mit ihren Kindern, dann Lea samt ihren Kindern, schliesslich Rahel mit Joseph: wenn Esau über sie herfällt, so wird er die Mägde samt ihren, von Jaqob weniger geliebten Kindern treffen, vielleicht auch noch Lea und ihre Kinder einholen, wenn nur Rahel und Joseph sich retten können 33 1f. Obwohl in der gegenwärtigen Rezension das Wort »Lager« in diesem Zusammenhang nicht fällt, so ist doch diese Teilung der ersten so ähnlich, dass man beide für Varianten halten darf. — Eine *dritte Variation* 32 14b—22 erzählt von einer anderen Teilung: darnach schickt Jaqob einen Teil der Herde als »Geschenk« voraus; er selbst blieb im »Lager« zurück: dieser Zug enthält ein Wortspiel zwischen מַחֲנֶה »Lager« 32 22 und מִנְחָה »Geschenk« 32 14. 19. 21. 22 33 10. Wenn es nun aber weiter heisst, dass auch dies »Geschenk«, um imposanter auszusehen, noch in fünf Teile geteilt wurde, so wird auch hier die Deutung von Maḥanaim als »mehrerer Lager« nachklingen. — Zugleich wirkt, wenn auch weniger stark, der Name *Penu'el* ein: wie eines Gottes Antlitz פְּנֵי אֱלֹהִים, so versichert Jaqob schmeichelnd, hat er Esaus Antlitz gesehen 33 10; auch die Worte פָּנָיו אוּלַי in 32 21 spielen wohl an »Penu'el« an. — Auffällig ist ferner, wie häufig in dem ganzen Stück das Wort עָבַר vorkommt 32 11. 17. 22. 23. 24 bis. 32 33 3. 14, also im ganzen *neun* Mal, und zwar nicht nur in Zusammenhängen wie 32 11. 23. 24, wo es gerade nötig war; die Erzähler spielen mit diesem Worte, weil es sich im Verlauf der Handlung um den Übergang עבר über eine Furt מַעֲבַר 32 23 handelt. Mehrfach kommt die Verbindung עָבַר לִפְנֵי 32 17 33 3. 14 und עָבַר עַל־פְּנֵי 32 22 vor (woran עָבַר אֶת־פְּנוּאֵל 32 32 anklingt); auch dies wird nicht Zufall, sondern aus einem Worte wie מַעֲבַר־פְּנוּאֵל geschöpft sein. Hiernach darf man also wohl vermuten, die Erzähler hätten aus diesem oder einem ähnlichen Namen den Zug gewonnen, dass an der »Furt zu Penu'el« jemand oder etwas vorausgegangen sei. Wer vorausgegangen ist und wem, darüber mancherlei Kombinationen: das »Geschenk« zog Jaqobs Lager voraus 32 17. 22; Jaqob selber ging seinen Frauen voraus 33 3; Esau zog schliesslich — dahin wusste es Jaqobs Schlauheit zu bringen — dem Jaqob voraus 33 14; ebenso ist wohl auch der Zug entstanden, dass Jaqob an Esau *Boten* sendet: sie gingen ihm voraus 32 4ff.; und dass Jaqob beim Übersetzen als letzter zurückbleibt 32 25: das Lager ging ihm voraus; in den beiden letzten Fällen wird aber das Wort עָבַר לִפְנֵי nicht gebraucht. — Demnach ist ein *sehr grosser Teil der ganzen Sage durch phantasievolle Ausdeutung der Namen gewonnen*. Solche etymologischen Deutungen sind auch sonst in alten Sagen sehr häufig, werden aber sonst nur für Nebenzüge verwandt. Das Überwiegen der Etymologie in diesem Stücke bedeutet also, dass diese Erzählung *keine uralte Tradition*, sondern auf Grund weniger gegebener Daten von den Erzählern ausgesponnen worden ist. Dass die ganze Geschichte daher blasser geworden ist, als es die alten wurzelechten Sagen zu sein pflegen, ist nicht verwunderlich.

Die innere Struktur der Erzählung ist durch die Lokale gegeben: Maḥanaim und Penu'el liegen einander gegenüber zu beiden Seiten des Jabboq, dazwischen die Furt. Zu Maḥanaim hat Jaqob die *Vorbereitungen* getroffen, Esau zu empfangen; zu Penu'el ist er auf ihn *gestossen*; dazwischen liegt der Übergang über die Furt.

50. Jaqobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32 4—22 JE.

32 [4] Jaqob aber sandte Boten voraus zu seinem Bruder Esau ins Land

---

Jaqobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32 4—22 JE. Quellenkritik. Das Stück zerfällt in zwei Teile: I. Jaqob erfährt durch Boten, dass Esau heranzieht; in der Angst teilt er das Lager in zwei Teile und betet zu Jahve um Rettung; in der Nacht bleibt er daselbst 4—14a. II. Jaqob sendet ein Geschenk von mehreren Herden voraus; in der Nacht bleibt er im Lager 14b—22. Der erste Abschnitt kommt in 14a an demselben Punkte an, den der zweite erst in 22 erreicht; auch sachlich bilden beide Teile Parallelen: beide Male handelt es sich um ein Teilen der Herden, das in der Angst vor Esau geschieht; das zweite Stück (vgl. בַּמַּחֲנֶה 22) weiss nichts von der Zweiteilung von 8. 9. Also ist 4—14a || 14b—22. — 4—14a stammt aus J; Beweis: יהוה 10, »Gott meines Vaters Abraham« 10 wie 28 13, שִׁפְחָה 6, מָצָא חֵן בְּעֵינֵי 6, die Aufzählung 6 wie 30 43; 10. 13a blicken auf 31 3 (J) zurück, 13b auf 28 14 (J^r). Demnach gehört 14b—22 zu E. — Das Gebet Jaqobs 10—13 unterscheidet sich im Ton stark von seiner Umgebung: 1. während die Geschichte sonst ganz profan ist und nur Jaqobs Klugheit verherrlicht, dringt hier plötzlich tiefe religiöse Empfindung ein: der aalglatte Jaqob fühlt sich — unwürdig all der Gnade Gottes! Um zu empfinden, wie »modern« dies Gebet ist, vergleiche man es mit der uralten Penu'elgeschichte: es sind zwei verschiedene Welten, die hier im Rahmen eines Cap. zusammengekommen sind. — 2. Das Gebet deutet auch die »zwei Lager« etwas anders als das Vorhergehende 8. 9; während die beiden Lager bisher den Zweck haben, Esau zu entrinnen, werden sie hier verwandt, die Grösse der göttlichen Gnade, die Jaqob so reich gemacht hat, vor Augen zu stellen. — 3. Auch die Erwähnung des Jordan 11 ist auffällig; die alte Sage redet hier vom Überschreiten des Jabboq (Kautzsch-Socin[2] A. 155). — Dass das Gebet sekundär ist, zeigt auch, dass es Anspielungen an Jahveworte aus früheren Geschichten 10. 13 enthält, und zwar an solche Worte, die an ihrem Orte selber sekundär sind vgl. zu 28 14 31 3 (22 17 16 10). — Das Stück benutzt Motive und Ausdrücke von 4—9 (die »beiden Lager« 11 wie 8; יָרֵא 12 wie 8; יָבוֹא וְהִכַּנִי 12 wie 9) und gehört auch sonst dem Sprachgebrauch nach zu J, stammt also von »J^r«.

I **4—14**a Die Aussendung der Boten, die Teilung des Lagers, das Gebet J. — **4—7** Die Aussendung der Boten, durch die Jaqob sich anmelden lässt, soll Esau seine Ehrerbietung bezeugen. Jaqob bemüht sich, so demütig wie möglich vor Esau aufzutreten (daher die höflichen Ausdrücke »mein Herr« 5. 19 33 8. 13. 14 bis. 15, »dein Knecht« 5. 19. 21 33 5, »Gnade finden vor deinen Augen« 6 33 8. 10. 15), in der Hoffnung, sein Bruder werde sich durch die vielen Komplimente und die von Ehrerbietung triefenden Reden gewinnen lassen. Die Zuhörer lachen. Diese Art, in der Not zur Demut seine Zuflucht zu nehmen, entspricht sicherlich der Volksart der Erzähler und Hörer; sie ist freilich nicht eben »ritterlich«. — Frankenberg (GGA 1901 S. 701 f.) will die ganze Geschichte so verstehen, dass nach dem Tode Isaaqs der erstgeborene Esau das anerkannte Haupt der Familie sei, ohne dessen Erlaubnis Jaqob nicht nach Hause zurückkehren dürfe; die Art aber, wie Jaqob zu Esau rede, sei die Art, in der der Niedere zu dem Höheren reden solle; an den Streich, den er seinem Bruder vor 20 Jahren gespielt habe, denke er kaum noch und werde erst stutzig, als er von der so grossen Anzahl höre, mit der ihm Esau entgegenziehe. Alles dies ist schief: das Erstgeburtsrecht des Esau ist nach dem Vorgefallenen doch mindestens zweifelhaft; Jaqob will garnicht »nach Hause«, sondern bemüht sich im folgenden (33 12ff.), Esau wieder los zu werden; der Ton, in dem Jaqob zu Esau redet, ist nicht derjenige, in dem der jüngere Bruder zu dem älteren sprechen soll, sondern bei weitem unterwürfiger; besonders die 7 Komplimente 33 3 sind eine Ehrenbezeugung, wie sie etwa einem Könige, aber nicht einem älteren Bruder zukommt; ganz deutlich ist 32 21, wo der Erzähler ausdrücklich sagt, dass

Se'ir, ins Gefilde Edom, 5 und trug ihnen auf: so sollt ihr meinem Herrn Esau
sagen: dein Knecht Jaqob lässt dir sagen: ich bin bisher bei Laban gewesen
und habe dort bis jetzt verweilt; 6 ich habe Rinder, Esel 'und' Schafe, Knechte
und Mägde erworben, und wollte nun Boten senden, das meinem Herrn mitzu-
teilen, damit ich Gnade vor deinen Augen fände. — 7 Die Boten kehrten zu
Jaqob zurück und sprachen: wir sind zu deinem Bruder Esau gekommen; aber
er zieht dir schon entgegen mit vierhundert Mann. 8 Da fürchtete sich Jaqob
sehr, und es ward ihm bange. So teilte er die Leute, die bei ihm waren, und
die Schafe, Rinder und Kameele in zwei Lager. 9 Denn er dachte: wenn Esau
das eine Lager trifft und es überfällt, so kann doch das andere Lager entrinnen.
— **10 Und Jaqob sprach: Gott meines Vaters Abraham, Gott meines Vaters**
Isaaq, Jahve, der zu mir gesagt hat: kehre zurück in dein Heimatland und
zu deiner Verwandtschaft, so will ich dir Gutes tun: 11 ich bin zu gering
aller Barmherzigkeit und aller Treue, die du deinem Knechte getan hast;
denn mit meinem Stabe allein überschritt ich den Jordan hier, und nun ge-
biete ich über zwei Heere! 12 Ach, rette mich vor meinem Bruder Esau;
denn ich fürchte mich vor ihm, dass er komme und uns überfalle, die Mütter
samt ihren Kindern! 13 Du hast mir doch zugesagt: ich will dir Gutes tun,
und deinen Samen viel machen wie den Sand am Meere, den man nicht
zählen kann vor Menge. — 14 Und er blieb jene Nacht dort.

Jaqob ein böses Gewissen hat und deshalb Esau zu begütigen strebt; dies böse Gewissen Jaqobs ist der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Situation. — **4** אַרְצָה שֵׂעִיר und שְׂדֵה אֱדוֹם sind wohl nur handschriftliche Varianten. — **5** אֵחַר synkopiert für אֶאֱחַר § 64h. — **6** שׁוֹר וַחֲמוֹר kollektiv gebraucht wie עֶבֶד וְשִׁפְחָה § 123b; שׁוֹר וַחֲמוֹר ein volkstümlicher Reim; dieselbe Zusammenstellung Jes 1 3. — Sam LXX Vulg Peš וְצֹאן. — וָאֶשְׁלְחָה § 49e. — **7** Esaus Absicht bleibt mit Willen im Dunkeln, um Spannung zu bewirken. Nur das Eine wird gesagt, dass er eine grosse Zahl Menschen mit sich führt; wir sollen ängstlich mit Jaqob fragen: zu welchem Zwecke? ist er noch immer zornig? wird er Jaqob und seine Familie totschlagen und seine Herden rauben? oder ist er gekommen, den heimkehrenden Bruder freundlich zu begrüssen und ihn nach Hause zu geleiten? — Wie Esau zu den 400 Mann kommt, begründet die Erzählung nicht. — **8. 9** Die Teilung des Lagers. **9** הָאַחַת das Fem. ist hier unmöglich; Sam הָאֶחָד. — **10—13** Jaqobs Gebet beginnt mit der Invocatio (vgl. zu 4 26) 10, der Namennennung des Gottes, die durch eine Näherbestimmung im Part. (הָאֹמֵר) erweitert ist. Sodann folgt, noch ehe die Bitte kommt, eine Danksagung 11: das entspricht der Ehrfurcht, die man vor Gott empfindet: ehe man es wagt, ihm mit Bitten zu kommen, hat man ihn zu preisen und ihm zu danken, und diese Danksagung enthält zugleich einen Trost: der Gott, der so oft geholfen hat, wird seinen Frommen auch dies Mal nicht verlassen. Erst dann folgt das eigentliche Hauptstück, die Bitte 12. Hinzugefügt ist noch ein Motiv, durch das sich Gott — wie man wünscht — bestimmen lassen möge 13. In dieser ganzen Anlage ist Jaqobs Gebet das Muster eines Gebetes, besonders der prosaischen Gebete vgl. Jes 37 16ff. Jer 32 16ff. I Reg 8 23ff. Dan 9 4ff. I Mak 4 30ff. III Mak 2. 6 Tob 3 2ff. 11ff. Or. Man. Or. Asarj., Ps 9. 16. 41. 44 u. a. — **11** Das Dankgebet Jaqobs ist der klassische Ausdruck der menschlichen Demut, die sich der göttlichen Wohltaten unwürdig findet. Der Gedanke an die Sünde, den man aus dem »Zusammenhange« der Jaqobssage hier einzutragen pflegt, liegt hier aber gänzlich fern. — Der Verf. dieses Gebetes hat an die Jordanfurt gedacht, die nicht weit von Mahanaim und Penu'el liegt: man denkt gewöhnlich an die von ed-Dâmije. — **12** אֵם עַל־בָּנִים Hos 10 14 volkstümliche

Dann nahm er von seinem Besitz ein Geschenk für seinen Bruder Esau: [15] *zweihundert Ziegen und zwanzig Böcke, zweihundert Schafe und zwanzig Widder,* [16] *dreissig säugende Kameele mit ihren Füllen, vierzig Kühe und zehn Stiere, zwanzig Eselinnen und zehn Eselsfüllen,* [17] *und er übergab sie seinen Knechten, jede Herde besonders, und sprach zu seinen Knechten: gehet ihr vor mir her und lasset Raum zwischen den einzelnen Herden.* [18] *Und dem ersten trug er auf: wenn dich mein Bruder Esau trifft und dich fragt: wem gehörst du? wohin willst du? und wem gehört das Vieh, das du treibst?* [19] *so sprich: das gehört deinem Knechte Jaqob; es ist ein Geschenk, das er meinem Herrn Esau sendet; er selber kommt gleich hinter uns her.* [20] *So trug er auch dem zweiten und dritten auf und allen, die die Herden trieben: so sollt ihr Esau sagen, wenn ihr ihm begegnet,* [21] *und sprecht: dein Knecht Jaqob kommt gleich hinter uns her. Er dachte nämlich: ich will ihn mit dem Geschenke, das vor mir her zieht, versöhnen; erst dann will ich ihm unter die Augen treten, vielleicht nimmt er mich freundlich an. —* [22] *So zog das Geschenk ihm voraus; er selbst blieb jene Nacht im Lager.*

Redensart. — Hinter **14**a scheint in J die Notiz gestanden zu haben, dass von dieser Teilung des Lagers der Ort seinen Namen »Maḥ^{a}naim« hat; daher das שָׁם (Dillmann).

II **14**b—**22** Jaqob sendet mehrere Herden als Geschenk voraus E. **14**b מִן־הַבָּא בְיָדוֹ von dem, was in seiner Hand d. h. mit ihm 35$_{4}$ gekommen war (Dillmann). — **15. 16** Die Ausführlichkeit, mit der die Herden geschildert werden — eine ähnliche Aufzählung Job 1$_{3}$ —, ist charakteristisch für den Stil dieser Sage; wir sollen diese Aufzählung sachkundig anhören und denken: ein kluger Mann dieser Jaqob, der so grosse Geschenke macht; sicherlich wird Esau dem nicht widerstehen können! — **16** וַעְיָרִם § 28b. — **17** Dass die Herden getrennt, in verschiedenen Lagern (עֵדֶר עֵדֶר לְבַדּוֹ § 123d), ziehen sollen, ist dem Namen »Maḥ^{a}naim« entnommen; der Erzähler weiss dies aber aufs beste zu motivieren: so sehen sie nach Mehr aus. — **19** Köstlich ist Jaqobs Instruktion: die Herdenführer sollen an Esau bestellen, Jaqob selber komme »hinter ihnen«. So wird Esau, wenn die folgende Herde kommt, erwarten, jetzt Jaqob vor sich zu haben; dann aber kommt — welche Überraschung! — nicht Jaqob, sondern ein neues Geschenk. Dies als der Hauptpunkt der ganzen Instruktion wird 21 wiederholt. Eine höchst raffinierte Art, ein Geschenk zu präsentieren! — **18** יְפָגָשְׁךָ § 60b. — **20** מֹצַאֲכֶם für מְצֹאֲכֶם § 74h. — Vers **21**, der wohl ein Wortspiel auf »P^{e}nu'el« enthält (vgl. oben), steht hier nicht überflüssig und kann nicht zu J gehören, bei dem Jaqob an dieser Stelle noch nicht an ein Geschenk denkt vgl. zu 33$_{8—11}$ (gegen Dillmann).

---

51. Jaqobs Ringkampf mit der Gottheit 32 23—33 JE.

Jaqobs Ringkampf mit der Gottheit 32$_{23—33}$ JE. Quellenscheidung: Der Übergang über den Fluss wird doppelt berichtet: 23a. 24a שִׁפְחָה J ‖ 23b. 24b E. 25a scheint die Fortsetzung von 24a zu sein, mag also aus J stammen. — 25—32 gehören nach den Meisten zu J, nach Dillmann zu E; Holzinger, dessen Forschung ich in diesem Punkte weiter führe, findet richtig Indizien für beide. Doppelrezension tritt in vielen Momenten hervor: nach 26a verrenkt sich die Hüfte Jaqobs durch einen Schlag, nach 26b dagegen zufällig beim Ringen; 31 wird der Name des Ortes neu genannt, 32 erscheint er als schon vorhanden; 31 P^{e}ni'el, 32 P^{e}nu'el; die Namennennung Israel ist schon eine Art Segen 28f., stösst sich also mit den Worten »er segnete ihn daselbst« 30; auch das Resultat des Kampfes wird verschieden beurteilt: nach 29 hat Jaqob gesiegt, nach 31 ist

23 Noch in jener Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine
beiden Mägde und seine elf Kinder; *und er überschritt die Furt des Jabboq;*
24 so nahm er sie und brachte sie über den Fluss *und brachte 'alles', was ihm
gehörte, hinüber.* 25 Jaqob selbst blieb zurück. — Da rang jemand mit ihm, bis

---

er nur soeben mit dem Leben davongekommen. Ferner scheinen Varianten zu sein, dass in 25 der Erzähler, in 27 der Gott berichtet, dass die Morgenröte angebrochen sei; auch das werden zwei Variationen desselben Motivs sein, dass 28 Gott den Jaqob nach seinem Namen fragt, dagegen 30 Jaqob den Gott. — Die Verteilung auf die Quellen hat davon auszugehen, dass אלהים 31 für E beweist (anders der Gebrauch des Wortes 29), während die Namenänderung für J spricht, der im folgenden von 35 21 an »Israel« sagt (Holzinger). Demnach stammt 28f. aus J, 31 aus E; 32 Penu'el, nicht Peni'el, bereits vorhanden, aus J; 30b »er segnete ihn« ‖ 29, also aus E; demnach auch 27 aus E; 30a die Frage und Antwort ‖ 28 J, also aus E; 25b »die Morgenröte kommt« ‖ 27 E, also aus J; demnach auch 26b »als er rang« aus J; 26b die Verrenkung aus J ‖ Gottes Schlag 26a aus E. Hienach darf man für E ansetzen 26a. 27. 30. 31. 33, für J 25b. 26b. 28. 29. 32. — Aus beiden Varianten erhält man ziemlich geschlossene Bilder. J: ein Mann ringt mit Jaqob zu Penu'el bis zum Morgen, wobei sich Jaqobs Hüfte verrenkt; endlich erkennt er den Sieg Jaqobs an und ändert seinen Namen um, wodurch er sich als Gott zu erkennen giebt. Da ging die Sonne auf; Jaqob aber hinkte. E: jemand ringt mit Jaqob in der Nacht, vergebens schlägt er Jaqob auf die Hüfte. Schliesslich legt er sich aufs Bitten, da es schon Morgen wird; aber Jaqob erzwingt sich von ihm vorher einen Segen. Auf seine Frage aber, wie er heisse, antwortete der Gott nicht. Jaqob nennt die Stätte Peni'el. — Beide Rezensionen sind sehr ähnlich: Ort, Zeit, wesentlicher Verlauf der Geschichte und die ganze, eigentümliche nächtliche Stimmung ist beiden identisch; dazu eine Reihe von Einzelzügen: so enthalten beide eine Frage nach dem Namen, beide schliessen mit einer Namennennung; auch den Namen Israel enthält E nicht weit entfernt 33 20; auch Ausdrücke stimmen überein: יָכֹל 26. 29, עָלָה הַשָּׁחַר 25. 27, כַּף־יְרֵכוֹ 26a. b. 33. Die Rezensionen sind also nahe verwandt. — R^JE hat die beiden Varianten geschickt zusammengefügt; beide sind im wesentlichen intakt erhalten; nur fehlt aus J die Angabe des Ortes Penu'el, die, wie 32 zeigt, bereits im Anfang der Geschichte gegeben war und von R wegen 31 (E) ausgelassen ist; aus E fehlt der Anfang der Geschichte. Holzinger schreibt 27—29 J, 30—32 E zu. Luther ZAW 1901 S. 66 leitet 25. 26a. 27—29 von J ab; J habe die Erzählung aufgenommen, um die Entstehung des Namens Israel zu erklären; für J's Quelle bleiben nach Luther 25a. 26a. 27.

23 בַּלַּיְלָה הַהוּא 19 33, Sam ההוא 13. 22. — Jabboq, gewöhnlich dem Wâdi Zerkâ gleichgesetzt, einem ziemlich reissenden Flusse in tiefer Schlucht (נַחַל 24); doch ist zu fragen, ob der Fluss, der nicht weit von der israelitischen Grenze gegen die Aramäer geflossen ist 31 52, nicht noch nördlicher zu suchen ist. Ein Übergang über einen Fluss bei Nacht ist für Herden nicht ohne Schwierigkeit. Beide Quellen erzählen von diesem Übergang, ohne aber eine ausdrückliche Motivierung hinzuzufügen. Der Grund dieses Zuges ist, weil ein Erlebnis Jaqobs, wo er einsam in der Nacht bei Penu'el am Jabboq war, in der Tradition überliefert war, ein Erlebnis, das man in der ganzen Jaqobgeschichte nicht anders unterzubringen wusste. — **24** אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ Sam LXX Peš Vulg. — **25** Jaqob bleibt als Letzter hinter dem Zuge zurück, wie es die Pflicht des Herrn ist. Auch nach E ist Jaqob allein und an derselben Stelle. — Dort wird er überfallen von einem unbekannten Wesen (J אִישׁ vgl. zu 18 2); auch E breitet 30 den Schleier des Geheimnisses darüber, wer es eigentlich gewesen sei. Der Hörer mag ahnen, dass es die Gottheit ist; Jaqob aber weiss es zunächst noch nicht: er erkennt im nächtlichen Dunkel nur, dass er einen starken, furchtbaren Gegner vor sich hat; dass es die Gottheit ist, erfährt er erst im weiteren Verlauf der Geschichte, bei J durch das Ein-

die Morgenröte heraufzog. 26 *Und als er sah, dass er ihn nicht bezwingen könne, schlug er ihn auf die Hüftpfanne.* Jaqob aber verrenkte sich die Hüftpfanne,

---

geständnis 29, bei E durch die Bitte 27. — Dies Wesen »ringt« mit Jaqob J; auch E setzt Ähnliches voraus. Welcher Art ist dieser Kampf? Nach der bekannten Umdeutung, die an einem eigentlichen Ringen Gottes mit Jaqob Anstoss nimmt, ist es ein Gebetskampf; aber beim Gebetskampf verrenkt man sich nicht die Hüfte. Alle die »geistigen Wahrheiten«, die noch Dillmann hier findet, vom Ringen Jaqobs um Gottes Gnade, in Angst über die Sünde an Esau, als dem Schlusse seiner Läuterungen, haben im Text keinen Anhalt. — Eine lehrreiche Parallele ist Ex 4 24—26, wo Jahve Mose überfällt, um ihn zu töten. Dies ist auch hier Gottes Zweck. Dass die Gottheit sonst überall auf Jaqobs Seite steht, beweist nichts dagegen, sondern zeigt nur, dass diese Sage in der Jaqoberzählung völlig einzigartig ist; ebenso sticht die Sage Ex 4 24—26 von ihrer Umgebung ab. Weiter hierüber zu 28. — Die Gottheit erscheint bei Nacht, grauenvoll, geheimnisvoll vgl. zu 19 14ff. — יֵאָבֵק das Wort nur hier und 26; Anspielung und ursprünglich wohl Erklärungsversuch des Namens יַבֹּק; die Lokalisierung der Geschichte am Jabboq gehört also zur Tradition und rührt nicht von einem späteren Redaktor her (gegen Kautzsch-Socin A. 158). — Alle diese Züge, dass die Gottheit einen Menschen überfällt, bei Nacht, unerkannt, und mit ihm kämpft, atmen denselben Geist und beweisen sehr hohes Altertum der Erzählung. Auch dass hier nicht mit Waffen, sondern durch Ringen, Leib gegen Leib, gekämpft wird, führt in uralte Vorzeit; so kämpft man in ältesten Mythen: z. B. Herakles gegen Antaios, Herakles und Simson gegen den Löwen. — **26**a E: Die Gottheit kann Jaqob nicht bezwingen! Dasselbe ist die Voraussetzung der andern Rezension 29. Jaqob ist also der Gottheit an Stärke gewachsen! Hier leuchtet wiederum eine uralte Vorstellung hindurch, wonach die Väter, speziell Jaqob ursprünglich Giganten sind vgl. 29 10 31 46ff. — Da giebt der Gott den Kampf seinerseits auf und denkt nur noch daran, freizukommen. Zu diesem Zwecke schlägt er Jaqob — mit der Faust — auf die Hüftpfanne, d. h. die Gelenkhöhle des Schenkelknochens. Die Fortsetzung ist **27**: zugleich ruft er: lass mich los! Noch stärker bei Hos 12 5a: er kämpfte mit dem Engel und übermochte ihn (וַיֻּכָל); der weinte und bat um Gnade. (Subjekt zum 2. Gliede ist der Engel; der Besiegte bat um Gnade zu bitten. — Der Zusammenhang des Verses im Hosea ist sehr dunkel.) — Eine andere Erklärung von 26a. 27 schlägt Luther ZAW 1901 S. 66 vor: Subjekt zu 26a sei Jaqob; Jaqob wende hier einen Ringerkniff an (denselben Ringerkniff, wie Odysseus Il. XXIII 725 ff.), was zu Jaqobs sonstigem Charakter vortrefflich passen würde; dann würde 27 sehr gut anschliessen: der Gott, so bezwungen, bittet, ihn loszulassen. — Der Grund dieser Bitte ist: die Morgenröte steht schon am Himmel; das Wort setzt uralte Anschauung voraus: mit Sonnenaufgang muss die Gottheit verschwinden; eine gute Parallele bietet die Bitte Juppiters bei Plautus Amphitr. I 3 34f. »cur me tenes? tempus est; exire ex urbe, priusquam lucescat, volo«. Das Wort hat den ästhetischen Zweck, die Spannung zu schärfen vgl. zu 19 15: der Termin ist im nächsten Moment abgelaufen; was soll werden, wenn die Sonne aufgeht? wird die Sonne Gottes Gestalt bescheinen dürfen? Den Gott graust vor der Morgenröte, die ihm irgend eine ungenannte und unnennbare Gefahr zu bringen scheint (E. Pfleiderer). — Jaqob aber erkennt aus dieser Bitte, dass er einen Gott vor sich hat. Während das Bisherige die Kraft und Tapferkeit Jaqobs verherrlicht, dessen Seele in allem Grausen nicht verzagt, und der trotz des Schlages unter den heftigsten Schmerzen nicht loslässt, preist das Folgende seine Klugheit; Klugheit schändet nach israelitischen Begriffen den Helden nicht. Jaqob merkt jetzt, wer sein Gegner ist, und denkt: die Gottheit halte, wer sie hält; darum verlangt er einen »Segen«. Das Wort: »ich lasse dich nicht, du segnest mich denn«, für jeden christlichen Leser von wundervollem Klange, hat ursprünglich freilich ganz anderen Sinn: »loslassen« ist in der alten Erzählung physisch gemeint, und auch das »segnen« hat hier keinen geist-

als er mit ihm rang. 27 *Und er sprach: lass mich los; die Morgenröte ist schon heraufgezogen. Er sprach: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.* 28 Er sprach zu ihm: wie heisst du? Er sprach: Jaqob. 29 Er sprach: du sollst nicht mehr Jaqob heissen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn du hast mit Göttern und Menschen gestritten und sie bezwungen. 30 *Dann fragte Jaqob und sprach: nenne mir deinen Namen; er sprach: warum fragst du mich nach meinem Namen? So segnete er ihn daselbst.* 31 *Jaqob aber nannte jene Stätte Peni'el (Gottesangesicht); denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und*

---

lichen Inhalt. »Segnen« (vgl. zu 9 24ff.) heisst ein wirkendes Wort sprechen, wie es nur die Gottheit sprechen kann. — אֲשַׁלֵּחֲךָ § 60 f. — Fortsetzung ist **30** E. Zugleich fragt er die Gottheit nach ihrem Namen; den Namen nennt sie nicht, aber den Segen spricht sie aus. Der erstere Zug hat in Jud 13 17f. eine Parallele: die Gottheit weicht der Frage nach ihrem Namen aus. Vgl. Giesebrecht, Gottesname S. 23. 45. 100. Dieser Zug passt wohl in das Dämmerlicht dieser Sage, ist aber doch kaum in seiner ursprünglichen Form erhalten; denn wozu hätte der Erzähler diese Frage aufgeworfen, wenn er sie nicht hätte beantworten wollen? Dass die Gottheit ihren Namen offenbart, war in polytheistischen Kultussagen, wo mehrere Götter und Namen in Betracht kommen können, gewiss ein Hauptpunkt vgl. zu 17 1. Wir dürfen also annehmen, dass die älteste Rezension der Sage den Namen genannt hat; dieser Name aber war natürlich nicht »Jahve«; später ist er aus sehr begreiflicher Scheu vor dem Polytheismus ausgelassen worden. Bei Hos 12 5 ist die erscheinende Gottheit der »Bote; unsere Rezensionen lassen die Frage, wer dieser Gott gewesen sei, im Dunkeln; אלהים 31 kann »Gott« selber (= Jahve), aber auch »Gottheit«, »ein Gott« bedeuten. — »Er segnete ihn daselbst«, man beachte das »daselbst«, vgl. 16 13 21 17. 23; es ist eine besondere Stätte, eben durch dies Segnen eingeweiht. Der Inhalt des Segens wird nicht mitgeteilt: hierin scheint die Sage stark abgeblasst zu sein. — **26**b. **28**. **29** J. Beim Ringen verrenkt sich Jaqob die Hüfte (diese Variante ist also etwas weniger anthropomorphisch); trotz des starken Schmerzes hält der tapfere Jaqob stand. Da entschliesst sich der Gott, ein Gespräch anzuknüpfen: wie heisst du? Voraussetzung des Wortes ist, dass er Jaqob bisher nicht kennt! Demnach steht diese Erzählung mit denjenigen Jaqobgeschichten, die Gotteserscheinungen erzählen, ursprünglich in keinem Zusammenhange. — Weshalb hat aber der Gott den ihm unbekannten Jaqob überfallen? Hier sind wir offenbar in uralter und der genuin-»AT.lichen« weit untergeordneter Religion; da trägt die Gottheit manche grausigen Züge, die später auf den Teufel übertragen worden sind vgl. II Sam 24 1 I Chr 21 1; so lauert die Gottheit wie ein Raubtier am Wege Hos 13 7 vgl. auch Jes 8 14f. und fällt die Vorüberziehenden an. Solche Vorstellungen, aus uralter Vorzeit stammend, sind von der späteren, sittlichen Religion überwunden worden und werden bei den, das Grauenhafte liebenden Propheten nur noch als Bilder fortgeführt. — **29** יִשְׂרָאֵל, das ursprünglich nach Analogie von ירחמאל, ישמעאל, יזרעאל »El streitet« bedeutet (vgl. Luther ZAW 1901 S. 60 f.), wird hier als »Streiter wider Gott« erklärt, eine ähnliche Volksetymologie Jud 6 32: Jerubbaal = »Kämpfer wider Baal«. Der Ausdruck שׂרה, nur hier und in der Parallele Hos 12 4f., ist der Etymologie zu Liebe gewählt. — וַתּוּכָל Impf. Qal, Pf. יָכֹל § 69r. — Das alte Israel deutet so seinen Namen mit stolzem Hochgefühl als »siegreicher Kämpfer wider Gott und Menschen«, »Unüberwindlich«, »Sieghaft«. Im Zusammenhange der Sage erkennt sich die Gottheit in der Namennennung selber als besiegt an und spricht zugleich ein wirkendes Wort über Jaqob aus: wen die Gottheit »Israel« genannt hat, der wird »Israel« sein und bleiben! — **31—33** Schlusssätze. **31** E Die Namengebung der Stätte (הַמָּקוֹם »Kultusstätte« vgl. zu 12 6) ist ein sehr häufiger Schluss der Lokalsagen. — פניאל, Sam Peš Vulg wie Hebr 32 פנואל. Über den Wechsel von ı und u (ursprünglicher Kasusendungen) § 90o. — Der Name auch als Name eines phönizischen Vor-

kam mit dem Leben davon. [32]Sobald er aber an P^e^nu'el vorüber war, ging die Sonne auf; er hinkte aber auf der Hüfte. [33]*Darum essen die Söhne Israel bis heute den Hüftmuskel nicht, der auf der Hüftpfanne liegt, weil er Jaqob auf die Hüftpfanne* auf den Hüftmuskel *geschlagen hat.*

---

gebirges: *θεοῦ πρόσωπον* Strabo XVI 2_{15}f. Man darf wohl annehmen, dass es ursprünglich ein Bergzug war, im Profil einem ungeheuren Antlitz ähnlich, der hier wie dort auf ältester religiöser Stufe als »Gottes Angesicht« gedeutet worden ist (E. Pfleiderer). — וַתִּנָּצֵל »Und doch wurde entrissen« § 111e. Der allgemeine Gedanke, der diesem Satz zu Grunde liegt, ist der in der Antike Israels häufige, dass, wer die Gottheit gesehen hat, sterben muss Jud 6_{22} 13_{22} Ex 33_{20}; denn so wahrt die Gottheit ihr Geheimnis: sie mag wohl einmal menschlichem Auge gestatten, ihr Angesicht zu sehen, aber sie erlaubt nicht menschlichem Munde, ihr Geheimnis zu offenbaren. Darum erlebt ein besonderes Glück, wer Gottes Angesicht geschaut hat und am Leben bleibt; vgl. Jud 6_{23} 13_{23} Dtn 34_{10} Tob 12_{16}f. — Diese Namenserklärung von P^e^ni'el ist in die Sage nur ziemlich lose eingefügt: Jaqob hat in P^e^ni'el doch ganz Anderes getan, als nur Gottes »Angesicht gesehen«. — **32a** Es war also höchste Zeit für den Gott gewesen; sonst hätte ihn — schrecklich auch nur zu denken! — die Sonne überrascht; ähnlich 19_{23}. — כַּאֲשֶׁר »sobald als« wie 27_{30}. — **32** konstatiert ausdrücklich und an dieser pointierten Stelle, dass Jaqob an der Hüfte verletzt war und deshalb hinkte. Auch E erwähnt Ähnliches. Dieser Zug hat also etwas zu bedeuten; was? Nach **33** ist daher der Hüftmuskel heilig. — גִּיד הַנָּשֶׁה ist (wenn es erlaubt ist, bestimmte moderne Ausdrücke einzuführen) nicht, wie die Exegeten sagen, »die Hüftmuskelsehne, d. h. (!) der nervus ischiadicus«, sondern es ist der musculus glutaeus, der Muskel, der über der Hüftpfanne liegt. Dieser Muskel ist ein besonders gutes Stück (beim Schwein ein Hauptteil des »Schinkens«) und galt nach unserer Notiz wohl eben wegen seiner besonderen Trefflichkeit als heilig, d. h. er wurde beim זֶבַח geopfert und von Menschen nicht genossen. Da dieser Gebrauch aber nicht Jaqobs oder seiner Nachkommen Hüfte, sondern Tierschenkel betrifft, so ist kaum zu glauben, dass die ursprüngliche Sage wirklich diesen Opferbrauch im Auge gehabt habe. — Man beachte das Fehlen des Subjekts zu נָגַע: »selbst hier noch bleibt das Subjekt ungenannt, wie ein nicht zu entschleierndes Geheimnis« (Delitzsch). — בְּכַף־יֶרֶךְ יַעֲקֹב || בְּגִיד הַנָּשֶׁה, der zweite Ausdruck ist der präzisere, Glosse.

Allgemeines über Jaqobs Ringkampf mit der Gottheit.

1. Ursprünglicher Sinn der Sage. Die Sage vom Ringkampf Jaqobs ist wie die andern Vätersagen, die von der Erscheinung einer Gottheit an bestimmter Stätte reden, ursprünglich wohl eine Kultussage. Die Stätte P^e^nu'el lag nach E auf dem südlichen Ufer des Jabboq; aus 25a J könnte man vermuten, dass das nördliche Ufer gemeint sei, doch beachte man, dass auch zwischen 32_{32} 33_{1} J nicht ausdrücklich gesagt wird, dass Jaqob nach dem Ringkampf über den Fluss gegangen sei. Die Stätte wird sonst noch Jud 8_{8}f. 17 I Reg 12_{25} erwähnt; ägyptisch Penu'aru (Max Müller, Asien und Europa S. 168). — Eine solche Kultussage antwortet auf die Frage, weshalb wir das Recht haben, an dieser Stätte die Gottheit zu verehren. Auch die P^e^nu'elsage (in ihrer ursprünglichsten Form) antwortet wohl auf diese Frage, indem sie erzählt, wie der Urvater Jaqob hier mit der Gottheit gerungen und sie gezwungen habe, zu »segnen« (Variante: ein Gotteswort zu sprechen) und ihren Namen zu nennen; so wurde die Gottheit, die vorher unbekannt oder gar feindselig gewesen war — sie lauerte »wie ein Löwe am Wege« —, jetzt der ba'al b^e^rith der Leute von P^e^nu'el. Auch das »Segnen« ist dabei kein gleichgültiger Zug; vielmehr ist es das charakteristische Tun des Gottes an der heiligen Stätte (vgl. Ex 20_{24}: an jeder heiligen Stätte will ich zu dir kommen und dich segnen): wie die Gottheit den Jaqob zu P^e^nu'el gesegnet hat, so segnet sie an dieser Stätte noch heute die, die sich nach ihm nennen. — Während nun alle übrigen

Kultussagen erzählen, dass die Gottheit an der heiligen Stätte sich freiwillig gezeigt habe, wird die Gottheit hier (falls unsere Erklärung richtig ist) bezwungen; sie wird durch die gewaltige Kraft des Ahnherrn in P^{e}nu'el gewissermassen gebannt. Dieser Gedanke, die Gottheit in die eigene Gewalt bringen zu können, erschien einer Vorzeit, auch in Israel, nicht unmöglich, wie er denn ausserhalb Israels häufig vorkommt. Die Penu'elsage erweist durch diesen Zug ihr hohes Altertum. Dazu stimmt auch der wunderbare Ton der Sage, der das Grauen der Gottheit in das Dämmerlicht des Geheimnisses hüllt und eine Szene schildert, des Rembrandtschen Pinsels würdig. Auch dem Stil nach gehört die Sage zu den ältesten, am knappsten erzählten; vorzüglich gelingt es ihr aber, mit ihren wenigen Worten den Hörer in eine atemlose Spannung zu bringen. — Eine frühere, vorauszusetzende Rezension wird auch den Namen des Gottes von P^{e}nu'el gekannt haben, den wir uns nach Analogie von 'el 'olam, 'el beth-'el u. a. vorzustellen haben. — Die verschiedenen Rezensionen der Sage erklären zugleich die Namen P^{e}nu'el, Jabboq und Israel, fügen also etymologische Züge hinzu. — Auch das Verrenken der Hüfte hat etwas zu bedeuten; in solchen Fällen entspricht stets dem Zuge der Sage ein gegenwärtiger Zustand: wie und weil Jaqob zu P$_{e}$nu'el hinkte, so pflegen auch wir in P^{e}nu'el zu »hinken«. Dies »Hinken« צֶלַע von P$_{e}$nu'el dürfen wir vielleicht nach I Reg 18 26, wo die Baalspropheten um den Altar »hinken« פסח d. h. tanzen, für einen kultischen Tanz halten, den man mit den Bewegungen eines, der sich die Hüfte ausgesetzt hat, zu vergleichen pflegte; über solche Kultustänze vgl. II Sam 6 5ff. Dies alles unter der Voraussetzung, dass die Sage, wenigstens nach israelitischem Verständnis, eine Kultussage ist. Doch wird irgend ein Mythus vom einem Kampf eines Gottes gegen einen Giganten zu Grunde liegen. — Steuernagel, Isr. Stämme S. 61 sieht in der Erzählung die Einkleidung eines geschichtlichen Ereignisses, wonach der einwandernde Stamm Jaqob die Bewohner Nordgileads besiegt habe: rationalistisch.

2. Gegenwärtige Erhaltung. Der von uns angenommene Sinn der Erzählung ist in beiden erhaltenen Rezensionen stark zurückgetreten: vor allem ist der eigentliche Zweck der Erzählung, den Kultus von P^{e}nu'el zu motivieren, völlig vergessen. Doch liegen die Erzählungen in sehr alter Gestalt vor; sie haben eine Fülle höchst antiker Züge bewahrt. J enthält z. T. jüngere Züge als E (die Verrenkung ist jünger als der Gottesschlag), z. T. ältere (28f. sind konkreter und altertümlicher als das blasse »Segnen«, dessen Inhalt verschwiegen wird 30; das Bezwingen des Gottes ist älter als das Wort »und kam noch mit dem Leben davon«). — Ursprünglich steht die Sage ganz auf eigenen Füssen und hat mit der Jaqob-Esau-Geschichte nichts zu tun; der mutige Gottesbesieger und der Jaqob, der vor Esau zittert, sind eigentlich ganz verschiedene Gestalten. Auch in der gegenwärtigen Überlieferung ist die P^{e}nu'elsage mit dem Vorhergehenden und Folgenden nur sehr lose verbunden; so tritt, dass Jaqob eine schwere Verletzung erlitten hat, im folgenden nicht hervor vgl. 33 3. Doch weist die Sage 29 J auf bereits überstandene Kämpfe mit »Menschen« zurück (Esau und Laban). An diese Stelle war die Sage schon vor J und E gestellt, einmal wegen der geographischen Lage von P^{e}nu'el, zugleich, weil dieser Kampf mit Gott selber an den Schluss der Leiden des vielgeprüften Jaqob zu gehören schien. Der Gedanke war vielleicht: der alle Menschen, mit denen er zu tun hatte, bezwungen hat, wird jetzt von einem Gott selber versucht; dieser Kampf war seine letzte »Arbeit«.

Wenn man sich dem Eindruck überlässt, den diese uralte Erzählung auf den historisch-Geschulten macht, und daneben die allegorische Erklärung hält, mit der die christliche Gemeinde sich diese Erzählung angeeignet hat, und die uns allen ans Herz gewachsen ist, so kann man die Kraft der Religion, Fremdartiges sich anzueignen, Uraltes im neuen Sinne umzubilden und Schlacken in Gold zu verwandeln, nicht genügend bewundern.

---

52. Jaqobs Zusammentreffen mit Esau 33 1—16 JE.

33 1 Als nun Jaqob seine Augen erhob, sah er Esau kommen mit vierhundert Mann. Da verteilte er die Kinder auf Lea, Rahel und die beiden Mägde, 2 und stellte die Mägde mit ihren Kindern voran, und Lea mit ihren Kindern hernach und Rahel mit Joseph zuletzt. 3 Er selber aber ging ihnen voraus und neigte sich siebenmal auf die Erde, bis er zu seinem Bruder kam. 4 Esau aber lief ihm entgegen *und umarmte ihn;* er fiel ihm um den Hals *und küsste ihn* ‘und weinte’. 5 Als er nun seine Augen erhob und die Weiber und

Jaqobs Zusammentreffen mit Esau 33 1—16 JE. Quellenkritik. Das Stück scheint im Ganzen aus J zu stammen: die 400 Mann 1 wie 32 7 (J), וַיֵּחַץ 1 wie 32 8 (J), שִׁפְחָה 1. 2. 6, רוּץ לִקְרַאת 4, מָצָא חֵן בְּעֵינֵי 8. 10. 15. Doch ist Einzelnes aus E eingearbeitet: 5b wegen אלהים und wegen der Ähnlichkeit mit 48 9 (E), 10b wegen אלהים: das Wort setzt 32 21 (E) fort; 11aβ wegen אלהים und wegen חָנַן wie 5b; wozu man 11aα (‖ 10aγ) rechnen mag. Vers 4 ist überfüllt; וַיְחַבְּקֵהוּ und וַיִּשָּׁקֵהוּ wohl aus E, vgl. 45 14 46 29. 5aα. β gehört wohl zu J וַיִּשָּׂא אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא wie 1 (J): diese Sätze reden von den Weibern und Kindern; die Antwort 5b (E) handelt allein von den Kindern. Die Frage 5aγ mag man wegen 48 8 zu E nehmen. Ob nicht auch in 12ff. E mitbeteiligt ist, muss fraglich bleiben. — **1—7** Die Begegnung. **1** »Esau zieht heran, und Jaqob macht sich auf das Äusserste gefasst« (Delitzsch.) — **2** Für אַחֲרֹנִים[1] hat Peš אַחֲרֵיהֶם. — Für unsere Empfindung ist merkwürdig, dass die parteiische Liebe, die sich in dieser Aufstellung äussert, so offen hervortreten darf; die Erzähler aber nehmen nicht im geringsten Anstoss daran, sondern finden solche Bevorzugung der geliebten Personen ganz natürlich; vgl. über diesen eigentümlichen Mangel an Gerechtigkeitsgefühl zu 30 16. — Dagegen gefällt uns, dass Jaqob **3** den Seinen vorangeht und also seine Person am meisten exponiert; sonst — so ist die Voraussetzung — ist Jaqob auf dem Zuge der Letzte 32 25. — Die sieben Komplimente Jaqobs sind eine ganz überschwengliche Ehrenbezeugung; siebenmal fällt der Vasall vor dem Könige nieder! Vgl. die Formel der Tell-amarnabriefe: »zu Füssen meines Herrn, meiner Sonne, falle ich nieder sieben Mal und sieben Mal!« Die Meinung Frankenberg's (GGA 1901 S. 702), Jaqob zeige hier nur seine Höflichkeit, ist irrig; ebenso aber die Erklärung Dillmann's, der die Demut Jaqobs »widrig« nennt (S. 366 zu 8) und die von Delitzsch, der glaubt, Jaqob schäme sich wegen seiner Sünde an Esau. In Wirklichkeit hofft Jaqob, durch so viel Ehrenbezeugungen seinen Bruder zu gewinnen, und die Zuhörer amüsieren sich über diese Schlauheit des Ahnherrn; ist doch fast die ganze Jaqob-Esau-Geschichte von diesem Humor durchzogen. — **4** Die Hauptfrage zum Verständnis des ganzen Stückes ist nach dem Verhalten des Esau. Die alte urwüchsige Sage, die so viel von den Geschenken, Komplimenten und glatten Worten Jaqobs erzählt und sich offenbar daran ergötzt, kann nicht zugleich Esaus Bruderliebe und Edelmut verherrlicht haben: dadurch würde die Einheitlichkeit des Tons in der Geschichte ganz zerstört, und den klugen Praktiken des Jaqob die Pointe genommen werden; denn, wenn Esau wirklich seinem Bruder von Anfang an nur wohlgesinnt ist, so stösst Jaqob mit all seinen Vorbereitungen nur offene Thüren ein. Vielmehr wird sich die alte Sage Esau als einen gutmütigen Tölpel vorgestellt haben, der sich durch seine schönen Reden und Geschenke gewinnen lässt. Diese Auffassung von Esau tritt im zweiten Teile des Stückes 12ff. etwas klarer hervor. Etwas anders ist die Charakteristik Esaus 27 45, wonach man annehmen sollte, Esau habe längst alles vergessen, was Jaqob ihm angetan; aber dieser Vers hat auch sonst, wie es scheint, eine andersartige Fortsetzung der Jaqob-Esau-Geschichte im Auge, vgl. S. 258. 278. — וַיְחַבְּקֵהוּ scherzhafte Anspielung an »Jabboq«. — וַיִּשָּׁקֵהוּ überpunktiert d. h. für ungültig erklärt. Der Plural »sie weinten«, passt nicht zur Situation, in der Jaqob ganz andere Gedanken hat; man lese nach 45 14 46 29 mit Ball וַיֵּבְךְּ. — **5** Die Frage Esaus und die Antwort Jaqobs haben, wie es scheint,

die Kinder sah, *da sprach er: wer sind diese bei dir? er sprach: es sind die Kinder, die Gott deinem Knechte bescheert hat.* 6 Da traten die Mägde herzu mit ihren Kindern und verneigten sich. 7 Dann trat auch Lea herzu mit ihren Kindern, und sie verneigten sich. Darnach traten Joseph und Raḥel herzu und verneigten sich. 8 Und er sprach: was war denn dein ganzes Lager da, das ich getroffen habe? er antwortete: dass ich Gnade fände vor meinem Herrn! 9 Esau sprach: ich habe genug, mein Bruder; behalte, was du hast. 10 Aber Jaqob sprach: nicht doch! wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, so nimm mein Geschenk aus meiner Hand; *denn ich habe dir ja unter die Augen treten dürfen, wie man Gott unter die Augen tritt, und du hast mich freundlich angesehen.* 11 *Nimm doch meine Gabe an, die dir zugebracht worden ist, Gott hat mir's ja bescheert, und ich habe vollauf.* So nötigte er ihn, bis er's nahm. — 12 Dann sprach er: lasst uns nun aufbrechen und fortziehen; ich will vor dir herziehen. 13 Er sprach zu ihm: mein Herr sieht selber, dass die Kimder noch zart sind, auch habe ich für säugende Schafe und Kühe zu sorgen: übertreibt man sie auch nur einen Tag, würden alle Schafe sterben. 14 Mein Herr ziehe seinem Knechte voraus, so will ich gemächlich weiter wandern, wie es die Herde, die ich treibe, und die Kinder erlauben, bis dass ich komme zu meinem Herrn nach Se'ir.

---

ursprünglich den Zweck gehabt, Esaus Erstaunen über Jaqobs Kinderreichtum darzustellen. — חָנַן, wiederholt in 11, ist wohl wiederum Anspielung an מַחֲנַיִם. Über die Constr. von חָנַן mit doppeltem Acc. § 117 ff. — **6. 7** Voller Spannung und Angst nahen sich die einzelnen Gruppen, dem Esau Ehrerbietung zu bezeugen, alle in dem Gedanken, sobald er Miene macht, über sie herzufallen, schleunigst zu entlaufen: für den Erzähler eine interessante Situation, darum so ausführlich geschildert. — **6** הֵנָּה Pron. pers. »sie und die Kinder« wie 13 1 14 15. — **8—11** Das Geschenk. Jaqob hat seinen Besitz in zwei Lager geteilt, damit im Notfall das eine entrinnen könne 32 8. 9. Wider Erwarten hat sich Esau nicht als blutdürstig erwiesen. Nun aber, als Esau fragt, was denn dies erste Lager gesollt habe, — bietet Jaqob ihm dies »Lager« als Geschenk an. Wir sollen uns über Jaqobs Geistesgegenwart freuen, der die veränderte Situation sofort auszunutzen weiss; das Geschenk ist sehr gross, aber besser ist es, einen grossen Teil des Besitzes als Alles zu verlieren. Im Hintergrunde steht zugleich ein Wortspiel: der vorausgesandte מַחֲנֶה 8 wird zur מִנְחָה 10. Die Feinheit dieser Erzählung ist durch die Verwebung des J-textes mit E, wonach Jaqob gleich von Anfang an ein Geschenk voraussendet, undeutlich geworden. — Man beachte auch hier die überaus demütigen Reden Jaqobs: nur zart andeutend macht er das Anerbieten des Geschenkes 8b; ja er vergleicht Esau gar mit der Gottheit selbst, deren Angesicht man nur mit Schrecken und Angst sieht 11 (dass der Geringe den Vornehmen schmeichelnd mit Gott vergleicht, war man im alten Israel gewohnt II Sam 14 17); bei jedem Worte muss man einen tiefen Bückling denken. Esau erwidert solche demütige Höflichkeit nicht: אָחִי 9. — Warum legt Jaqob so grossen Wert darauf, dass Esau seine Gabe annimmt? weil er erst dann sicher ist, dass Esau ihm nichts mehr tun wird. — **10** כִּי־עַל־כֵּן sonst bei J. — **11** בְּרָכָה Begrüssungsgeschenk. הֻבָאת zur Endung § 74g. — **12—17** Jetzt ist Esau begütigt, nun kommt es darauf an, ihn mit guter Miene loszuwerden. Auch dies wird mit kräftigem Humor erzählt. — **12—14** Esau, arglos wie er ist, nimmt nun an, sein lieber Bruder werde nun gemeinsam mit ihm weiter ziehen; Jaqob aber sinnt nur darauf, wie er sich seiner gefährlichen Gesellschaft entledigen kann, und weiss ihn durch einen plausibeln Grund zu bestimmen, vorauszuziehen. — **13** Sam LXX Peš וּדְפַקְתִּים. Zur Cstr. des Pf. c. ו im Vorder- und Nachsatz § 159g. — **15. 16** Esau, noch immer ahnungslos, möchte dem Bruder

15 Esau sprach: so will ich wenigstens einige von den Leuten, die bei mir sind,
bei dir lassen. Er aber sprach: warum das? möchte ich nur Gnade finden vor
meinem Herrn! — 16 So kehrte Esau an jenem Tage um und zog seines Weges
nach Se'ir.

---

wenigstens eine Wache zurücklassen; aber dem Jaqob ist solcher »Schutz« nicht geheuer. So zieht Esau denn endlich ab. Jaqob aber fällt es gar nicht ein, sein Versprechen zu halten und Esau nachzuziehen; vielmehr ist er einen ganz anderen Weg gezogen, glücklich darüber, so mit einem blauen Auge der Gefahr entronnen zu sein. Diese Pointe des Schlusses ist von dem gegenwärtigen Erzähler, der den Humor der Szene nicht verstanden zu haben scheint, nicht deutlich hervorgehoben worden. — **15** Die Redensart »möchte ich nur Gnade finden vor meinem Herrn«, gebraucht man u. a. dann, wenn man einem Höhergestellten nicht geradezu »Nein« zu sagen wagt; ähnliche Wendungen 30 27 23 13. —

Jaqob in Kanaan 33 17—35 22.

53. Jaqob zu Sukkoth und Sichem 33 17—20 JE.

33 17 Jaqob aber zog nach Sukkoth und baute sich dort ein Haus; für
sein Vieh aber machte er Hütten; darum nannte er die Stätte Sukkoth (Hütten).
18 *Darnach kam Jaqob wohlbehalten zur Stadt Sichem* im Lande Kanaan,
als er aus Paddan Aram kam, *und lagerte östlich vor der Stadt.* 19 *Und das*

Jaqob zu Sukkoth und Sichem 33 17—20 JE. Das Stück ist gegenwärtig der Schluss der Jaqob-Esau-Geschichte: nachdem Esau ihn verlassen hat, zieht Jaqob nicht etwa, wie er versprochen hat, Esau nach, sondern »wohlbehalten«, (froh, der Gefahr entkommen zu sein) nach Sukkoth oder Sichem. Zugleich ist der Abschnitt Einleitung zu der folgenden Dinasage, die von Sichem handelt. Die Tradition von der Sichemstätte, die hier verwandt ist, ist freilich ursprünglich von der folgenden Dinasage unabhängig: sie redet von den »Söhnen Ḥamor« 19, wonach Ḥamor also der Name eines Geschlechtes ist, während in der Dinasage Ḥamor der Name einer Person, des Vaters des Sichem, ist; אֲבִי שְׁכֶם 19, von späterer Hand hinzugefügt, soll beides ausgleichen.

Quellenkritik. 18—20 gehören zu E; 29 wird von E Jos 24 32 zitiert; der Aufenthalt bei Sichem wird von E 35 4 vorausgesetzt; auch die Maṣṣebe 20 (vgl. unten) spricht für E. Dagegen kann die Notiz über Sukkoth nicht von E rühren: 18 (שָׁלֵם) knüpft unmittelbar an die Jaqob-Esau-Sage an; dazwischen kann nicht ein längerer (בַּיִת) Aufenthalt in Sukkoth gestanden haben. Die Sukkothtradition ist also Variante zur Sichemtradition und gehört zu J.

17 Dem Verf. kommt es letztlich nur darauf an, von den סֻכּוֹת zu erzählen; warum spricht er auch von Jaqobs »Haus«? weil er denkt: ein Mann, der seinem Vieh Hütten baut, wird sich selber vorher ein Haus errichtet haben. — Sukkoth, östlich vom Jordan Jud 8 4f., westlich von Penu'el im Tal gelegen Jud 8 8, in »dem Tal von Sukkoth«, das Ps 60 8 108 8 neben Sichem nennen, wird in der Nähe der Furt ed-Dâmije, an der Strasse von es-Salṭ nach Nâbulus (Sichem) gesucht, Dillmann. — **18** שָׁלֵם ist wohl kaum als Ortsname (LXX Peš Vulg) zu fassen. — **18**a enthält Elemente aus P; doch zeigt das Wort שָׁלֵם, dass auch E daran beteiligt ist. Vielleicht ist mit Ball בְּשָׁלוֹם zu lesen 28 21. — **19** Die Erzählung von Jaqobs Ackerkauf hat nicht etwa den Zweck, Israels Besitzrecht an ganz Kanaan zu erweisen (so die gewöhnliche Erklärung), sondern kann nur Jaqobs rechtmässigen Besitz eben dieses Feldes feststellen wollen. Der Wert dieses Feldes

Stück Acker, woselbst er sein Zelt aufgeschlagen hatte, kaufte er von den Söhnen Hamor, des Vaters von Sichem, *um hundert Qesita.* 20 *Daselbst stellte er 'einen Malstein' auf und nannte 'ihn' el, Gott Israels.*

---

besteht darin, dass darauf zur Zeit des Erzählers ein berühmtes Heiligtum stand 20 und Josephs Grab sich befand Jos 24 32. Ganz ähnlich ist die Tendenz der Machpelasage vgl. oben S. 241 f. Steuernagel, Isr. Stämme S. 90, ist geneigt, auch hier einen Nachklang historischer Ereignisse zu finden: der Jaqobstamm habe die Erlaubnis zur Ansiedelung im Gebiete von Sichem gegen bestimmte Abgaben an die Sichemiten erhalten; die Sage erzählt aber nicht von »Abgaben«, sondern vom Kauf eines bestimmten Grundstückes. — קְשִׂיטָה wohl eine Gewichtseinheit, sonst unbekannt; LXX Vulg. Lamm. — **20** Zum Verbum וַיַּצֶּב passt מִזְבֵּחַ nicht, wohl aber מַצֵּבָה 35 14. 20. Nach Jos 24 26 stand daselbst ein »grosser Stein«. Man lese daher nach Wellhausen, Composition² S. 50 A. 1 מַצֵּבָה und לָהּ. Dieselbe Vertauschung des später für heidnisch gehaltenen Malsteins durch den unschuldigen Altar II Reg 12 10. — Sehr interessant ist die Notiz, dass dieser Malstein »el, Gott Israels« hiess: der Stein und der Gott werden naiv identifiziert vgl. zu 28 18. — E hat den Namen »Israel«, soweit wir sehen, bisher nicht gebraucht und ihn auch hier nicht motiviert; er wird ihn also in der Sichem-Tradition vorgefunden haben: der Name »el, Gott Israels« wird demnach an dieser Stätte der gebräuchliche Kultusname gewesen sein. Dazu stimmt die Notiz, dass Josua einen Altar auf dem Ebal (östl. von Sichem) dem »Jahve, dem Gott Israels«, geweiht habe Jos 8 30.

---

54. Dinasage 34 JE.

Dinasage 34 JE. Quellenkritik. Eine Reihe von Dubletten und Schwierigkeiten beweist doppelten Faden der Erzählung: 2b und 3 sind sehr weitläuftig, dabei ist wohl in 2 »er lag bei ihr« || »er vergewaltigte sie«, und »sein Herz hing an Dina,« 3b wohl || »er liebte das Mädchen« 3bα. Im folgenden weist der auffallende Mangel an Geschlossenheit (die sonst Zierde der einfachen und straff komponierten Erzählungen ist) auf zwei Quellen hin: bald wird von Sichem 4, bald von Jaqob 5, bald von Hamor 6, bald von Jaqobs Söhnen 7, dann wieder von Hamor 8—10 und Sichem 11f. erzählt, ohne dass man den Zusammenhang unter dem Allen sähe. Sichem spricht 11f., und ihm wird geantwortet 13ff., während nach 6 und 8 nicht er selber, sondern sein Vater bei dem Gespräch zugegen ist. Dabei erfolgt die Werbung um Dina zweimal: nach der einen Version hat Sichems Vater 4. 6. 8—10; nach der anderen Sichem selber die Werbung ausgesprochen 11. 12; wobei Hamor zugleich ein allgemeines Connubium vorschlägt 9. 10, Sichem aber nur die eine Dina zum Weibe verlangt 11. 12. Auch der Bescheid, der den Werbern zu teil wird, zeigt zwei etwas verschiedene Fäden: nach der einen Rezension schlagen die Brüder die Werbung ab, weil Sichem unbeschnitten sei 14; nach der anderen sind sie mit dem Connubium einverstanden, wofern sich die Leute beschneiden lassen 15—17; dass dies verschiedene Berichte sind, zeigt auch der Sprachgebrauch: בִּתֵּנוּ 17 wie בִּתְּכֶם 8, wogegen אֲחֹתֵנוּ 14. Nach der einen Rezension wird also nur die Beschneidung Sichems verlangt 14, nach der anderen die aller seiner Landsleute 15—17. Dem entspricht auch das Folgende: nach dem einen Berichte hat Sichem unverzüglich so getan 19; nach dem anderen hat Hamor, dem die Sache gefiel 18a, das Volk seiner Stadt beredet, sich beschneiden zu lassen 20—24. Dass auch in der nun folgenden Erzählung vom Überfall der Stadt und Sichems zwei Quellen zusammengearbeitet sind, sieht man deutlich aus וַיֵּצֵאוּ 26: wenn die Söhne Jaqobs schon am Ende von 26 (aus der Stadt) heraus sind, so können sie nicht darauf in 27—29 über die Leute in der Stadt herfallen und ihre Habe plündern. Auch darf man nicht entgegnen, die übrigen Söhne seien, nachdem Simeon und Levi zuerst angegriffen hätten 25f., ihren Brüdern zu Hülfe gekommen 27—29; denn in 30f. tadelt

Jaqob doch nur Simeon und Levi. Also sind 25. 26 im ganzen ‖ 27—29. Dabei sind die Angreifer nach 25. 26 Simeon und Levi, nach 27—29 dagegen sind es »die Söhne Jaqobs« alle. Diejenigen, die 27—29 von den Jaqobsöhnen überfallen und ausgeplündert werden, sind die Leute von Sichem; anders natürlich 25. 26; denn wie könnten zwei Männer, wie Simeon und Levi, eine ganze Stadt angreifen? auch wird ja in וַיֵּצְאוּ 26 (ein Wort, das dem וַיָּבֹאוּ 25 entspricht) betont, dass die Beiden glücklich entkommen sind: sie haben also ihre Rache nur an Sichem vollzogen und die andern Städter wohlweislich in Frieden gelassen. Hieraus folgt, dass das Sätzchen וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר 25b ursprünglich nicht zum Zusammenhang von 25, sondern zu 27—29 gehört, wo es vor וַיָּבֹזּוּ gestanden haben muss; für הַחֲלָלִים, das keinen Sinn giebt, ist הַחֹלִים »die Wundkranken« zu lesen; demnach gehört בִּהְיוֹתָם כֹּאֲבִים 25 zur anderen Rezension. — Auch die anderen Verse können hiernach meist aufgeteilt werden: 30. 31 tadeln Simeon und Levi speziell, bilden also die Fortsetzung von 25. 26. Der Halbvers 13a, wonach die (sämtlichen) Söhne Jaqobs den Überfall planen, gehört dagegen zur anderen Rezension; ‖ ist וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם in 14. Vers 7 (der grosse Zorn der Brüder über Dinas Schande) stimmt in seiner Haltung zu 31; dieser Vers (wonach die Brüder vom Felde kommen) hat seine Voraussetzung in 5 (die Brüder waren noch auf dem Felde). Zu dieser Rezension gehört auch וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ 2 wegen לִשְׁכַּב אֶת־ 7, und 3b הַנַּעֲרָה (bis) wegen הַנַּעֲרָה 12; die andere Rezension sagt הַיַּלְדָּה 4. 3a (‖ 3b) und וַיְעַנֶּהָ in 2 sind also wohl zur anderen Rezension zu rechnen.

Hiernach sind zwei fortlaufende, in sich geschlossene Erzählungen zu erkennen:

I. Die Ḥamorvariante. Sichem, Sohn Ḥamors, hat Dina geschändet, hat aber das Mädchen nicht bei sich behalten (»wir nehmen unsere Tochter und ziehen davon« 17). Da er sie gern hat, bittet er seinen Vater, um sie zu werben. Ḥamor geht zu Jaqob und redet mit ihm; er wirbt um Dina und bietet dabei zugleich ein allgemeines Connubium an. Jaqobs Söhne gehen dies Anerbieten scheinbar ein, indem sie hinterlistig die Beschneidung zur Bedingung machen. Ḥamor ist einverstanden; ebenso nehmen die Leute seiner Stadt den Vorschlag an. Aber als sie wundkrank sind, überfallen Jaqobs Söhne die Stadt und morden und plündern sie aus. — Dem Inhalt nach giebt 35(1) 5 den Schluss: (Gott selber befiehlt Jaqob, von Sichem fortzuziehen) ein Schrecken Gottes fällt auf die Städte ringsum, so dass sie die Söhne Jaqobs nicht verfolgen.

II. Die Sichemrezension. Sichem hat Dina geraubt; das Mädchen befindet sich gegenwärtig in seinem Hause vgl. 26 (daher ist וַיִּקַּח אֹתָהּ »er entführte, raubte sie« in 2b zu dieser Rezension zu rechnen, Dillmann). Aber weil er Dina lieb gewinnt, beruhigt er sie und verspricht ihr die Heirat. Jaqob ist inzwischen untätig gewesen, weil er ohne seine Söhne, die auf dem Felde weilen, nichts unternehmen kann. Als diese heimkommen, ergrimmen sie sehr. Nun kommt Sichem zu ihnen und bietet ihnen mit vielen Worten Brautgeschenk und Morgengabe an. Die Brüder, obwohl durch die Aussicht auf die schönen Geschenke schon halb gewonnen, sagen zunächst noch Nein: sie könnten ihre Schwester keinem Unbeschnittenen geben. Aber der verliebte Sichem geht sofort auf diese Bedingung ein und lässt sich (samt seinem Hause) beschneiden. Jetzt, so denkt der Erzähler, würden die Brüder Sichems Bitte nicht länger abgeschlagen haben. Da aber schreiten Simeon und Levi ein; sie sind »Brüder der Dina« 25 im besonderen Sinne, also ihre Vollbrüder. Sie nehmen Dinas Ehre besser wahr als die übrigen und sind der Meinung, dass die Ehre ihrer Schwester nur mit Blut reingewaschen werden kann. (Eine Parallele bietet die Amnongeschichte II Sam 13.) So beschliessen sie, Sichem zu töten. Ein gültiges Abkommen mit Sichem, das sie verpflichtete, ist ja noch nicht geschlossen. In Sichems Stadt werden sie, als Sichems demnächstige Verwandte, eingelassen; ihn selber (und sein Haus) können sie um so leichter überwältigen, als er in Wundschmerzen liegt. Sie töten ihn und führen Dina aus seinem Hause. Der Vater aber ist mit ihnen höchst unzufrieden: er fürchtet, dass die Kanaanäer ihn mit vereinten Kräften überfallen würden. — Hiermit kann aber die Erzählung unmöglich zu Ende sein; es ist in sich undenkbar und ohne jede Analogie, dass eine Erzählung mit einer Be-

fürchtung 30 und einer Frage 31 schlösse; wir müssen doch noch hören, ob die Furcht Jaqobs sich erfüllt hat oder nicht. Weshalb ist dieser Schluss weggeschnitten? aus demselben Grunde wie 35 22 der Fluch über Ruben: weil er den Späteren anstössig gewesen ist. Darnach dürfen wir uns den Schluss so denken: die Kanaanäer rächen Sichems Mord, töten Simeon und Levi, aber lassen Jaqob und seine übrigen Söhne ziehen.

In 49 5—7 ist noch eine Anspielung an eine dritte Variante dieser Geschichte erhalten: auch dort handelt es sich um einen arglistigen Anschlag der »Brüder« Simeon und Levi, und auch dort misbilligt der Ahnherr ihre allzugrosse Wut; zur Strafe dafür werden sie »in Israel« zerstreut. Demnach hat die Geschichte, auf die Gen 49 anspielt, einen für die Brüder verhängnisvollen Ausgang gehabt. — Ihre Sünde besteht nach Gen 49 darin, dass sie »den Mann gemordet, den Stier verstümmelt« haben. Der »Mann« ist Sichem und etwa sein Gesinde. Weiter muss diese Variante noch etwas über Stierverstümmelung berichtet haben; auch die Ḥamor-Rezension erzählt etwas über das Vieh von Sichem 28. Es ist daher zu vermuten, dass sie in der Wut die Stiere verstümmelt haben, weil sie in der Eile sie nicht haben mitnehmen können. Die Worte sollen also wohl sagen, dass Simeon und Levi in der überfallenen Stadt fürchterlich, in blinder Wut gehaust haben.

2. Die stammesgeschichtliche Bedeutung einer Reihe von Einzelzügen ist gerade hier besonders deutlich. Die Personen der Sage sind die Bruderstämme Simeon und Levi; ferner Sichem, der Heros eponymos der bekannten kanaanäischen Stadt Sichem; Ḥamor, Vater Sichems, wird der Name des kanaanäischen (genauer ḥiwwitischen 2) Geschlechtes sein, das in Sichem wohnt vgl. Jud 9 28. Diese Stämme leben nach der Sage als Nomaden 5. 7. 10. 21, während Sichem und Ḥamor in Häusern 26. 29, in der Stadt 20. 24. 25. 27. 28 wohnen; ein ähnliches Verhältnis haben Abraham und Isaaq zu den Geraritern 20. 26. In der Geschichte, die von diesen sagenhaften Personen erzählt, klingt, so dürfen wir annehmen, ein Ereignis der israelitischen Vorzeit nach. Die Bruderstämme Simeon und Levi haben Sichem unvermutet überfallen, aber sie sind darüber durch eine Koalition der Kanaanäer zu Grunde gegangen, und die Stadt Sichem ist in den Händen der Kanaanäer geblieben; die übrigen Stämme Israels aber haben sich dabei neutral verhalten. Vgl. Wellhausen, Composition[2] S. 353 f., Stade, Gesch. Israels I S. 147. 152 ff., Guthe, Gesch. Isr. S. 48, Steuernagel, Isr. Stämme S. 82. — Dass dieses Verständnis der Sage richtig ist, beweist 1) die schon besprochene Parallele Gen 49, wonach die Stämme Simeon und Levi wegen einer arglistigen Gewalttat in Israel zerstreut worden sind, 2) die sonstigen Nachrichten über beide Stämme. Während diese Stämme in ältester Zeit eine grosse Rolle gespielt haben müssen — Mose und Aaron sind Leviten, die Stämme gelten nächst dem später gleichfalls verschollenen Ruben für die erstgeborenen Stämme Israels —, sind sie in späterer Zeit nicht mehr vorhanden: im Deboraliede und in den späteren Geschichten von den »Richtern« fehlen sie; aus Levi giebt es damals nur noch einzelne Geschlechter und Familien, und die Reste Simeons, der sich noch einmal gesammelt zu haben scheint Jud 1 3, sind in Juda aufgegangen. Demnach müssen diese Stämme von einer Katastrophe betroffen worden sein, wie sie aus Gen 34 zu erschliessen ist. Vgl. Stade I S. 154. — Gewöhnlich werden auch Dina und ihre Erlebnisse in der Sage historisch gedeutet (so auch in der 1. Aufl. dieses Komm.): Dina sei ein, mit Simeon und Levi verwandtes israelitisches Geschlecht gewesen, von Sichem vergewaltigt und zur Verbindung gezwungen, aber von den Bruderstämmen gerächt. Diese historische Deutung der Dina muss aber fraglich bleiben; vielleicht ist die Geschichte, soweit sie Dina angeht, rein »novellistischer« Herkunft, und ist hier ein von Alters überlieferter, allogener Sagenstoff auf historische Ereignisse bezogen worden, ebenso wie in der Tamarsage.

3. Zeit der Begebenheit. Israelitischer Ursprung der Sage (in ihrer gegenwärtigen Form). Die Zeit, in der sich diese Dinge zugetragen haben, ist diese, als die Stämme noch als Nomaden im Lande wohnten und in Krieg und Frieden

mit den kanaanäischen Städtern verkehrten. Die Koalition der Kanaanäer, durch die Simeon und Levi gefallen sind, ist eine solche, wie sie auch Jos 10. 11 Jud 5 19 vorkommen. — Diese Sage gehört also eigentlich nicht in die Genesis, in der wir es meist mit viel älteren Verhältnissen zu tun haben; vielmehr würde sie, ebenso wie die Tamar- und Rubensage, dem Stoff nach besser in das Richterbuch gehören; diese Sagen sind aber hierhergestellt, weil sie von den Stämmen als Personen reden, eine Anschauungs- und Rede-Weise, die abgesehen von Jud 1. 10 3f., in den Geschichten des Richterbuches nicht mehr üblich ist. Diese Stammesgeschichten sind aber zugleich diejenigen in der Genesis, deren israelitische Färbung am deutlichsten ist. — Der Ausnahmecharakter der Dinasage zeigt sich auch daran, dass sie von einer Gewalttat der Patriarchen redet, die sonst so friedfertig geschildert werden: darin zeigt sich die kriegerische, leidenschaftliche Art des alten Israel.

4. Parallelen. In gewissen Hauptzügen ist die Dinageschichte der Sage von Abrahams (Isaaqs) Schicksalen in G^e^rar (Ägypten) verwandt; beide Male handelt es sich um ein Patriarchenweib, das in die Hand eines fremden (ursprünglich kanaanäischen) Städters gekommen ist, aber daraus befreit wird. Beide Male spielt eine List dabei eine Rolle. Verschieden aber ist der Ausgang: Abraham (Isaaq) kommt mit den Fremden friedlich auseinander; in der Dinageschichte kommt es zu einem Zusammenstoss. Beide Erzählungen behandeln also verwandte novellistische Stoffe. — Andersartig aber ist 48 22, wonach Jaqob »mit Schwert und Bogen« Sichem erobert hat und dem Joseph verleiht: dies Wort spielt wohl auf eine geschichtliche Tatsache an, die von den in der Dinasage vorausgesetzten Ereignissen in allen Hauptpunkten abweicht: in der Dinaerzählung hat Jaqob selber Sichem nicht angegriffen (beide Varianten stimmen vielmehr darin überein, dass der Vater sich zurückgehalten hat); ferner haben die Söhne Jaqobs Sichem nicht behalten, sondern (nach beiden Varianten) wieder verlassen; schliesslich hat in der Dinasage Joseph, der Sohn Rahels, keine Stelle. Der Ausdruck 48 22: ich habe Sichem »dem Amoriter mit Schwert und Bogen (Nah- und Fernkampf) aus der Hand genommen«, führt vielmehr auf eine offene Feldschlacht, als auf den hinterlistigen Überfall von 34, bei dem es kaum zum Kampf gekommen ist. Demnach ist die Sage, die 48 22 vorausgesetzt wird, keine Variante zu 34, sondern vielmehr wohl ein Reflex des Ereignisses von Jud 9, wo Abimelech, ein Mann aus Joseph, Sichem mit stürmender Hand einnimmt. Vgl. Wellhausen's Andeutung, Composition² S. 319.

5. Vergleich und Alter der Varianten. a) Der Charakter der Varianten wird besonders durch die Art bestimmt, wie sie das Attentat auf Sichem beurteilen. Die Ḥ^a^mor-Rezension billigt dies Attentat; es ist die gerechte Strafe für das schwere Verbrechen der Notzucht; darum nimmt die Sache auch einen glücklichen Ausgang, und Gott selber nimmt für die Jaqobsöhne Partei 35 5: so sollte, denkt die Sage, jede heidnische Stadt zu Grunde gehen, in der eine Tochter Jaqobs geschändet wird. (Dieselbe Beurteilung im späteren Judentum Jdt 9 2ff.) Das entgegengesetzte Urteil enthält Gen 49 5ff.: der Ahnherr selbst verflucht die Leidenschaft und die Arglist der Brüder und lehnt jede Gemeinschaft mit ihnen ab; ihr Untergang ist die gerechte Strafe für ihr Tun! In der Mitte zwischen beiden Urteilen nimmt die Sichemvariante eine komplizierte Stellung ein: einerseits betont der Erzähler, dass Sichems Vergehen die Söhne Jaqobs und besonders Dinas Vollbrüder zum Zorn entflammen musste 7. 31; anderseits stellt er dar, wie Sichem zur Sühne bereit war, wie die übrigen Brüder halb gewonnen waren, und wie Jaqob dann vor den Folgen der leidenschaftlichen Tat erschrak. Der Erzähler hat dies schwankende Urteil in dem Gespräch zwischen Jaqob und den beiden Brüdern niedergelegt: Jaqob sagt: bedenkt die Folgen! aber sie entgegnen: bedenke du unsere Ehre! — Wir sind im stande, diese drei verschiedenen Beurteilungen wesentlich desselben Vorgangs in eine Geschichte der Tradition einzustellen; wir wissen, besonders aus der Analogie der übrigen Jaqobgeschichten, dass man sich in der ältesten Zeit die Ahnherren nicht ohne weiteres als sittliche Ideale vorgestellt vgl. S. 169. 201.

271 f. 298, und dass man damals zugleich die Fremden billig beurteilt hat. In späterer Zeit dagegen hat man, wie wir besonders an dem Beispiel der Geschichte von Abraham (Isaaq) in Gerar (Ägypten) beobachten vgl. S. 197 ff., in den Patriarchen Vorbilder der Sittlichkeit gesehen und die »Heiden« um so schroffer verurteilt; so sind einige der alten Patriarchengeschichten, die einem späteren Zeitalter anstössig geworden waren, zuerst leise, dann immer stärker umgebildet worden. Demnach gehört die Sage, auf die Gen 49 5ff. anspielt, in der israelitische Ahnherren wegen eines Frevels gegen Fremde aufs bitterste getadelt werden, einer sehr alten Zeit an. Eine leise Umwandlung der alten Sage erkennt man in der Sichemrezension: der Erzähler hat zwar daran festgehalten, dass die beiden Ahnherren wegen einer leidenschaftlichen Tat umgekommen sind, aber er hat die Geschichte möglichst glimpflich für sie erzählt: sie haben im Kampf für die Ehre ihrer Schwester einen ehrenvollen Tod gefunden. Auch wird der Überfall von Sichem hier nicht mit so grimmigen Zügen dargestellt: es fehlt das Verstümmeln der Stiere. Aber auch diese Darstellung war einer späteren Zeit noch unerträglich: israelitische Patriarchen, von Fremden wegen einer hinterlistigen Tat ausgerottet! Von dieser Empfindung hat sich ein Späterer leiten lassen, der den Schluss der Sichemvariante weggeschnitten und dadurch der ganzen Geschichte ein anderes Aussehen gegeben hat: denn nun behalten die Brüder das letzte Wort 31. Noch energischer ist die Umbildung, die in der Hamorvariante vorliegt: hier sind die Patriarchen von allem Unrecht gereinigt; ihr Verfahren mit den Heiden ist ganz in der Ordnung. Demnach ist die Sichemrezension bei weitem älter als die von Hamor. — b) Dasselbe Urteil ist durch eine ästhetische Betrachtung zu gewinnen. Die Sichemrezension ist viel farbiger und zugleich knapper: sie stellt eine Fülle von Menschen in ganz wenigen Worten dar: den verliebten Sichem, den vorsichtig zurückhaltenden Vater, die beleidigten, aber dann begütigten Halbbrüder, die aufs heftigste erregten Vollbrüder. Die Hamorvariante dagegen macht viele Worte, aber vermag es nicht, einen Menschen lebendig zu schildern. Die konkrete Angabe der Sichemrezension, dass Simeon und Levi Sichem überfallen haben, ist sicherlich älter als die abgeblasste, wonach es alle Jaqobsöhne gewesen sind; zudem wird diese konkrete Notiz durch das alte Lied 49 5f. bestätigt. — c) Ein weiterer Hauptunterschied ist, dass in der Hamorgeschichte das Völkergeschichtliche stärker hervortritt: sie redet von offiziellen Festmachungen zwischen den Städtern und den Beduinen, während in der Sichemvariante Sichem einfach wie ein beliebiger junger Mann erscheint. Auch hierin scheint die Sichemvariante das Ältere zu haben: sie enthält den ursprünglichen novellistischen Stoff reiner, die Hamorvariante in stärkerer völkergeschichtlicher Färbung, vgl. den ähnlichen Fall S. 312, wo gleichfalls die eine Variante einen ursprünglich novellistischen Stoff reiner als die andere bewahrt hat.

6. Redaktor. Der Red., der beide Varianten zusammengestellt hat, hat, wie gewöhnlich, die spätere der beiden Quellen, die seinem Geschmack näher stand, zu Grunde gelegt und die Sichemrezension, die er im wesentlichen vollständig überliefert hat, darin aufgeteilt. Durch eine Reihe von kleinen Zusätzen und Änderungen hat er einen leidlichen Zusammenhang hergestellt: אִתָּם 8 für אִתּוֹ, אֶל־אָבִיהָ וְ 11, אֶת־שְׁכֶם וְ 13, אָבִיו 13, אֲלֵיהֶם für אֵלָיו 14, וּבְעֵינֵי שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר 18b, וּשְׁכֶם בְּנוֹ 20, עִירָם 20 bis für עִירוֹ vgl. 24 bis, וְאֶל־שְׁכֶם בְּנוֹ 24, וְאֶת־חֲמוֹר וְ und בְּנוֹ 26; ausserdem ist וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר aus 26 nach 25 umgestellt worden vgl. oben. — Das Sätzchen אֲשֶׁר טִמֵּא אֵת דִּינָה אֲחֹתָם 13, das an einer syntaktisch unerträglichen Stelle steht, ist eine in den Text gedrungene Glosse; ebenso אֲשֶׁר טִמְּאוּ אֲחוֹתָם 27, das die Schilderung der Plünderung Sichems unterbricht; von derselben Hand muss auch כִּי טִמֵּא אֶת־דִּינָה בִתּוֹ 5 herrühren. Das Wort טִמֵּא ist P geläufig vgl. Holzinger S. 214. Der Glossator accentuiert die Sünde Sichems, um die folgende Bestrafung besser zu motivieren: also wiederum ein Versuch, die Patriarchen zu reinigen.

7. Quellen. Die Sichemrezension gehört nach allgemeiner Übereinstimmung dem J, Beweis: הִתְעַצְּבוּ 7 (Worte vom St. עצב hat im Hexateuch nur J, Holzinger, vgl. auch Hexateuch S. 103) נַעַר 3. 12 als Fem. (bei J und D), als Masc. 19 (bei J üblich vgl.

[1] *Dina, die Tochter Leas, die sie dem Jaqob geboren hatte, ging einst aus, um die Töchter des Landes kennen zu lernen.* [2] *Da erblickte sie Š^echem (Sichem), der Sohn des Hiwwiters Ḥ^amor, des Landesfürsten;* der raubte sie und wohnte ihr bei, *und er tat ihr Gewalt an.* [3] *Aber sein Herz hing an Dina, der Tochter Jaqobs;* und er gewann das Mädchen lieb und redete dem Mädchen freundlich zu. [4] *Darum sprach Sichem zu seinem Vater Ḥ^amor: wirb für mich um diese Dirne.* [5] Nun hatte Jaqob zwar davon gehört, dass er seine Tochter Dina geschändet habe, aber da seine Söhne mit dem Vieh auf dem Felde waren, hatte Jaqob geschwiegen bis zu ihrer Heimkehr.

[6] *Da ging Ḥ^amor, Sichems Vater, zu Jaqob, mit ihm zu reden.* [7] Nun

---

Holzinger, Hexateuch S. 185), דָּבַק 3 (bei J und sehr oft bei D), כֵּן לֹא יֵעָשֶׂה 7 vgl. 29 26; für den Ausdruck מָצָא חֵן בְּעֵינֵי 11 hat J eine »Vorliebe« vgl. Holzinger, Hexateuch S. 98. — Die Ḥ^amorrezension hat manche Ausdrücke, die sonst P eigen sind: נָשִׂיא 2, נֵאָחֵז 10, הִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר 15. 22, כָּל־זָכָר 24, קִנְיָן 23 (Dillmann S. 369, Holzinger S. 213); daraus folgt indes keineswegs, dass sie aus P stammt (eine so hochbedenkliche Geschichte würde P sicherlich nimmermehr aufgenommen haben), sondern höchstens, dass das Kapitel von späterer Hand überarbeitet ist (Wellhausen, Composition[2] S. 318); doch bedenke man die Möglichkeit, dass diese mit P gemeinsamen Ausdrücke (fast sämtlich Rechtstermini) meist durch den Stoff selber gegeben waren: ebendaher ist es jedenfalls zu erklären, dass 34 9 (der Vorschlag des Connubiums) im Wortlaut mit dem Gesetz Dtn 7 3 übereinstimmt. — Wenn demnach die Quelle dieser Rezension weder J noch P sein kann, so bleibt nur E übrig. Für E beweist 35(1) 5, der Schluss dieser Erzählung, der mitten in einem Bericht des E steht; die Einleitung ist 33 19, gleichfalls aus E. Den sprachlichen Nachweis hat Cornill ZAW 1891 S. 3ff. geführt: יַלְדָּה 4 (יֶלֶד bei E häufig, J נַעַר vgl. Holzinger, Hexateuch S. 184f.), סָחַר 10. 21 wie 42 34 E, בְּמִרְמָה 13 wie 27 35 vgl. 29 25, הֲלוֹא לָנוּ הֵם 23 wie לָנוּ הוּא 31 16 E.

1—5 Exposition. **1. 2** können ihrem Inhalt nach beiden Quellen angehören. 1a entspricht im Wortlaut ganz genau 21 9 E; daher ist 1 zu E gerechnet worden. Dass Dina die Töchter des Landes zu besehen ausgeht, soll motivieren, wie es kam, dass sie den Schutz des Vaters verlassen hat und so in Sichems Gewalt geraten ist; das Motiv ist nicht besonders glücklich erfunden. — Dina ist ein erwachsenes Mädchen; wie dies chronologische Datum herauskommt vgl. 30 21 31 41, darf man kaum fragen: es sind eben verschiedene Traditionen zusammengekommen. — In 2a führt auf E die Nennung Ḥ^amors, und dass er ein Ḥiwwiter ist (vgl. 10 17; J 30: Kanaanäer und P^erizzäer); dass er der נְשִׂיא הָאָרֶץ genannt wird, soll erklären, warum ein Vorgang in seiner Familie die Beschneidung der ganzen Stadt zur Folge haben konnte; die sachliche Parallele bei J ist also 19b: Sichem war hochangesehen vor seiner ganzen Familie. — וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ (oder אִתָּהּ auszusprechen): J sagt sonst עִמָּהּ (Cornill). — **3**a ‖ 3b muss zu E gezogen werden, obwohl der Ausdruck וַתִּדְבַּק נַפְשׁוֹ etwas von חָשְׁקָה נַפְשׁוֹ 8 abweicht. — **3**b »Er redete ihr zu Herzen«, d. h. er tröstete sie 50 21 Rt 2 13 Jes 40 1f., er sprach: sei getrost II Chr 32 6f., sachlich = er versprach ihr die Ehe. — **5** שָׁמַע ursprünglich ohne Objekt wie 7 35 22. — **6—12** Die Werbung. Bei E wirbt der Vater des jungen Mannes beim Vater des Mädchens; bei J dagegen wirbt der junge Mann selber, wohl weil sein Vater tot ist; und er wendet sich an die Brüder, die hier (vielleicht nach uralter Sitte) schon bei Lebzeiten des Vaters über ihre Schwester verfügen können (vgl. 24 50 Cnt 8 8 Jud 21 22); oder hält sich der Vater aus Klugheit in einer so prekären Sache zurück? Die Situation ist also bei J nicht ganz klar, wohl weil der Text nicht vollständig erhalten ist. E hat für das Aussergewöhnliche die regelmässige Form der Werbung eingesetzt. — 7a כְּשָׁמְעָם gehört zum folgenden vgl. § 111b. — **7**b ist nicht etwa Urteil des Erzählers — die Erzähler sagen

waren die Söhne Jaqobs vom Felde gekommen; sobald sie aber davon hörten, ergrimmten die Männer und wurden sehr zornig, dass er eine Schandtat begangen hatte in Israel, indem er der Tochter Jaqobs beigewohnt hatte: so sollte nimmermehr geschehen! 8 *Und Ḥamor sprach mit* ihnen *also: mein Sohn Sichem hat sein Herz an eure Tochter gehängt; gebt sie ihm zum Weibe.* 9 *Verschwägert euch mit uns: ihr sollt uns eure Töchter geben und euch unsere Töchter nehmen;* 10 *bleibt bei uns wohnen, das Land soll euch offen sein; bleibt, zieht darin umher und lasset euch darin nieder.* — 11 Sichem aber sprach zu ihrem Vater und zu ihren Brüdern: lasset mich Gnade vor euch finden; ich will geben, was ihr von mir fordert: 12 legt mir nur immer Morgengabe und Geschenke auf; ich will geben, soviel ihr von mir fordert; aber gebt mir das Mädchen zum Weibe.

13 *Aber die Söhne Jaqobs antworteten* Sichem und seinem Vater *Ḥamor mit Hinterlist und sprachen,* weil er ihre Schwester Dina geschändet hatte; 14 sie sagten zu ihnen: wir können das nicht tun, dass wir unsere Schwester einem unbeschnitte-

---

ihre Meinung über die Dinge ausdrücklich nie —, sondern das Urteil der Brüder, das der Erzähler allerdings billigt. — »Er hat eine Schandtat getan in Israel«: der Erzähler hat hier die in seiner Zeit besonders für geschlechtliche Vergehen gebräuchliche Phrase verwandt (vgl. Dtn 22 21 Jud 20 6. 10 Jer 29 23 und besonders II Sam 13 12) und damit einen starken Anachronismus begangen. — **8** »Eure Tochter« wie »ihre Schwester« 24 59. — **9** אֹתָנוּ, Ball zieht אִתָּנוּ vor vgl. Dtn 7 3. — In den vielen Worten, die Sichem macht, **11. 12** will der Erzähler seine Verliebtheit darstellen: der wird sich auch vor der Beschneidung nicht scheuen! Der Hörer aber vernimmt es gern, dass der Kanaanäer sich um ein israelitisches Mädchen solche Mühe gegeben hat. — **12** מֹהַר Geschenk an die Verwandten, מַתָּן Geschenk an die Braut, neben einander wie 24 53; die Höhe dieser Geschenke wird bei der Werbung verabredet. — **13—17** Der Bescheid. Man hat Anstoss daran genommen, dass die Beschneidung bereits hier als Sitte vorausgesetzt wird, da sie nach J und E doch erst von Moses oder Josua stammen soll Ex 4 25 Jos 5 2ff. Wir haben indes aus solchen Stellen eben zu lernen, dass es eine allgemein anerkannte Tradition über die Herkunft dieser Sitte nicht gegeben hat, und dass die älteren Sagenquellen viel zu treu sind, um zwischen den verschiedenen Traditionen nachträglich einen Ausgleich herzustellen. — Ebensowenig darf man geltend machen, dass von der Beschneidung als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde erst seit dem Exil die Rede sein könne (Kuenen Th. T. 1880 S. 276); es ist das der immer wiederkehrende Fehler der einseitigen litterarkritischen Methode, die Dinge für so alt zu halten, als sie uns zufällig bezeugt sind. In Wirklichkeit gehört die Beschneidung als Unterscheidungsmerkmal der kultischen und nationalen Gemeinschaft der allerältesten Zeit an vgl. Benzinger S. 156. Man beachte übrigens, dass die religiöse Seite der Beschneidung hier bei J wie E vollständig fehlt; sie erscheint einfach als Volkssitte. Die Übertretung der Volkssitte ist schimpflich; der »Unbeschnittene« ist Gegenstand der Verachtung Jos 5 9; die Ehe mit ihm wäre einem israelitischen Mädchen ein Schimpf. — Die Sage setzt voraus, dass die Sichemiten die Beschneidung nicht üben; eine wertvolle archäologische und sicherlich zuverlässige Notiz. — **13** Entweder ist וַיְדַבְּרוּ בְמִרְמָה zu lesen (Dillmann), oder וַיְדַבְּרוּ ist zu 14 J zu nehmen. — **14** לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה wie לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר 19 vgl. 19 22. Man beachte, dass die Ehe mit diesen Worten weder geschlossen noch auch nur versprochen ist; der Punkt ist für den feinfühligen Erzähler wichtig, weil er den Verrat Simeons und Levis geringer erscheinen lässt vgl. oben. — Wellhausen (Prolegomena[4] S. 345f.) vermutet zu dieser Stelle, dass nach ältester Sitte die jungen Männer vor der Hochzeit beschnitten worden sind (vgl. »Blutbräutigam« Ex 4 25f.); es ist möglich, aber keineswegs sicher, dass die Sage ursprünglich diese Sitte vor Augen hat; die vorliegende Rezension des J weiss

nen Manne geben; denn das wäre uns eine Schande. [15] *Nur unter der Bedin-*
gung wollen wir euch willfahren, wenn ihr uns darin gleich werdet, dass ihr
alles Männliche beschneiden lasst; [16] *dann wollen wir euch unsere Töchter geben*
und uns eure Töchter nehmen, wir wollen bei euch bleiben und ein Volk mit
euch werden. [17] *Wenn ihr uns aber nicht gehorcht, euch beschneiden zu lassen,*
so nehmen wir unsere Tochter und ziehen davon.

[18] *Ihre Worte gefielen Ḥamor* und Sichem, Ḥamors Sohn. [19] Der Jüngling
aber zauderte nicht, also zu tun; denn er hatte an Jaqobs Tochter Gefallen, und
er war angesehen vor dem ganzen Hause seines Vaters. [20] *So ging Ḥamor*
samt seinem Sohne Sichem *in das Tor* ihrer *Stadt und sprach*en *zu den Leuten*
ihrer *Stadt:* [21] *diese Leute sind friedlich gesinnt; 'lasst sie bei uns im Lande*
bleiben' und darin umherziehen; das Land ist ja weit genug für sie nach allen
Seiten; wir wollen uns ihre Töchter zu Weibern nehmen und ihnen unsere
Töchter geben. [22] *Aber nur unter der Bedingung wollen die Leute uns will-*
fahren, bei uns zu bleiben, dass sie ein Volk mit uns werden, wenn wir alles
Männliche beschneiden lassen, wie sie selbst beschnitten sind. [23] *Ihre Herden,*
ihr Besitz und all ihr Vieh sind dann unser. Ja, wir wollen ihnen willfahren,
dass sie bei uns bleiben. — [24] *Da gehorchten sie dem Ḥamor* und seinem Sohne
Sichem, *alle, die zu seiner Stadt Tor aus- und eingingen; und liessen sich be-*
schneiden, alles Männliche, alle, die zu seiner Stadt Tor aus- und eingingen.

[25] *Am dritten Tage aber,* als sie in Schmerzen lagen, nahmen die beiden
Söhne Jaqobs, Simeon und Levi, die Brüder Dinas, ihre Schwerter und drangen
'in die Stadt ein', die nichts Böses ahnte, *und töteten alles Männliche;* [26] den
Ḥamor und seinen Sohn Sichem töteten sie nach Kriegsbrauch, holten Dina aus

---

indes kaum mehr etwas davon. — **15. 16** E erzählt diese Verabredungen, die rechtliche Gültigkeit haben sollen, mit grosser Genauigkeit: die Söhne Jaqobs wiederholen Ḥamors Worte, Ḥamor vor seinen Leuten die ihrigen 21—23. — **15** נֵאוֹת Impf. Nif. § 72v oder Impf. Qal med. o. § 72r. — **18—24** Die Beschneidung Sichems und der Leute Ḥamors. **19** אֵחַר § 64d. — »Er war in seiner Familie sehr angesehen«, also konnte er diese neue Sitte für sein Haus ohne Schwierigkeiten durchsetzen (Holzinger). — **20** Die »Stadt« wird mit Willen nicht mit Namen genannt; da diese Stadt eigentlich = Sichem selber ist. — **21—23** Bei der offiziellen Verhandlung wird die Sache etwas anders dargestellt: der persönliche Grund wird nicht erwähnt; solche Verschlagenheit setzen die Erzähler als selbstverständlich voraus. — **21** Sam LXX Peš אִתָּנוּ יֵשְׁבוּ vgl. 10. 23 Ball. — **23** Die Aussicht auf den Besitz der Herden Jaqobs soll den Vorschlag Ḥamors empfehlen; er appelliert, menschenkundig, an den Eigennutz seiner Landsleute. — **24** Die Weitläuftigkeit erklärt sich daraus, dass es ein offizielles Ereignis ist. — **25—29** Der Überfall Sichems und der Stadt. **25** וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי kann der Sache nach zu beiden Quellen gehören; es ist der Cstr. wegen (mit folgenden Pf. בָּאוּ 27) zu E zu nehmen; zur Cstr. § 111f. g; J mag etwa nur וַיְהִי gehabt haben. — Simeon und Levi sind hiernach Vollbrüder Dinas, nach dem Stammbaum der Jaqobsöhne 29f. sind auch Ruben, Juda, Issachar und Sebulon Söhne Leas und Vollbrüder Dinas. Die Dinasage muss also einen andersartigen Stammbaum im Auge haben; denselben, an den auch 49 5 anspielt. — בֶּטַח in Sorglosigkeit Ez 30 9 § 118q. — Für עַל־הָעִיר lese man אֶל־הָעִיר. — **26** לְפִי־חָרֶב »nach Schwertrecht«, »nach Kriegsbrauch« vgl. Klostermann Sam. S. 57. — Dieser erste glückliche Handstreich steht im ästhetischen Gegensatz gegen die spätere furchtbare Rache der Kanaanäer. — **27** Sam LXX Peš וּבְנֵי. — Auch nach E ist Jaqob selber am Überfall

Sichems Haus und entkamen; 27 *da fielen die Söhne Jaqobs über die 'Wundkranken' her und plünderten die Stadt,* weil sie ihre Schwester geschändet hatten: 28 *ihre Schafe, Rinder und Esel, was in der Stadt und auf dem Felde war, nahmen sie weg,* 29 *all ihre Habe, ihre Kinder und Weiber raubten sie und plünderten ' ' alles, was in den Häusern war.*

30 Aber Jaqob sprach zu Simeon und Levi: ihr stürzt mich ins Unglück, dass ihr mich bei den Bewohnern des Landes verhasst macht, bei den Kanaanäern und Perizzäern. Ich habe nur wenig Leute; wenn sie sich wider mich verbinden, werden sie mich schlagen, und ich gehe samt meinem Hause zu Grunde. 31 Aber sie entgegneten: durfte er unsere Schwester behandeln wie eine Hure?

— —

— —

---

nicht beteiligt: ein Rest von Tradition. — הַחֲלָלִים, gewöhnlich »Erschlagene« übersetzt, (richtiger »Geschändete« vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 33 A. 3) giebt hier keinen Sinn; wenn die Sichemiten bereits »erschlagen« oder »geschändet« sind, was wollen dann die Brüder sie noch überfallen? Man lese הַחֹלִים die »Kranken, Schwachen« ‖ כְּאֵבִים 25 J. — **28** f. Der Raub des Viehs und der Güter von Sichem, zur Erzählung nicht unbedingt notwendig gehörig, hatte in der Tradition einen Anhalt 49 6 vgl. oben und wird jedenfalls vom Erzähler mit Behagen berichtet. — **29** b Für וְאֵת ist nach Sam Peš mit Ball אֵת zu lesen. — **30** f. in J ursprünglich ein Zwischenstück; der Schluss fehlt vgl. oben. — **30** Der alte Hebräer liebt Wohlgerüche, unangenehmer Geruch ist ihm höchst widerwärtig; er vergleicht den guten Namen mit Salböl und Unbeliebtheit mit Gestank. — **31** יַעֲשֶׂה »durfte er behandeln?« § 107t.

---

55. Bethelsage II. Teil 35 1—5. 6b—8. 14 E.

Bethelsage II. Teil 35 1—5. 6b—8. 14 E. Quellenkritik. Das Stück gehört E; Beweis: אלהים 1. 5. 7, אֵל 3. 7 wie 33 20 31 13, die Maṣṣebe 14; die Erzählung zitiert die Bethelsage des E vgl. וַיְהִי עִמָּדִי בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתִּי 3 mit אִם־יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ 28 20; zugleicht setzt der Abschnitt die Dinasage des E voraus vgl. בְּנֵי יַעֲקֹב 5 mit 34 13. 27; den Namen Debora bringt J 24 59 nicht.

Charakter des Stücks. Der Abschnitt ist keine in sich zusammenhängende Erzählung, sondern lose zusammengehäuftes »Geröll«, also auch keine alte Sage, sondern Redaktorenarbeit. Das Stück enthält 1) den Schluss der Dinageschichte. Dieser Schluss mag in einer älteren Rezension dahin gelautet haben, dass es den Söhnen Jaqobs gelungen sei, den über ihre Treulosigkeit aufgebrachten Nachbarstädten Sichems (vgl. 34 30 J) zu entkommen; spätere, beschönigende Tradition erzählt, dass Gott selbst eingriff und einen solchen Schrecken über die Städte sandte, dass die Söhne Jaqobs ungefährdet abziehen konnten 5. Aber auch noch hieran hat E Anstoss genommen und nach einem für die Vorfahren ehrenvolleren Grunde gesucht, weshalb sie die Nachbarschaft Sichems verlassen mussten. Er fand ihn, indem er ihren Abzug aus dieser Gegend 2) mit dem zweiten Teil der Bethelgeschichte verband: Gott selbst gebietet Jaqob, hinweg zu gehn: Jaqob ist also nicht etwa aus Furcht eiligst geflohen, sondern er hat Sichem auf Gottes Befehl zu einem religiösen Zweck und nach den üblichen kultischen Vorbereitungen verlassen. Die recht späte Art dieses Abschnittes zeigt sich deutlich in dieser Kombination von Motiven aus zwei ganz verschiedenen Sagen: die alten Sagen sind stets völlig unabhängig von einander; zugleich tritt der späte Ursprung des Abschnittes in der blassen Färbung hervor, in der hier die Bethelgeschichte auftritt: nichts von der Himmelsleiter, dem heiligen Stein und dem Zehnten; an Stelle der

35 [1]*Da sprach Gott zu Jaqob: mache dich auf, ziehe nach Bethel und bleibe daselbst; und baue dort einen Altar dem Gott, der dir erschienen ist, als du vor deinem Bruder Esau flohst.* [2]*Da sprach Jaqob zu seinem Hause und zu allen, die bei ihm waren: tut die fremden Götter von euch, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider;* [3]*dann wollen wir hinauf nach Bethel ziehen; daselbst will ich einen Altar bauen dem Gott, der mich erhört hat zur Zeit meiner Not und mit mir gewesen ist auf dem Wege, den ich gezogen bin.* [4]*So gaben sie Jaqob alle fremden Götter, die sie mit sich führten, und ihre Ohrringe; die vergrub Jaqob unter der Terebinthe, die bei Sichem*

---

vielen göttlichen Wesen, die Jaqob zu Bethel erschienen sind, steht in 1. 3 der eine Gott, und an Stelle des Gelübdes ein neuer göttlicher Befehl. Eine ältere Rezension mag hier erzählt haben, dass Jaqob bei seiner Rückkehr das Gelübde, d. h. den Zehnten, bezahlt und den Stein so als Gotteshaus geehrt habe 28 22 31 13. Diese Erzählung hatte ursprünglich den Zweck, den Rahmen der ganzen Jaqob-Esau-Laban-Komposition zu verstärken vgl. oben S. 258; daher die ausdrückliche Beziehung auf Jaqobs Flucht vor Esau 1. 7, wodurch dieser Schluss des Ganzen an den Anfang angeschlossen wird. — 3) Ferner hat der Verf. wohl eine Notiz vorgefunden, dass unter der Sichemeiche Gottesbilder begraben seien; er hat auch diese Notiz in den Zusammenhang eingestellt, indem er behauptete, Jaqob habe dort vor seinem Zuge nach Bethel fremde Götter begraben; E wird dabei zunächst an den »Teraphim« der Raḥel, von dem die Erzählung 31 19. 30. 32—35 handelt, gedacht haben. — 4) Schliesslich ist noch eine Notiz hinzugefügt worden über den Tod der Debora, der Amme der Rebekka, und über ihr Begräbnis nicht weit von Bethel. Diese Notiz ist hierher, wohin sie ja ihrer Art nach keineswegs gehört, gestellt worden, weil sie von einem Ort in der Nähe handelt. — Vers 14, die Aufstellung einer Maṣṣebe, ist vom letzten Red. auf Bethel bezogen worden. Von P, der solche Malsteine für heidnischen Götzendienst hält, stammt diese Notiz sicherlich nicht. Aber auch J hat die Maṣṣeben vermieden und den Stein zu Bethel auch 28 13ff., soweit wir sehen, verschwiegen; auch ist in der Bethelgeschichte des J durch nichts angedeutet, dass eine solche Fortsetzung der Erzählung dei J folgen sollte. E erzählt von der Bethel-Maṣṣebe schon 28 11ff. und kann sich hier nicht wiederholen. So erscheint als das einzig Mögliche, mit Cornill ZAW 1891 S. 15ff. 14 als Fortsetzung von 8 zu betrachten: Jaqob stellt die Maṣṣebe am Grabe der Debora auf; die Notiz ist dann ganz parallel der von 20.

1 »Zieh hinauf«: Sichem liegt 570 m über dem Meere, Bethel 881 m; in solchen Dingen wissen die Erzähler sehr gut Bescheid. — **2** Wer vor Gott an heiliger Stätte erscheinen will, darf nicht im Werkeltagskleide kommen vgl. zu 27 15 und hat auch sonst טהר, kultisch rein zu sein: hierüber eine Fülle von Regeln, in denen urältestes religiöses Gut konserviert ist. Der strenge Jahvismus verbietet auch, fremde Götterbilder bei der Wallfahrt mitzuführen, und so feinfühlig ist die Religion auf dieser Stufe, dass sie sogar die Ohrringe nicht duldet! Denn Jahve verlangt, dass man ihm mit Aufrichtigkeit und Treue diene (Jos 24 14), und er ist ein eifersüchtiger Gott (Jos 24 19). Ohrringe sind ursprünglich mit Gottesabzeichen versehen und Amulette; solche Schmuckstücke werden daher nach ältester Religionsübung gerade im Kultus angelegt Hos 2 15 Ex 11 2 (die ägyptischen »Gefässe«). Auch in Israel hat man nicht von jeher und überall über die fremden Götterbilder so abweisend gedacht wie hier; aber nicht erst die schriftstellerische Prophetie hat diese feindliche Stimmung geschaffen. Interessant ist es, hier zu sehen, dass eine Richtung die Ohrringe perhorresziert, die an den Maṣṣeben keinen Anstoss genommen hat. — Das »Reinigen« ist in diesem Zusammenhange Nebensache, das Abtun der Götter wegen 4b die Hauptsache. — **3** »Der mich erhörte am Tage meiner Drangsal« ist Psalmenstil vgl. Ps 20 2. — **4** Über die Sichemeiche vgl. zu 12 6. — Woher

steht. [5]*Dann brachen sie auf; ein Schrecken Gottes aber lag auf den Städten*
ringsumher, dass sie die Söhne Jaqobs nicht verfolgten. [6]So kam Jaqob nach
Luz im Lande Kanaan (das ist Bethel) *samt allen Leuten, die bei ihm waren.*
[7]*Daselbst baute er einen Altar und nannte den Ort Gott von Bethel, denn dort*
hatte sich Gott ihm geoffenbart, als er vor seinem Bruder floh. [8]*Debora aber,*
Rebekkas Amme, starb und wurde begraben unterhalb Bethel, unter der Eiche;
deren Namen nannte man Klageeiche. [[9]Gott erschien dem Jaqob zum zweiten
Mal, als er von Paddan Aram kam, und segnete ihn. [10]Gott sprach zu ihm: du
heißt Jaqob; aber du sollst nicht mehr Jaqob heißen, sondern Israel sollst du heißen.
So nannte er ihn Israel.] [11]Gott sprach zu ihm: ich bin El-Schaddaj; sei frucht-
bar und mehre dich. Ein Volk, ja eine Gemeinde von Völkern soll von dir kommen!
Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen! [12]Und das Land, das ich Abraham
und Isaaq gegeben habe, will ich dir geben, und deinem Samen nach dir will ich
das Land geben. [13]So fuhr Gott von ihm auf an dem Orte, da er mit ihm geredet hatte.
[14]*Jaqob aber errichtete ein Mal* an dem Orte, da er mit ihm geredet hatte, *ein steinernes*
Mal, und goss einen Trank darauf und salbte es mit Öl. [15]Jaqob nannte den Ort,
da er mit ihm geredet hatte, Bethel.

sich die Behauptung, dass unter der Sichemeiche fremde Gottesbilder begraben lägen, erklärt, ist schwer zu sagen; behauptet man das vielleicht, um sich den unheimlichen Eindruck dieser »Zaubereiche« zu deuten? — Auffällig ist, dass auch Josuas letzte Rede (Jos 24), die an derselben Stätte unter der Eiche zu Sichem gehalten worden ist (vgl. 26), dasselbe Thema und mit denselben Worten behandelt: man soll die fremden Götter abtun הָסִירוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר Jos 2423 = Gen 352; auch dieser Rede liegt die Tradition zu Grunde, dass zu Sichem einst fremde Götter abgetan seien. Diese Josua-Sichem-Geschichte ist also eine Variante der Jaqob-Sichem-Sage. Guthe, Gesch. Isr. S. 53f. und Steuernagel, Isr. Stämme S. 90f. halten diese Verpflichtung des Volkes in Sichem zur Monolatrie für historische Tradition. — **5** Ein »Gottesschrecken« (Ex 2327) ist ein geheimnisvoller, wunderbarer (»panischer«) Schrecken, wie ihn die Propheten oft beschreiben vgl. Am 214ff. Jes 1913f. Ez 2422f.; über solche dämonischen Erfahrungen vgl. oben S. 184. — **7** Dass die Stätte den Namen »el« führt, ist in der alten Zeit nicht sonderbar vgl. zu Ašteroth-Qarnaim oben S. 248. — נִגְלוּ der Plur. ist wohl Anspielung an die »Engel« 2812. — **8** Da die Tradition den Namen der Amme Rebekkas zu nennen weiss, sollte man denken, dass sie ursprünglich von dieser Gestalt auch eine Geschichte gewusst habe; dasselbe von Pichol 2122 und Ahuzzath 2626 S. 269. — Dieser Deborabaum ist wohl derselbe wie die »Deborapalme zwischen Rama und Bethel«, unter der die Prophetin Debora nach Jud 44f. ihre Orakel gegeben haben soll. Doch hat die Debora der Genesis, die Amme der Rebekka, mit der Prophetin Debora nichts als den Namen gemein. — **14** Die Massebe am Grabe (ebenso 20) ist bei E sicherlich nichts anderes als ein simpler Leichenstein, wie sie gewiss in Israel ebenso wie unter den Phöniziern häufig waren; ursprünglich aber wird das Grab der Debora heilige Stätte gewesen sein, vergleichbar dem Grabe der Amme des Dionysos zu Skythopolis vgl. Plinius h. n. V 18 (16). — Der ausgeschüttete Trank (wohl von Wein) am Grabe soll ursprünglich den Toten tränken; eine solche Sitte auch sonst, bei den alten Arabern vgl. Wellhausen, Arab. Heidentum S. 182f., bei den Ägyptern vgl. Erman S. 415 u. a.; dass es auch in Israel solche Riten gegeben hat, ist nicht unwahrscheinlich, da uns die Sitte, dem Toten Brot aufs Grab zu stellen, aus Israel bezeugt ist Tob 418 JSir 3018 Dtn 2614. E hat solche Darbringung als unschuldig angesehen, also jedenfalls nicht für ein Opfer, einer Gottheit dargebracht, gehalten. — אֲשֶׁר־דִּבֶּר אִתּוֹ ist Zusatz des letzten Red., der die Stelle mit P's Bericht ausgleicht; vielleicht ist auch וַיִּצֹק עָלֶיהָ שָׁמֶן Zusatz nach 2818 (Cornill).

56. Benjamins Geburt; Raḥels Tod 35 16—20 E.

35 16 *Dann brachen sie von Bethel auf, und als sie noch eine Strecke*
Weges nach Ephratha hatten, musste Raḥel gebären und hatte eine schwere Ge-
burt. 17 *Und da sie eine so schwere Geburt hatte, sprach die Hebamme zu ihr:*
sei getrost, auch dies Mal hast du einen Sohn. 18 *Da ihr aber die Seele aus-*
ging, denn sie musste sterben, nannte sie ihn 'Ben-onim (Schmerzenssohn)';

Benjamins Geburt; Raḥels Tod 35 16—20 E. Quellenkritik. Das Stück gehört zu E (Ball); dafür spricht die Maṣṣebe 20 auf dem Grabe (vgl. 14); die Erzählung von Raḥels Tod vor Ephratha wird 48 7 von E erwähnt, wobei der Wortlaut von 16a und von 19 wiederholt wird; vgl. auch וַיִּסְעוּ 16 wie 5 (E), während J den Sing. וַיִּסַּע 21 hat. — Man darf fragen, ob 17, dessen erster Teil ‖ 16b zu sein, und dessen zweiter Teil an 30 24b (J) anzuspielen scheint, nicht von J herrührt (Holzinger); da aber aus dem Wortlaut von 17 keine Etymologie von »Binjamin« hervortritt, und da der Vers im Zusammenhang des E guten Sinn giebt (vgl. besonders die Parallele I Sam 4 19ff.), so mag man ihn bei E belassen.

Das Stück enthält keine ausgebildete Erzählung, also keine eigentliche »Sage«, sondern nur ein paar alte Notizen: von Raḥels Begräbnisstätte und Leichenstein vor Ephratha, und dass Raḥel bei Benjamins Geburt gestorben ist. Der Erzähler hat eine geistreich erfundene Etymologie von »Binjamin« hinzugefügt.

16 a כִּבְרַת־הָאָרֶץ ein Wegemass unbekannter Bedeutung. — אֶפְרָתָה genaue Lage unbekannt; die Identifizierung mit Bethlehem 19 beruht auf einer Verwechselung dieses Ephratha mit dem Geschlechte Ephratha, das in Bethlehem (in Juda, 2 St. südlich von Jerusalem) seinen Sitz hatte Mch 5 1 Rt 1 2 I Chr 4 4 Jos 15 59 LXX; Raḥels Grab lag aber ursprünglich sicherlich nicht in Juda, sondern im Gebiet der Raḥelstämme; auch entnehmen wir aus Jer 31 15 I Sam 10 2 mit aller Deutlichkeit, dass Raḥels Grab bei Rama (er-Râm), auf dem Wege von Rama nach Gibea, nicht allzuweit von Bethel, an der Grenze Benjamins und Ephraims gelegen war. Gegenwärtig wird das Grab der Raḥel $1^1/_2$ km nördl. von Bethlehem gezeigt (vgl. Buhl, Palästina S. 159). — **16** b—**18** haben den Zweck, den Namen Benjamin zu motivieren. Raḥel liegt in schweren Wehen und muss sterben; vergebens spricht ihr die Geburtshelferin (38 28), die das Geschlecht des Kindes sieht, Trost zu: auch dieser ist dir ein Sohn; sie aber will sich nicht trösten lassen und nennt ihn mit ihrem letzten Atem: ben-onim; der Vater aber will seinem Kinde keinen so unglücklichen Namen lassen und nennt ihn ben-jamin, d. h. Sohn des Glücks (eigentlich der rechten Seite). בֶּן־אוֹנִי wird als »Sohn meines Unglücks« (von אָוֶן) gedeutet. Das Wort passt aber weder besonders zu der so konkreten Situation, noch enthält es einen deutlichen Anklang an »Binjamin«. Es ist daher besser בֶּן־אֹנִים (plur. von אֲנָה), »Sohn der Klagen, Seufzer« zu lesen. א im Anlaut ist ähnlich dem י gesprochen worden. — Eine Anspielung an diese Geschichte enthält wohl der schöne Vers Jer 31 15: ein Laut erschallt in Rama, Seufzen, bitterliches Weinen: Raḥel weint um ihre Kinder, Lässt sicht nicht trösten, denn 'sie sind' nicht mehr. Wie Raḥel weinte und seufzte und sich nicht trösten lassen wollte, als Benjamin geboren wurde, so geschieht es jetzt wieder, da ihre Kinder ihr geraubt sind. — Ursprünglich wird »Binjamin« wohl »den Südlichen« (unter den Raḥelstämmen) bedeuten vgl. Stade, Gesch. Israels I S. 161. Dass Benjamin im Unterschied von seinen Brüdern in Palästina geboren ist, wird von den modernen Forschern, wohl mit Recht, als eine Erinnerung daran gedeutet, dass sich dieser Stamm, als letzter, erst nach der Einwanderung in Kanaan gebildet habe (vgl. Guthe, Gesch. Isr. S. 41. 55f.). Steuernagel, Isr. Stämme glaubt noch eine Reihe weiterer historischer Andeutungen in der Sage aufweisen zu können: sobald Benjamin als selbständiger Stamm entstanden und neben Joseph getreten sei, habe der Stamm Raḥel aufgehört zu existieren; daher starb Raḥel bei Benjamins Geburt (S. 5). Wäre diese Deutung richtig, so müsste

sein Vater aber nannte ihn Benjamin (Glückskind). 19 *So starb Rahel und wurde begraben am Wege nach Ephratha,* das ist Bethlehem. 20 *Und Jaqob errichtete ein Mal über ihrem Grabe; das ist das Grabmal Rahels, das steht noch bis auf diesen Tag.*

jedes der Patriarchenweiber bei Geburt ihres letzten Sohnes sterben: was nicht geschieht; der Zug ist also »novellistisch« zu deuten. Ebensowenig darf man den Umstand, dass die Geburt Benjamins nach der Gründung der Kultstätte von Bethel erfolgt, als historisch auffassen (gegen Steuernagel S. 93); die Geburt Benjamins wird so angesetzt, weil Ephratha südlicher als Bethel liegt, und weil in der Sagenüberlieferung feststand, dass Jaqob durch das Land von N. nach S. gezogen sei. — Bemerkenswert ist, dass von Jaqobs Empfindungen bei dieser Begebenheit, als die geliebteste Frau ihm starb, und als ihm zugleich der liebste Sohn geboren wurde, hier so wenig die Rede ist; ganz im Gegenteil zu der Wiederholung 48 7, wo Jaqobs Liebe zu der unvergessenen Rahel so schön hervortritt. Hier aber ist Jaqob dem Erzähler die Nebenperson; er hat nur die rührende Szene vor Augen, wo der jungen Mutter der sehnlichste Wunsch in Erfüllung geht, und sie sich doch nicht freuen kann, weil sie sterben muss. Eine sehr ähnliche Szene I Sam 4 19—22: auch da eine Mutter, die sich nicht freut, als sie hört, dass sie einen Sohn geboren hat, und die sterbend dem Kinde einen Namen von unglücklicher Bedeutung giebt; solche, für die Antike offenbar sehr anziehenden Motive werden von einer Person leicht auf die andere übertragen; vgl. oben S. 288 f. — **20** Über den Leichenstein vgl. zu 14.

---

57. Rubens Schandtat 35 21. 22a J.

35 21 Dann brach Israel auf und schlug sein Zelt auf jenseits von Migdal-

---

Rubens Schandtat 35 21. 22a. Das Stück gehört zu J wegen יִשְׂרָאֵל vgl. 37 3. 13 42 5 u. a.: J hat nach der Umnamung Jaqobs zu Penu'el 32 29 ursprünglich wohl überall »Israel« gesagt. — Der Abschnitt enthält gegenwärtig nur eine Notiz, aber die Erzählung muss einst weiter gegangen sein: jetzt bricht sie mitten in der Geschichte, da die Hauptsache noch folgen soll, ab; der Abschreiber, der so weit gekommen ist, erschrickt über das, was er weiter liest, und denkt: Gott soll mich bewahren, so schreckliche Dinge abzuschreiben! Was in der Fortsetzung gestanden hat, wissen wir aus der Anspielung an die Sage 49 3f.: Rubens Verfluchung und Verlust der Erstgeburt. — Die Sage von Rubens Verfluchung wird ursprünglich stammesgeschichtlichen Sinn gehabt haben. Die Sage will begründen, weshalb Ruben, der einst die Erstgeburt hatte, von seiner Höhe so heruntergekommen ist. Begründet wird dieser Sturz nach antiker Art (vgl. zu 9 24ff.) aus dem Fluch des Vaters; dieser Fluch aber (ebenso wie 9 22ff.) aus einer Schandtat wider ihn. Ob aber auch die Angabe, dass Ruben mit Bilha, seines Vaters Kebsweibe (פִּלֶגֶשׁ 22 24 25 6 bei J[r]) verbotenen Umgang gehabt habe, ursprünglich irgend etwas Stammesgeschichtliches bedeutet habe, ist sehr fraglich. Dillmann S. 380, Stade, Gesch. Isr. I S. 151, Ulmer, Sem. Eigennamen S. 16 vermuten, dass sich die Sage aus einer uralten Ehesitte (Polyandrie oder dergl.) erklärt, die sich gerade in diesem Stamme gehalten habe. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 327, Guthe, Gesch. Isr. S 25, Holzinger u. Steuernagel, Isr. Stämme S. 16. 94 denken an ein historisches Ereignis, etwa die Vergewaltigung eines Stammes Bilha durch Ruben. Sehr bemerkenswert ist aber, dass auch Homer eine ganz ähnliche Geschichte enthält, die Verfluchung eines Mannes durch seinen Vater, dessen Kebsweib er verführt hat (Il. IX 447 ff.). Demnach ist diese Geschichte in Israel »novellistisch« und nicht stammesgeschichtlich zu erklären. Jedenfalls ist die Sage sehr alt, denn in historischer Zeit ist Rubens Erstgeburt, von der die Sage noch weiss, längst vergangen; auch passt diese Erzählung nicht zu den Sitzen der Stämme im Lande, wonach Ruben nicht in der Nähe der Bilhastämme, Dan und Naphtali, wohnt. Wes-

'eder. 22a Als nun Israel in jenem Lande wohnte, ging Ruben hin und lag bei Bilha, seines Vaters Kebsweibe. Als aber Israel das hörte, — — — — — — — — — —.

---

halb diese Begebenheit gerade zu Migdal-'eder (Herdenturm), nach Mch 4 8 einem Ort in oder bei Jerusalem, lokalisiert ist, ist ganz undeutlich; nach Steuernagel S. 16 hat der Stamm Ruben einmal in ältester Zeit in dieser Gegend gewohnt. Auch wenn wir Gen 49 3f. hinzunehmen, lernen wir nur wenige Punkte aus dieser Sage kennen; wir dürfen aber vermuten, dass die Erzählung einst reicher gewesen ist. — **22 a** hat doppelte Accentuation: יִשְׂרָאֵל hat Athnach und zugleich Silluq, d. h. 22a gilt als Halbvers oder als ganzer Vers, vgl. Delitzsch.

58. Esaus Stammbaum bei J, Edoms Könige 36 15—19. 31—49 J (?).

Vgl. No. 60.

Nachrichten über Isaaq, Jaqob und Esau bei P.

59. Erzählung von Isaaq (Jaqob) bei P 25 19 — — — 20 — — — 26b 26 34. 35 28 1—9 35 6a. 11—13a. 15 — — — 29 24. 28b. 29 — — — 30 4a — — — 9b — — — 22a — — — 35 22b—26 — — — 31 18aβ. γ. δ. b — — — 33 18aβ 35 9. 10. 27—29.

Erzählung von Isaaq (Jaqob) bei P 25 19 — — — 20 — — — 26b 26 34. 35 28 1—9 35 6a. 11—13a. 15 — — — 29 24. 28b. 29 — — — 30 4a — — — 9b — — — 22a — — — 35 22b —26 — — — 31 18aβ. γ. δ. b — — — 33 18aβ 35 9. 10. 27—29.

Ein buntes Bild! Red. JE.P hat sich in den Jaqobgeschichten vorwiegend an JE gehalten; anderseits hat er auch P möglichst erhalten wollen: er hat daher P's Bericht in kleine und kleinste Teile aufgelöst und an passende Stellen in die Erzählungen von JE eingefügt. Dies Verhalten erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass P's Bericht über Jaqob sehr dürftig war: die alten kecken Jaqoberzählungen konnten P nur Anstoss erregen; darum hat er sich mit einem kurzen Auszug begnügt. Trotz der mancherlei Lücken haben wir eine Anschauung von dem Inhalt der Erzählung des P; grössere Partieen werden nicht fehlen. P hat hier nur Notizen überliefert, das Gerippe der Erzählung von JE, und einige Reden. Es lässt sich im einzelnen zeigen, dass P die uns in JE überlieferten Geschichten fast alle und zwar auch in der überlieferten Reihenfolge gekannt hat. Besonders stimmt die von P vorgefundene Überlieferung in mehreren Punkten mit der des J überein: die Gottesrede zu Bethel, die Jaqob verheisst, er werde Stammvater eines Volkes werden und dies Land bekommen, der Ausdruck שִׁפְחָה »Magd«, die Altersreihenfolge der Kinder (anders E vgl. zu 30 8), die Umnennung Jaqobs zu Israel bei der Heimkehr von Laban; auch dass Rebekka Tochter Bethu'els heisst, wird schon J, wenn auch in spätester Phase gehabt haben; anderseits folgt P der Tradition des E in dem Beinamen Laban als des »Aramäers« und in dem Namen »Paddan« (vgl. 48 7). Selbständige Traditionen des P erkennt man in den Namen der Weiber Esaus. Alle übrigen Abweichungen des P von JE sind, soweit wir sehen, Kürzungen und tendenziöse Änderungen.

Eigentümlich ist, dass P unter der Überschrift »Stammbaum Isaaqs« im wesentlichen die Jaqobgeschichten und dann unter der Überschrift »Stammbaum Jaqobs« die Josephsagen erzählt. Diese wunderliche Verschiebung ist deshalb eingetreten, weil P über Isaaq nichts Rechtes zu sagen wusste, anderseits aber aus Ordnungsliebe sich verpflichtet fühlte, eine Rubrik für Isaaq anzusetzen und auszufüllen; erträglich wird dies

25 [19]Dies ist der Stammbaum Isaaqs, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte Isaaq. — — — — — — — [20]Isaaq war 40 Jahre alt, als er sich die Rebekka, die Tochter B^ethu'els, des Aramäers aus Paddan Aram, die Schwester Labans, des Aramäers, zum Weibe nahm.

— — — — — — — — — — — — — — [26b]Isaaq war 60 Jahre alt, als sie geboren wurden.

26 [34]Als nun Esau 40 Jahre alt war, nahm er sich J^ehudith, die Tochter B^e'eris, des Hethiters, und Basmath, die Tochter Elons, des Hethiters; [35]die waren

---

dadurch, dass P, allerdings ganz wider den Geist der alten Sage, ausrechnete, Isaaq habe bis zur Rückkehr Jaqobs von Laban gelebt.

I. **25, 19** — — — **20** Überschrift. Isaaqs Heirat. Für P beweist die Überschrift, הוֹלִיד 19, die Datierung, die grosse Genauigkeit und »Paddan Aram« 20. — Zwischen 19 und 20 ist die Heirat Isaaqs (Rest der Tradition von 24) erzählt worden, die dann in 20 chronologisch fixiert wird vgl 16 16 17 24 21 5. — Paddan Aram, nur bei P; Hos 12 13 שְׂדֵה אֲרָם, ass. padanu Feld. Ein Tell Feddân in der Nähe von Ḥarran bei arab. Geographen. — P, der B^ethu'el und Laban ständig »Aramäer« nennt, also doch auch wohl von »Aram« 10 22 abgeleitet, scheint sie also nicht als Naḥoriden anzusehen; ist das Tendenz? Vgl. Budde, Urgesch. S. 425.

II. — — — **25, 26b** Jaqobs und Esaus Geburt. Nur die chronologische Notiz ist erhalten. Aus der gleichzeitigen Ansetzung ihrer Geburt geht hervor, dass sie auch bei P Zwillinge gewesen sind; P hat also die Sage von der Geburt der beiden gekannt.

III. **26, 34. 35 28, 1—9** Esaus Heiraten. Jaqobs Segnung und Reise zu Laban. Für P beweist die Datierung 26 34, בְּנוֹת כְּנַעַן 28 1. 6. 8, Paddan Aram 28 2. 5. 6. 7, 'el šaddaj 3, פָּרָה וְרָבָה 3, קְהַל עַמִּים 3 vgl. 17 5f. 35 11 48 4, אֶרֶץ מְגֻרִים 4, אלהים 4, die Weitläuftigkeit 5, die Wiederholung 6f., שָׁמַע אֶל 7, und besonders der Geist des Stücks. Hier hören wir nichts von dem, was die ältere Zeit so amüsiert hatte, und was dem späteren, sittlicher empfindenden, Geschlecht so anstössig sein musste. Der Segen, den Jaqob von Isaaq bekommt, und seine Reise zu Laban sind stehen geblieben, aber ganz anders motiviert. Das Motiv für beides hat der Verf. aus den Verhältnissen seiner Zeit genommen, wo die Mischehen die Reinheit der Gemeinde und der Religion bedrohten, wo die Weltkinder nach den Gesichtspunkten des Standes, Reichtums und Ansehens die Ehe mit den Töchtern der fremden Völker schlossen, mit denen zusammen sie lebten und verkehrten, und wo es als erstes Erfordernis des Frommen galt, nur eine Tochter Israels zu heiraten. Nun las P in seiner Vorlage, dass Esaus Frauen Hittiterinnen und eine Ismaelitin gewesen seien, dass Jaqob aber Labans Töchter geheiratet habe. Die Ehen Esaus — so stellte er sich vor — waren Isaaq höchst misfällig; durch diese Ehen aber — das fügte er der Tradition hinzu — hat Esau verscherzt, Erbe des Abrahamsegens zu werden. Darum ist der Segen auf Jaqob übergegangen, aber zugleich mit dem Befehl, sich seine Frauen aus der Familie seiner Mutter zu holen. Ästhetisch betrachtet, ist diese Erfindung ziemlich kläglich: keine der beteiligten Personen ist eine lebendige Figur; am konkretesten ist noch Esau gezeichnet, der schliesslich seinen Fehler einsieht und wieder gut machen will, aber doch das Rechte nicht finden kann; aber auch diese Charakteristik Esaus, der »wie ein gezüchtigter Knabe bei Seite schleicht«, zeigt, wie sehr P »die Figuren dieser Sage ausgebeint« hat (Holzinger). Die späte Zeit der Abfassung des Abschnittes geht auch daraus hervor, dass er Motive ganz verschiedener Herkunft in einander mischt: eine Notiz über Esaus Frauen, die Segnung Jaqobs durch Isaaq, ferner den Abrahamsegen, den er dem Isaaqsegen gleichsetzt (was die alten Sagen niemals tun), schliesslich die Ehe Jaqobs mit Labans Töchtern, die in der alten Sage der Erfolg, aber nicht die Absicht der Reise Jaqobs zu Laban ist. Den Gedanken, dass

Isaaq und Rebekka ein Herzenskummer. 28 [1]Da rief Isaaq den Jaqob, segnete
ihn und gab ihm Befehl; und er sprach zu ihm: du darfst dir kein Weib nehmen
aus den Töchtern Kanaans! [2]Mache dich auf und geh nach Paddan Aram, zum
Hause B^ethu'els, des Vaters deiner Mutter, und hole dir dort ein Weib von den
Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter. [3]El-Schaddaj aber segne dich; er
mache dich fruchtbar und mehre dich, daß du zu einer Gemeinde von Völkern wirst;
[4]und er gebe dir den Segen Abrahams, dir samt deinem Samen, daß du das Land,
da du als Fremdling weilst, ererbest, das Gott dem Abraham gegeben hat. [5]So
entließ Isaaq den Jaqob; und er ging nach Paddan Aram zu Laban, dem Sohne
B^ethu'els, des Aramäers, dem Bruder der Rebekka, der Mutter des Jaqob und des
Esau. — [6]Als aber Esau sah, daß Isaaq den Jaqob gesegnet und ihn nach Pad-
dan Aram gesandt hatte, um sich von dort ein Weib zu holen, indem er ihn segnete
und ihm Befehl gab: du darfst dir kein Weib nehmen aus den Töchtern Kanaans,
[7]und daß Jaqob auf seinen Vater und seine Mutter gehört hatte und nach Paddan
Aram gegangen war, [8]da merkte Esau, daß die Töchter Kanaans seinem Vater
Isaaq misfielen; [9]so ging Esau hin zu Ismael und nahm die Mach^alath, die Tochter
Ismaels, des Sohnes Abrahams, die Schwester N^ebajoths, zu seinen Weibern hinzu
sich zum Weibe.

35 [6a]Jaqob aber kam nach Luz im Lande Kanaan. [11]Da sprach Gott zu
ihm: ich bin El-Schaddaj; sei fruchtbar und mehre dich! Ein Volk, ja eine Ge-
meinde von Völkern soll von dir kommen! Könige sollen aus deinen Lenden hervor-

---

die Ehe mit Kanaanäerinnen den Patriarchen als unerlaubt gilt, hat P vielleicht aus der Rebekkasage 24 3 (J) geschöpft; der Wortlaut von 24 3f. scheint in 28 1. 2 nachzuklingen. — **26, 34** Das 40. Jahr Jaqobs ist nach 25 26b das 100. Isaaqs. In diesem Jahre geschieht — das ist wohl P's Meinung — alles Folgende, auch Jaqobs Zug zu Laban. Im 180. Jahre Isaaqs — so denkt P wohl — kehrte Jaqob zurück, und starb Isaaq 35 27f. 80 Jahre war Jaqob also in Aram; nach JE nur 20 Jahre. **28, 2** פַּדֶּנָה § 90i. — **7** וְאֶל־אִמּוֹ ist wohl harmonisierende Glosse, die auf 27 43f. Rücksicht nimmt. — **9** Ismael war damals nach der Chronologie des P (17 24f. 25 17. 26 26 34) noch am Leben und **114** Jahre alt.

IV. **35, 6**a. **11—13**a. **15** Betheloffenbarung. Die Sätze stehen gegenwärtig in einem E-Stück. Für P beweist: אלהים 11. 13a, אֶרֶץ כְּנַעַן 6a; der Name לוּז 6a und die neue Nennung Bethels 15, während E schon vorher »Bethel« sagt 1. 3; 'el šaddaj 11, פְּרֵה וּרְבֵה 11, קְהַל גּוֹיִם 11, das pathetische »Könige« 11 wie 17 16; die Erinnerung an den Abrahamsegen 12 wie 28 4, die Weitläuftigkeit 12, »dir und deinem Samen nach dir« 12; »Gott fuhr von ihm auf« 13a wie 17 22. Diese Gottesrede wird bei P zitiert 48 3f. — Die Verse sind ein letzter Nachklang der Bethelsage: die Namensoffenbarung des Gottes 11 wie 28 13, das Volkwerden 11 wie 28 14, die Landverleihung 12 wie 28 13. Diese Betheloffenbarung ist gegenwärtig mit der Umnennung Jaqobs in Israel bei P 35 9. 10, also einem Nachklang der P^enu'elsage, verbunden. Hier sind also Reste zweier verschiedener Sagen vereinigt. Dass diese unorganische Verbindung noch nicht von P herrührt, sieht man daran, dass 48 3f., wo P die Betheloffenbarung zitiert, nichts von der Umnennung Jaqobs gesagt wird, ferner an dem doppelten Anfang וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים 10. 11 und daran, dass die Namensoffenbarung Gottes 11 offenbar der Anfang einer Gottesrede ist und also Vers 10 nicht vor sich duldet. Vergleicht man die beiden Gottesreden 10 und 11. 12 mit einander, so sieht man, dass die Betheloffenbarung, da sie mit der Namennennung des Gottes beginnt, ursprünglich der ersten Rede vorangegangen sein muss, die auch noch im gegenwärtigen Text (עוֹד 9) als eine zweite bezeichnet wird. Darnach ist zu vermuten, dass die Betheloffenbarung auch bei P ursprünglich beim Zuge Jaqobs nach

gehn! 12 Und das Land, das ich Abraham und Isaaq gegeben habe, will ich dir geben, und deinem Samen nach dir will ich das Land geben. 13a So fuhr Gott von ihm auf. 15 Jaqob aber nannte den Ort, da er mit ihm geredet hatte, Bethel.

— — — — — — — — — — — — — — 29 24 Und Laban gab ihr seine Magd Zilpa, seiner Tochter Lea zur Magd. 28b Dann gab er ihm seine Tochter Rahel zum Weibe; 29 und Laban gab seiner Tochter Rahel seine Magd Bilha zur Magd.

— — — — — — — — — — — — — — 30 4a So gab sie ihm ihre Magd Bilha zum Weibe. — — — 9b Da nahm sie ihre Magd Zilpa und gab sie Jaqob zum Weibe. — — — 22a Gott aber gedachte der Rahel — — —.

35 22b So waren die Söhne Jaqobs ihrer zwölf: 23 die Söhne Leas: der Erstgeborene Jaqobs Ruben, Simeon, Levi und Juda, Issachar und Sebulon; 24 die Söhne Rahels: Joseph und Benjamin; 25 die Söhne Bilhas, der Magd Rahels: Dan und Naphtali; 26 die Söhne Zilpas, der Magd Leas: Gad und Aser. Das sind die Söhne Jaqobs, die ihm in Paddan Aram geboren wurden.

— — — 31 18a$\beta.\gamma.\delta$. b Und alle seine Habe, die er erworben hatte, das

---

Aram, nicht bei der Rückkehr geschehen ist. Hierfür spricht weiter die Analogie der alten Sagen. Diese Vermutung wird aber bewiesen durch das Wort »sei fruchtbar und mehre dich«, das nur dann einen Sinn hat, wenn Jaqob bisher noch keine Kinder hat. P hat also dies Wort der folgenden Erzählung von Jaqobs Ehen und Kindern vorausgehen lassen: kraft diesen Wortes — so meint er — hat Jaqob so viele Kinder bekommen. Erst die Red. des Ganzen ($R^{JE.P}$) hat die Betheloffenbarung des P an diese Stelle gebracht und mit der Penu'eloffenbarung vermischt, um so beide erhalten zu können. Die Zusammenhangslosigkeit zwischen 10 und 11 ist bisher so erklärt worden, dass man Vers 10 für einen Einsatz in P gehalten hat (Kautzsch-Socin[2] A. 171, Kraetzschmar, Bundesvorstellung S. 190f., Staerk, Studien I S. 8 A. 11). — Der Sinn der Betheloffenbarung bei P ist: den Segen, den Gott Abraham gegeben hat 17 2—8, den Isaaq von Abraham geerbt 17 21, und den er soeben an Jaqob weitergegeben hat 28 3. 4, erneuert jetzt Gott selber für Jaqob: Gott bestätigt also Isaaqs Worte. — **12**b sehr weitläuftig; ist vielleicht אֶתְּנֶנָּה אֶת־הָאָרֶץ Zusatz (Holzinger)? — Auch **13**b ist wohl Zusatz.

V. — — — **29, 24. 28**b. **29** Jaqobs Ankunft bei Laban (fehlt gegenwärtig). Jaqob heiratet Lea (fehlt gleichfalls); Lea bekommt Zilpa mit. Dann heiratet er Rahel, die Bilha mitbekommt. Für P beweist die juristische Bestimmtheit und Trockenheit; vgl. 46 18. 25.

VI. — — — **30, 4**a — — — **9**b — — — **22**a Jaqobs Weiber geben ihre Mägde Jaqob zu Weibern. 4a und 9b gehören zu P wegen der Ähnlichkeit mit 16 3; zu 22a vgl. 8 1. Ob P an dieser Stelle nur von Jaqobs Ehe mit den Mägden erzählt (die er ebenso wie J und E motiviert haben wird), oder ob er hier wie J und E auch die Geburt der einzelnen Kinder ausführlich berichtet hat, muss fraglich bleiben. — P's Meinung ist, dass die Mägde Jaqobs »Weiber« wurden; ebendasselbe 16 3 von Hagar; dies ist kaum die Meinung der alten Sagen.

VII. **35, 22**b—**26** Jaqobs Kinder. Das Stück gehört zu P: Paddan Aram 26. Im Widerspruch mit der alten Tradition lässt P auch Benjamin in Paddan Aram geboren werden; zu dieser Abweichung von der Überlieferung ist P durch seine Ordnungsliebe verführt. Das Stück ist von Red. $^{JE.P}$ hinter die Geburt Benjamins gestellt worden, ursprünglich gehört es bei P wegen 26b vor Jaqobs Aufbruch aus Paddan Aram, vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 334. — Die Kinder sind nach den Müttern geordnet; dass Bilhas Kinder vor denen Zilpas stehen, ist noch ein Rest der Tradition. — **26** יֻלַּד Sing. § 121b, Sam יֻלְּדוּ.

Vieh, das ihm gehörte, das er in Paddan Aram erworben hatte, um zu seinem Vater Isaaq ins Land Kanaan zu ziehen — — — 33 [18]aβ nach der Stadt Sichem im Lande Kanaan, als er aus Paddan Aram kam. 35 [9]Gott erschien dem Jaqob zum zweiten Male, als er von Paddan Aram kam und segnete ihn; [10]Gott sprach zu ihm: du heißt Jaqob; du sollst nicht mehr Jaqob heißen, sondern Israel sollst du heißen. So nannte er ihn Israel.

35 [27]Und Jaqob kam zu seinem Vater Isaaq nach Mamre, d. h. Qirjath ha'arba', d. i. Hebron, woselbst Abraham und Isaaq als Fremdlinge geweilt hatten. [28]Die Tage des Isaaq aber waren 180 Jahre; [29]da verschied Isaaq und starb und ward versammelt zu seinem Stammesgenossen, alt und lebenssatt; Esau und Jaqob, seine Söhne, begruben ihn.

VIII. — — — **31, 18**a*β*. *γ*. *δ*. b — — — **33, 18**a*β* **35, 9. 10** Jaqob zieht aus Paddan Aram. Eine Notiz über seinen Aufenthalt in Sichem. Dann eine neue (עוֹד) Offenbarung (die erste war die zu Bethel), von P vielleicht zu Sichem lokalisiert, Rest der P^enu'eloffenbarung ‖ 32 29 J. Für P beweist in 31 18 רְכֻשׁ, רָכַשׁ, קִנְיָן, Paddan Aram, אֶרֶץ כְּנַעַן, die Voraussetzung, dass Isaaq noch am Leben ist, und die Ähnlichkeit mit 36 6 46 6; in 33 18aβ אֶרֶץ כְּנַעַן und Paddan Aram; in 35 9 Paddan Aram, »Gott erschien dem Jaqob«, wie 17 1; zu 35 10 vgl. Sinn und Wortlaut der Umnennung Abrahams 17 5. 15. — In welcher Weise Jaqob sein Vermögen erworben hat, wird P nicht erzählt, noch wird er den Aufbruch Jaqobs aus Paddan Aram motiviert haben; ebensowenig braucht er begründet zu haben, warum Jaqob jetzt den Namen Israel führen soll: die Tatsachen hält er fest, aber die ursprünglichen Begründungen waren ihm höchst anstössig. — Woher es kommt, dass der Patriarch in den folgenden P-Texten trotz 35 10 nicht Israel, sondern Jaqob genannt wird, ist kaum zu sagen. Ebensoschwierig ist die Frage, weshalb bei J der Name Israel nicht schon in 33. 34, sondern erst von 35 21 an auftritt. Dies scheint ein Zeichen zu sein, dass Überarbeitungen des Textes stattgefunden haben.

IX. **35, 27—29** Jaqobs Rückkehr. Isaaqs Tod und Begräbnis. Für P ist charakteristisch, dass Isaaq noch immer lebt; die Namen Mamre und Qirjath ha'arba' 27, die Chronologie 28; zum Sinn und Wortlaut von 29 vgl. 25 8. 9. Besonders eigentümlich für P ist die Behauptung, dass Jaqob und Esau (wie einst Isaaq und Ismael den Abraham 25 9) als gute Brüder ihren Vater zusammen begraben haben.

---

60. Stammbaum Esaus bei P 36 1—37 1.

Stammbaum Esaus bei P und J 36 1—37 1. Das Cap. umfasst folgende Stück:

I. Esaus Weiber und Kinder 1—5.
II. Esaus Wanderung nach Se'ir 6—8.
III. Stammbaum der Söhne Esaus 9—14.
IV. Aufzählung der Fürsten Esaus 15—19.
V. Stammbaum des Horiters Se'ir 20—28, die Fürsten der Horiter 29. 30.
VI. Aufzählung der Könige Edoms 31—39.
VII. Aufzählung der Fürsten Esaus 40—43.

Quellenkritik. Deutlich erkennt man P's Hand in II: zu 6 vgl. die ähnlichen Stellen 12 5 31 18, zu 7 vgl. 13 6; ausserdem die Ausdrücke נֶפֶשׁ, קִנְיָן, רָכַשׁ, אֶרֶץ כְּנַעַן, רְכוּשׁ, אֶרֶץ מְגוּרִים; ferner in VII: אֲחֻזָּה, אֵלֶּה שְׁמוֹת, »nach ihren Geschlechtern, ihren Orten, an ihren Namen« und die Schlussformel 43b. Auch sonst sieht man Spuren von P: so in den Anfängen וְאֵלֶּה תֹּלְדוֹת 1. 9; zu 2a vgl. 28 1. 6. 8; zu 5b vgl. 35 26b. Die mitgeteilten Stammbäume Esaus und seiner Söhne I III IV stimmen aber mit P's Angaben 26 34 28 9 nicht überein: P nennt Esaus Weiber J^ehudith, Basmath und Mah^alath, hier heissen sie 'Ada, Basmath und Oh^olibama. Ein Red. hat also die bei P überlieferten Namen zu

36 [1]Dies ist der Stammbaum Esaus, das ist Edom. [2]Esau hatte sich Weiber
genommen aus den Töchtern Kanaans: ['Ada, die Tochter Elons, des Hethiters,
Oh^{o}libama, die Tochter des 'Ana, die Tochter Sib'ons, des Hiwwiters, [3]und Basmath,
die Tochter Ismaels, die Schwester N^{e}bajoths. [4]'Ada gebar dem Esau den Eliphaz,
Basmath gebar den R^{e}'u'el, [5]und Oh^{o}libama gebar J^{e}'usch, Ja'lam und Qorach.]
Das sind die Söhne Esaus, die ihm geboren wurden im Lande Kanaan.
[6]Esau nahm seine Weiber, seine Söhne und Töchter und alle Seelen in
seinem Hause, seinen Besitz, all sein Vieh und all seine Habe, die er im Lande
Kanaan erworben hatte, und zog ins Land . . . vor seinem Bruder Jaqob. [7]Denn

---

Gunsten anderer ihm bekannter Traditionen unterdrückt (Wellhausen, Composition[2] S. 51 f.). Unter sich geben I III IV ungefähr dasselbe Bild; VII dagegen steht weit davon ab; so ist anzunehmen, dass P's Überlieferung in VII erhalten ist. — In der Horiterliste V hat die Notiz über 'Ana 24b »im ganzen Vierbundesbuch nicht ihresgleichen«; auch die Aufzählung der Könige Edoms VI mit ihrer Bezugnahme auf die israelitische Königszeit passt nicht zu dem »archaistischen Standpunkt« des P (Wellhausen).

Unter sich weichen III und IV in Einzelheiten ab und stammen wohl von verschiedener Hand. In IV fällt das doppelte Vorkommen von Qoraḥ (unter den Söhnen des Eliphaz 16 und unter denen der Oh^{o}libama 18) auf; man mag annehmen, dass Oh$_{o}$libama hier wie in III erst nachträglich hinzugefügt ist. Weitere Gründe hierfür und ausführliche Darstellung der Abweichungen und Übereinstimmungen in den verschiedenen Stammbäumen bei Holzinger S. 186f. Dass die Traditionen nicht unverfälscht überliefert sind, geht wohl auch daraus hervor, dass die Zwölfzahl beabsichtigt erscheint, aber nicht erreicht wird: III hat 13 Glieder (hier ist wohl 'Amaleq, Sohn des Kebsweibes, nachträglich hinzugefügt worden), IV hat 14 Glieder (die Söhne des Eliphaz und des R^{e}'u'el, gegenwärtig zusammen 11, scheinen ursprünglich 12 gewesen zu sein). — Woher die in P eingearbeiteten Traditionen stammen, ist nicht zu sagen; man mag die Liste der Könige Edoms 31—39 und etwa mit Holzinger auch die der Fürsten Esaus 15—19 J (also »J^{r}«) zuzählen, indes, ohne eine Sicherheit dafür zu haben. — Litteratur über die Quellenscheidung bei Dillmann.

Die grosse Ausführlichkeit dieser Nachrichten über Esau erklärt sich daraus, dass Edom in Israel als das nächstverwandte Volk galt, und besonders daraus, dass Edom für Juda das wichtigste unter den Völkern war: die uns überlieferte Tradition des AT. ist vom Standpunkte Judas ausgewählt. — Die meisten der Namen sind nicht weiter bekannt. Ein Teil findet sich wieder I Chr 1 35—54. — Litteratur über die beiden Namen bei Dillmann, Gesenius-Buhl, Holzinger; woraus die folgenden Notizen.

I **1—5** Esaus Weiber und Kinder. **1** הוּא אֱדוֹם Glosse; ebenso 8. 19. — **2** עָדָה 4 19 Weib Lamechs; ihr Vater אֵילֹן ist nach 26 34 P Vater der Basmath. — אָהֳלִיבָמָה nach 41 P ein Geschlecht in Esau; mit אֹהֶל zusammengesetzte Namen sind auch sonst bezeugt. עֲנָה ist nach 20ff. ein Ḥoriter. Ist הִוִּי Schreibfehler für חֹרִי (Dillmann) oder ein Ausgleichversuch mit den »Töchtern Kanaans« 2a (Holzinger)? — בַּת־צִבְעוֹן »Glosse eines fahrlässigen Lesers von 25« (Holzinger); ebenso 14. — **3** בָּשְׂמַת (von בֶּשֶׂם Wohlgeruch?) auch 26 34 P, aber mit anderem Vater; Tochter Ismaels, Schwester N^{e}bajoths ist nach 28 9 P Maḥ^{a}lath. Der Name Basmath auch I Reg 4 15. — **4** אֱלִיפַז, so heisst einer der Freunde Hiobs Job 2 11; רְעוּאֵל, so heisst Mose's Schwiegervater Ex 2 18 (Num 10 29), ein Midianiter. — **5** Söhne Oh^{o}libamas sind יְעוּשׁ 18 (K^{e}thib יעיש), יַעְלָם (von יָעֵל Steinbock?) und קֹרַח (nach 16 Sohn des Eliphaz; Name des aus dem Psalter bekannten levitischen Geschlechts).

II **6—8** Esaus Wanderung nach Se'ir. **6** Nach אל־ארץ fehlt ein Ländername; Peš שֵׂעִיר. — Se'ir die Gebirgslandschaft vom toten Meere bis zum älanitischen Busen; Genaueres bei Buhl, Gesch. der Edomiter S. 28ff. — Auch hier lässt P alles in Frieden

ihre Habe war zu groß, als daß sie zusammen bleiben konnten; das Land, da sie als Fremdlinge weilten, vermochte sie nicht zu tragen wegen ihres großen Besitzes. 8 So nahm Esau seine Wohnung auf dem Gebirge Se'ir. Esau, das ist Edom.

[9 Dies ist der Stammbaum Esaus, des Vaters von Edom auf dem Gebirge Se'ir. 10 Dies sind die Namen der Söhne Esaus: Eliphaz, der Sohn der 'Ada, des Weibes des Esau; Re'u'el, der Sohn der Basmath, des Weibes des Esau. 11 Die Söhne des Eliphaz waren Teman, Omar und Sepho, Ga'tam und Qenaz. 12 Timna war ein Kebsweib des Eliphaz, des Sohnes des Esau; sie gebar dem Eliphaz den 'Amaleq. Das sind die Söhne 'Adas, des Weibes des Esau. — 13 Dies sind die Söhne Re'uels: Nachath und Zerach, Schamma und Mizza. Das waren die Söhne der Basmath, des Weibes des Esau. — 14 Dies sind die Söhne der Oholibama, der Tochter des 'Ana, [der Tochter des Sib'on] des Weibes Esaus. Sie gebar dem Esau Je'uš, Ja'lam und Qoraḥ.]

15 Dies sind die Fürsten der Söhne Esaus: die Söhne des Eliphaz, des Erstgeborenen Esaus: der Fürst von Teman, der Fürst von Omar, der Fürst von Sepho, der Fürst von Qenaz, 16 der Fürst von Qoraḥ, der Fürst von Ga'tam, der Fürst von 'Amaleq; das sind die Fürsten von Eliphaz im Lande Edom, das sind die Söhne der 'Ada. — 17 Dies sind die Söhne Re'u'els, des Sohnes des Esau: der Fürst von Naḥath, der Fürst von Zeraḥ, der Fürst von Šamma, der Fürst von Mizza; das sind die Fürsten von Re'u'el im Lande Edom; das sind die Söhne der Basmath, des Weibes des Esau. — 18 Dies sind die Söhne der Oholibama, des Weibes Esaus: der Fürst von Je'uš, der Fürst von Ja'lam, der Fürst von Qoraḥ; das sind die Fürsten von Oholibama, der Tochter des 'Ana, des Weibes des Esau. — **19 Dies sind die Söhne Esaus; und dies sind ihre Fürsten;** das ist Edom.

[20 Dies sind die Söhne Se'irs, des Choriters, die Ureinwohner: Lotan und

---

und Ruhe zugehen; die Brüder ziehen auseinander, weil das Land ihnen zu klein wird. P hat dies Motiv der Abraham-Lot-Geschichte 136 entlehnt, ebenso wie das Motiv, weshalb Jaqob zu Laban geht, der Rebekkasage: auch diese Mischung der Sagen zeigt P's spätes Zeitalter. —

III **9—14** Stammbaum Esaus. **9** Wenn die Überschrift von P ist, so mag sie ursprünglich »dies ist der Stammbaum der Söhne Esaus,« gelautet haben. — **11** תֵּימָן als Stamm Esaus auch 34. 42, auch sonst bekannt, durch seine Weisheit berühmt Jer 497, nach Ez 2513 im Norden Edoms. — קְנַז auch 42, nach 1519 kanaanäischen Ursprungs; einzelne qenizzitische Geschlechter (Kaleb, Othniel) haben sich an Juda angeschlossen; also im nördlichen Edom zu suchen. — Die übrigen Söhne des Eliphaz sind nicht bekannt. — **12** תִּמְנַע, Mutter 'Amaleqs, nach 40 ein Stamm Esaus, wird 22 unter den Horitern genannt. — Das Volk 'Ameleq ist uns wohlbekannt; wenn es hier als halbschlächtiger Stamm in Esau erscheint, so muss es damals von seiner früheren Macht sehr heruntergekommen sein. — **13** Söhne Re'u'els: נַחַת וָזֶרַח »Herabsteigen und Aufsteigen«, שַׁמָּה וּמִזָּה »dort und hier« (Kautzsch-Socin² A. 178): sind das urwüchsige Stammesnamen?

IV **15—19** Aufzählung der Fürsten Esaus; aus J? — אַלּוּף d. h. Führer des אֶלֶף, der Tausendschaft, ist der einheimische Ausdruck für die Fürsten Edoms vgl. Ex 1515 und der Ḥoriter 29f.; zu solcher Aufzählung von Fürsten vgl. zu 2516. — Hier werden den Söhnen des Eliphaz hinzugefügt קֹרַח, nach 5. 14 Sohn der Oholibama, und עֲמָלֵק, nach 12 Sohn der Timna'.

V **20—30** Zwei Ḥoriterlisten. חֹרִי bisher von חוֹר Höle abgeleitet, = Hölenbewohner; diese Ableitung ist unrichtig. Der Name erscheint in der Form Ḥaru als geographische Bezeichnung auf ägyptischen Denkmälern vgl. Ed. Meyer ZAW 1883 S. 308,

Schobal, Sib'on und 'Ana, 21 Dischon, Eser und 'Rischon'; das sind die Fürsten der
Horiter, die Söhne Se'irs im Lande Edom. 22 Die Söhne Lotans waren Chori und He-
mam; und die Schwester Lotans war Timna'. 23 Dies sind die Söhne des Schobal:
'Alwan, Manachath und 'Ebal; Sch^{e}pho und Onam. 24 Dies sind die Söhne des
Sib'on: ' ' Ajja und 'Ana; das ist der 'Ana, der die ...... in der Wüste fand,
als er seines Vaters Sib'on Esel weidete. 25 Dies sind die Söhne des 'Ana: Dischon
und Oh^{o}libama, die Tochter des 'Ana. 26 Dies sind die Söhne 'Dischons': Chemdan
und Eschban, Jithran und K^{e}ran. 27 Dies sind die Söhne Esers: Bilhan, Za'wan
und 'Aqan. 28 Dies sind die Söhne 'Rischons': 'Us und Aran.
29 Dies sind die Fürsten der Choriter: der Fürst von Lotan, der Fürst von
Schobal, der Fürst von Sib'on, der Fürst von 'Ana, 30 der Fürst von Dischon, der
Fürst von Eser, der Fürst von Rischon. Das sind die Fürsten der Choriter, nach
ihren 'Fürstentümern' im Lande Se'ir.]
31 **Das sind die Könige, die im Lande Edom geherrscht haben, vordem Könige**

Max Müller, Asien und Europa S. 137. 149—156. 240, Jensen ZA 1895 S. 332f. 346f., Ed. Meyer in Aegyptiaca (Festschrift Ebers) S. 71f., Schwally ZAW 1898 S. 126. Hor ist vielleicht zugleich mit dem Lande Gari in dem Tellamarnabriefe bei Winckler No. 237 Z. 23 identisch vgl. Hommel, Altisr. Überl. S. 263 A. 2. — Nach Dtn 2 12. 22 sind die Horiter in Se'ir von den »Söhnen Esau« unterjocht und ausgerottet worden; die Gen 36 überlieferten Listen der Horiter zeigen, dass horitische Stämme noch lange bestanden haben müssen. — **20** לוֹטָן hängt wohl mit לוֹט, dem Neffen Abrahams, zusammen. — שׁוֹבָל I Chr 2 50ff. Name eines kalibbäischen Geschlechtes. — צִבְעוֹן arab. Hyäne. — עֲנָה, derselbe Name 24 als Sohn Sib'ons: Teile des Stammes 'Ana werden sich Sib'on angeschlossen haben (Dillmann). — **21a** דִשׁוֹן, I Chr 1 41 דִישׁוֹן, Dtn 14 5 eine Antilopenart; derselbe Name 25 unter den Söhnen 'Anas: Geschlechter aus Dišon werden zu 'Ana übergegangen sein (Dillmann). — אֵצֶר unbekannt. — דִישָׁן fällt neben דִשׁוֹן auf; LXX *Ρεισων Ρισων*. — **21b** ist wohl Glosse (Holzinger). — **22** חֹרִי, in 20 Volksname, hier das erste Geschlecht des ersten Stammes. — הֵימָם, I Chr 1 39 הוֹמָם. — תִמְנָע nach 12 Kebsweib des Eliphaz, nach 40 ein Stamm in Esau. — **23** עַלְוָן, I Chr 1 40 עַלְיָן. — Zu מָנַחַת darf man vielleicht die Gegend *Μουνυχιάτις* westl. von Petra vergleichen; nach I Chr 2 52 gehört die Hälfte von Manahath zu dem kalibbäischen Geschlecht Šobal. — עֵיבָל, שְׁפוֹ (I Chr 1 40 שְׁפִי) und אוֹנָם sind unbekannt. — **24** Sam LXX Peš Vulg אַיָּה; hebr. Habicht. — עֲנָה vgl. 20. Von 'Ana ist hier der Rest einer Sage erhalten; ein ähnliches Sagenmotiv I Sam 9; was יֵמִם bedeutet (heisse Wasser?), ist nicht zu sagen. — **25** דִשֹׁן vgl. 21. — אָהֳלִיבָמָה vgl. 2. — בַּת־עֲנָה, om. Peš, ist vielleicht Glosse (Holzinger). — **26a** Statt דִישָׁן ist דִישׁוֹן zu lesen. — **26b** חֶמְדָּן, I Chr 1 41 חַמְרָן von √ חמר rot sein? — אֶשְׁבָּן arab. ein Farbname (Dillmann). — יִתְרָן unbekannt. — כְּרָן LXX *Χαρραν*. — **27** בִּלְהָן, von בִּלְהָה, Name des Kebsweibes Jaqobs? Vgl. Stade, Gesch. Isr. I S. 146 A. 1; bestritten von Luther ZAW 1901 S. 55. — זַעֲוָן, Sam זועו. — עֲקָן, I Chr 1 41 יַעֲקָן. — **28** עוּץ wird 10 23 P zu Aram gerechnet; also scheinen sich aramäische Geschlechter Se'ir angeschlossen zu haben. — אֲרָן darf man vielleicht mit den Arreni des Plinius zusammenbringen. — **29. 30** Die Stammfürsten von Se'ir. Die Namen sind mit denen der sieben Söhne Se'irs identisch. — לאלפיהם 30 ist nach LXX *ἐν ταῖς ἡγεμονίαις αὐτῶν* לְאַלֻּפֵיהֶם auszusprechen. —

31—39 Könige Edoms; aus J? — **31b** kann übersetzt werden: »ehe es einen König in Israel gab«, d. h. vor Saul, oder »ehe ein König aus Israel über Edom herrschte«, d. h. vor David; das Letztere ist wahrscheinlicher: die edomitische Königsliste hört naturgemäss zu Davids Zeit auf, wo Edom durch Israel unterworfen wurde (Dillmann). — Bei jedem Könige wechselt die Residenz; keiner ist seines Vorgängers Sohn: man darf daher vermuten, dass es sich hier nicht um ein konsolidiertes Königtum

herrschten von den Söhnen Israel. 32 Bela', Sohn B^e'ors, ward König über
Edom, seine Stadt hiess Dinhaba. 33 Als Bela' gestorben war, ward Jobab,
Sohn Zeraḥs, aus Boṣra König an seiner Statt. 34 Als Jobab gestorben war,
ward Ḥušam aus dem Lande der Temaniter König an seiner Statt. 35 Als
Ḥušam gestorben war, ward H^adad, Sohn B^edads, König an seiner Statt; der
schlug Midjan auf dem Gefilde Moab; seine Stadt hiess 'Awith. 36 Als H^adad
gestorben war, ward Samla aus Masreqa König an seiner Statt. 37 Als
Samla gestorben war, ward Ša'ul aus R^eḥoboth am Flusse König an seiner
Statt. 38 Als Ša'ul gestorben war, ward Ba'al-ḥanan, Sohn 'Achbors, König
an seiner Statt. 39 Als Ba'al-ḥanan, Sohn 'Achbors, gestorben war, ward
'H^adad' König an seiner Statt; seine Stadt hiess Pa'u; sein Weib hiess M^ehe-
tab'el, Tochter der Maṭred, Tochter Mezahabs.

40 Dies sind die Namen der Fürsten Esaus nach ihren Geschlechtern, an
ihren Orten, nach ihren Namen: der Fürst von Timna', der Fürst von 'Alwa, der
Fürst von J^etheth, 41 der Fürst von Oh^olibama, der Fürst von Ela, der Fürst von
Pinon, 42 der Fürst von Q^enaz, der Fürst von Teman, der Fürst von Mibṣar,
43 der Fürst von Magdi'el, der Fürst von 'Iram. Das sind die Fürsten Edoms
nach ihren Wohnsitzen in dem Lande, das ihnen gehörte; d. h. von Esau, dem Vater
von Edom.

37 1 So nahm Jaqob seinen Wohnsitz im Lande, da sein Vater als Fremd-
ling geweilt hatte, im Lande Kanaan.

---

handele, sondern dass diese «Könige« den »Richtern« Israels vergleichbar seien vgl. Winckler, Gesch. Isr. I S. 192. — Jedenfalls ist die Liste sehr alt. — **32** דִּנְהָבָה der Name ist u. a. in Moab bezeugt, vgl. zu 35. — **33** בָּצְרָה wird auch sonst (Am 1 12 Jer 49 13 u. a.) als eine Hauptstadt Edoms genannt; gegenwärtig el-Buṣêra, 2¾ Stunden südl. von eṭ-Ṭafîle. — **34** תֵּימָן vgl. oben 11. — **35** הֲדַד aram. Gottesname. — עֲוִית stellt man zusammen mit einer Hügelreihe Ghuweite an der Ostseite von Moab. — Von König H^adad wird eine Tat berichtet, sein Sieg über Midian auf dem Gefilde Moab: so weit nach Norden hin muss also damals Edom Macht gehabt haben vgl. Winckler, Gesch. Isr. I S. 49f. 193f. — **36** מַשְׂרֵקָה wir hören von einem edomitischen *Μασρικα* (Onom.). — **37** הַנָּהָר ist nach Winckler, Gesch. Isr. I S. 192 der »Bach Ägyptens.«. — **38** בַּעַל חָנָן, Bildung wie אֶלְחָנָן; der Name zeigt Baalkult in Edom. — עַכְבּוֹר vgl. עַכְבָּר Maus. — **39** הֲדַר, I Chr 1 50 הֲדַד. — פָּעוּ LXX *Φογωρ*. — Charakteristisch, dass bei diesem Könige der Stammbaum seiner Frau angegeben wird; doch wohl, weil dieser König seine Ansprüche daraus hergeleitet hat.

VII **40—43** Fürsten Esaus P. Die Namen der Stämme Esaus in dieser Liste stimmen nur z. T. mit denen in den anderen Listen überein; dies Verzeichnis wird also aus anderer (wohl späterer) Zeit herrühren. VII hat mit IV gemeinsam nur קְנַז und תֵּימָן 42. תִּמְנָע 40 ist in III Kebsweib des Eliphaz 12 und wird in V als Tochter Se'irs aufgeführt 22; אָהֳלִיבָמָה 41 ist in I III IV Esaus drittes Weib und Mutter mehrerer Stämme; עַלְוָה ist wohl letztlich identisch mit dem se'iritischen Geschlecht עַלְוָן 23. — Die anderen Namen kommen in den anderen Verzeichnissen nicht vor. — אֵלָה 41 die Hafenstadt Elath. — פִּינֹן = פונֹן Num 33 42f., zwischen Ṣo'ar und Petra. — מִבְצָר (Festung) = *Μαβσαρα*, das zu Petra gehört. — Die übrigen Namen unbekannt. — LXX hat noch אַלּוּף צְפִי (wie in III IV), wodurch auch hier die Zwölfzahl voll wird, vgl. Nestle, Marginalien S. 12. — **43** הוּא עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם ist wohl eine an falsche Stelle gekommene Glosse zu אֱדוֹם vgl. Ulmer, Semit. Eigennamen S. 24 A. 2.

37, 1 P Schluss der Isaaq-Jaqob-Geschichte bei P.

Die Josephgeschichte.

Die Josephgeschichten bei J und E.

Komposition, Charakter und Ursprung der Josephgeschichten bei J und E.

Die Josephgeschiche besteht aus folgenden Erzählungen:

1. Joseph wird nach Ägypten geschleppt 37 JE.
2. Tamars Notehe 38 J^b.
3. Die ehebrecherische Ägypterin 39_{1-20a} J.
4. Josephs Traumdeutung im Gefängnis 39_{20b}—40 JE (Vorspiel zu No. 5).
5. Pharaos Träume und Josephs Erhebung 41 EJ.
6. Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42 EJ.
7. Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 43. 44 JE.
8. Joseph entdeckt sich seinen Brüdern 45_{1-24} EJ.
9. Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45_{25-28} $46_{1-5.\,28-34}$ $47_{1-5a.\,6b.\,12.\,27a}$ JE.
10. Joseph macht Ägypten Pharao zinsbar 47_{13-26} J.
11. Jaqobs letzter Wille 47_{29-31} 48_{7-22} JE.
12. Segen Jaqobs 49_{1-27} J^b.
13. Jaqobs Begräbnis; Josephs Tod $50_{2-11.\,15-26}$ JE.

I. Von diesen Stücken fallen No. 2 und No. 12 aus dem Rahmen der Josephgeschichte heraus; No. 2 durch sein Thema: es handelt von Juda und Tamar, No. 12 besonders durch seinen Stil: es ist ein Gedicht, keine Erzählung. Dass beide Stücke ursprünglich nicht hierher gehören, lässt sich auch im einzelnen zeigen: nach 38 hat Juda sich von seinen Brüdern getrennt, nach den übrigen Josepherzählungen des J aber ist er mitten unter ihnen; in 49 werden viele Jaqobstämme gesegnet, in 48 dagegen segnet Jaqob nur Joseph und dessen Söhne, und dieser Segen, so meint der Erzähler, begründet ihren besonderen Vorzug. Weiteres über diese Kapitel bei der Erklärung. Demnach sind diese Stücke von späterer Hand (in J) eingesetzt worden. — Die übrigen Stücke bilden (bei J und E) eine kunstvoll gegliederte Komposition. Das Hauptthema ist Joseph und seine Schicksale. Die Introduktion giebt No. 1: Joseph, vom Vater bevorzugt, von seinen Brüdern beneidet, gerät durch ihren Frevel ins Elend der Sklaverei und kommt nach Ägypten. Die folgende Geschichte will dann zeigen, wie alle Sünde der Menschen es dennoch nicht vermag, Gottes Ratschluss aufzuhalten: wie Joseph in Ägypten zu hohen Ehren kommt, wie er den Frevel der Brüder bestraft und sie schliesslich wieder zu Gnaden annimmt. Dabei lässt die Sage zunächst den einen Faden, Josephs Verhältnis zu seinen Brüdern, fallen und behandelt zuerst die Schicksale, die Joseph allein in Ägypten erlebt: in der ersten Zeit in grosser Not wird er durch seine weise Traumdeutung Herr von Ägypten und hat in der Zeit der Teuerung Ägyptens Kornhandel unter sich (No. 3. 4. 5). Damit hat der Erzähler den Punkt erreicht, wo er mit grosser Kunst den Hauptfaden wieder einspinnen kann: dieselbe Teuerung, die Joseph vorausgesehen hat, und die ihn zum Zweiten nach Pharao gemacht hat, zwingt die Brüder nach Ägypten zu ziehen; so kommen sie in Josephs Gewalt: jetzt hat er Gelegenheit, sie zu züchtigen, wie sie es verdient haben. Hierbei tritt das ästhetische Interesse der Erzähler hervor; sie erzählen gern von dem bunten Wechsel im Geschick der Menschenkinder: der Sklave ist jetzt Fürst, und seine einstigen Bedränger sind jetzt in seiner Hand. Aber noch stärker klingt der sittliche Gedanke durch: was die Brüder einst an Joseph getan, das wird ihnen jetzt vergolten (No. 6. 7). Den Höhepunkt erreicht die Sage in der Erzählung, wie Joseph, durch die Angst der Brüder schliesslich gerührt,

sich ihnen entdeckt und sie begnadigt (No. 8). Von da an steigt die Erzählung langsam abwärts: Jaqob, von Joseph eingeladen, zieht nach Ägypten und wird von ihm versorgt (No. 9). Idyllisch schliesst die Erzählung: sterbend segnet Jaqob den geliebten Sohn (No. 11); pietätvoll vollzieht Joseph Jaqobs letzten Willen und stirbt in Frieden mit seinen Brüdern (No. 13). — Zwischen Jaqobs Reise nach Ägypten (No. 9) und seinen Tod (No. 11), zwei Stücken, die ihrer Natur nach unmittelbar zusammengehören, hat J, die Schönheit der Komposition durchbrechend, noch einen Abschnitt gestellt, der von Josephs Beziehungen zu Ägypten handelt (No. 10) und also der Sache nach zu den Stücken No. 3. 4. 5, genauer an den Schluss von No. 5 gehört; er schien ihm aber an dieser Stelle, hinter No. 9, besser zu passen.

II. Die Josephgeschichte ist ein »*Sagenkranz*«. Sie zeichnet sich, wie diese Übersicht lehrt, vor den übrigen Sagenkränzen durch eine besonders straffe Komposition aus: während sonst die einzelnen Sagen des Kranzes — so in den Ursagen und den Abrahamgeschichten — wie aufgereihte Perlen nebeneinander stehen, und der verbindende Faden sehr zurücktritt, ist die Josepherzählung ein wohl organisiertes Ganze. Und während sich in den anderen Sagenkränzen die Einzelsagen, die dem Ganzen zugrunde liegen, stets sehr scharf von einander abgrenzen lassen, kann man in der Josephgeschichte nur an einzelnen Stellen stärkere Absätze erkennen: so am Anfang des »ägyptischen« Fadens (bei No. 3) und bei der Wiederaufnahme des Hauptfadens (bei No. 6); meistens ist jedes Stück die unmittelbare Fortsetzung des vorhergehenden; hier und da sind die Grenzen der Stücke gegen einander ganz fliessend (besonders in No. 7 ff.), sodass man über die Abgrenzung schwanken kann. Hieraus sieht man also, dass die *einzelnen Sagen*, aus denen auch die Josephgeschichte bestehen muss, gegenwärtig sehr *stark miteinander verwoben* sind. Die Einheit der ganzen Konzeption tritt besonders deutlich in E hervor, der sich sogar dazu erhoben hat, die Grundgedanken des Ganzen auszusprechen 42_{21}f. und 45_{5-7} 50_{20}. — So stellt die Josepherzählung das Höchste dar, was in der Genesis an Komposition geleistet worden ist. Eine so hochentwickelte Kraft, Massen zusammenzuschliessen, ist aber nicht der Anfang, sondern das Ende einer Erzählungskunst: wir dürfen uns vorstellen, dass zwischen der Ausbildung dieses Stils und anderseits der Entstehung jenes ältesten Typus, der in den Penu'el- und Turmbausagen hervortritt, viele Jahrhunderte liegen.

Zugleich stehen die Josepherzählungen weit ab von der Knappheit des alten Typus; sie sind das *charakteristische Beispiel des ausgeführten Stils*. Die Hauptmittel, die die Erzähler immer und immer wieder anwenden, um die Erzählung zu dehnen, sind, dass sie *dasselbe Motiv zweimal* erzählen, und dass sie das Berichtete in *Reden* wiederholen. Vgl. die Einleitung.

Auch die *Charakterzeichnung des Joseph* zeigt, wie viel die hebräische Erzählungskunst inzwischen gelernt hat: während die Alten mit zwei oder gar nur einer Haupteigenschaft des Helden sich begnügen, wird hier ein farbenreiches Gemälde entworfen: er ist klug, schön, gottgeliebt: »dämonisch« und ein Glückskind, Sohn der geliebten Frau und vom Vater vorgezogen, gottesfürchtig, keusch, edelmütig, anhänglich an Vater und Bruder u. a. Die höchste Kunst aber (für die Begriffe ihrer Zeit) entfalten die Erzähler, wenn sie schildern, wie er bei der Begegnung mit den Brüdern innerlich schwankt; für solchen komplizierten, man möchte sagen »modernen« Seelenzustand giebt es in der Genesis keine weitere Parallele. Interessant ist auch, zu sehen, dass Joseph nach Meinung der Erzähler als *Ideal* geschildert wird; ältere Kunst hat nicht Ideale, sondern Typen wirklichen Lebens gezeichnet (vgl. die Varianten der Geschichte von Abraham in Ägypten 12. 20. 26).

Nach diesem allen dürfen wir diese Erzählung kaum mehr eine Sage, sondern müssen sie eine *Novelle* nennen. Sehr wichtig ist es, zu sehen, dass J und E die Josepherzählungen wesentlich in derselben Art berichtet haben: diese neue Erzählungskunst ist weder von E noch von J erfunden worden.

Weiter zeigt sich das Charakteristische der »Novelle« daran, dass hier die Beziehungen zu den Orten sehr zurücktreten, während die alten Vätersagen fast sämtlich mit bestimmten Orten verflochten sind. Die Hebrongeschichte hat ihren Sitz zu Hebron, die Penu'elgeschichte zu Penu'el; aber diese Josephsagen, die zum grössten Teil in der Fremde spielen, kann man sich überall in Israel erzählt haben. Nur der Anfang 37 12—17 nennt einen bestimmten Ort, Sichem und seine Umgebung, und setzt voraus, dass der Hörer dort Bescheid weiss; hier ist später auch Josephs Grab gezeigt worden Jos 24 32 (vgl. auch Gen 48 22); demnach dürfen wir vermuten, dass die Josepherzählung in ihrer ältesten Gestalt ihren Sitz in Sichem gehabt habe. Ausser Sichem wird noch Be'eršeba' erwähnt 46 1—5, aber die Gottesoffenbarung daselbst ist deutlich keine alte Kultussage, sondern nur die Nachahmung einer solchen. Gegen den Schluss wird der Name der Begräbnisstätte Jaqobs von J und E genannt 50 10f.; aber ohne dass die Erzähler etwas Besonderes von diesen Orten zu sagen wüssten.

Auch das ist charakteristisch für die Josepherzählungen, dass die Kultussagen, einst von so grosser Bedeutung, eben von dieser Be'eršeba'-Episode abgesehen, darin vollständig fehlen. Der Erzähler lebt in einer anderen religiösen Atmosphäre: da erscheinen die Götter nicht mehr leibhaftig, aber der tiefere Blick erkennt in dem natürlichen Geschehen die Hand des waltenden Gottes: an die Stelle des Glaubens an die Gotteserscheinungen ist der Vorsehungsglaube getreten 45 5. 7 50 20. Vgl. zu 24 S. 220.

Ferner beachte man die Art, wie die Fremde geschildert wird. Die alte Sage hatte die Fremden, die sie auftreten liess, in ihren Sitten und ihrem Wesen nicht viel anders als die Israeliten dargestellt; und ganz selbstverständlich war es ihr gewesen, dass alle hebräisch reden: Abraham kann — so erzählt man naiv — mit Pharao sprechen 12 18f. Die Erzähler der Josephgeschichten aber rechnen damit, dass die Hörer bewusst Ägyptisches und Israelitisches unterscheiden; sie wissen, dass Kanaanäer mit Ägyptern nur durch den Dolmetscher verkehren können 42 23; sie berichten gern und ausführlich von den fremden Sitten, auch an Stellen, wo der Fortgang der Erzählung das nicht verlangt hätte 43 32, und verstehen es, ihren Erzählungen dadurch einen fremdartigen, pikanten Reiz zu geben. Diese Erzählungen nehmen also diejenige Stellung in der israelitischen Erzählungslitteratur ein, die etwa Freiligraths exotische Dichtungen in der Litteratur seiner Zeit innehehaben.

Schliesslich beachte man den eigentümlichen, zarten und rührenden Ton, der durch diese Geschichten klingt: die Erzählungen sind überaus thränenreich und mögen daher dem weichmütigen modernen Geschmack als die Perlen der Genesis erscheinen. Die älteren Erzählungen der Genesis aber haben bei weitem kräftigere Töne: man denke an den Turmbau, die Penu'elsage, die Sodomsage, die Paradiesgeschichte u. a. Auch sonst können wir verfolgen, wie die späteren Erzählungen in der Genesis zärtliche und weichherzige Töne anzuschlagen beginnen, vgl. besonders die beiden Hagargeschichten.

III. Da die Josepherzählung nach alle diesem in später Ausführung auf uns gekommen ist, ist es sehr misslich, über den Ursprung dieser Erzählungen zu sprechen. Doch scheinen einige historische Verhältnisse und Ereignisse in ihnen nachzuklingen; 1. Josephs bevorzugte Stellung unter den Brüdern. Dies Motiv der Sage kann uralt sein, denn Joseph ist nicht erst in historischer Zeit der Königstamm des Nordreiches geworden (worauf 37 8 wohl anspielt), sondern hat schon bei der Einwanderung eine führende Stellung gehabt Jud 1 22ff. 2. Auch dass Joseph von seinen Brüdern beneidet und verraten wird, kann auf Historisches zurückgehen, ohne dass wir dies aber im einzelnen aufzuzeigen vermöchten. 3. Historisch ist Ephraims Vorzug vor Manasse 48 13ff.; »Ephraim«, nicht Manasse ist der Name des Nordreiches gewesen; dagegen wird Jud 1 27ff. Manasse noch vor Ephraim genannt: und Gideon und Abimelech stammen aus Manasse. 4. Ferner ist historisch, dass Joseph im Besitz der Stadt Sichem ist, die den Amoritern im Kriege abgenommen worden ist 48 22; weiter 5. Josephs nahe Stellung zu Benjamin, dem zweiten Rahelsohn; ferner 6., dass Benjamin der jüngste der Stämme

Israels, der Schmerzenssohn, und das Lieblingskind seines Vaters ist; 7. Rubens Erstgeburt und Führerschaft (bei E). Da Ruben in der historischen Zeit ganz zurücktritt, so dürfen wir schliessen, dass die Josephsage in Israel sehr alt ist. Später ist an Stelle Rubens der bekanntere Juda getreten: hier repräsentiert J also eine jüngere Phase der Tradition. 8. Die Hauptfrage ist, ob der Wanderung der Jaqobstämme nach Ägypten Historisches zu Grunde liegt. Die Frage hängt mit der anderen zusammen, ob die Exodussage auf historische Begebenheiten zurückgeht. Es ist hier nicht die Stelle, diese Frage im einzelnen zu behandeln. Doch darf der Verfasser wohl seine Überzeugung aussprechen, dass der Auszug neben anderen Instanzen besonders durch das alte Lied Ex 15 1. 21 als historisch gesichert ist. Die Einwanderung kanaanäischer oder hebräischer Geschlechter oder Stämme in Ägypten wird nicht ein Mal, sondern viele Male vor sich gegangen sein vgl. zu 12 10. Auch das Motiv, das die Israelstämme nach Ägypten treibt, wird von der Sage richtig festgehalten: es ist der Hunger. Variante ist die Einwanderung Abrahams nach Ägypten 12 10ff. — Von Steuernagel, Isr. Stämme S. 54. 65ff. 93f., werden noch eine ganze Reihe anderer Züge der Josephsage historisch gedeutet: dass Ruben für Joseph eintrete, in dessen Nähe er einst gewohnt habe; ja sogar Josephs Ärmelrock (die Josephiden mögen schon frühzeitig die einfache Nomadenkleidung mit einer vornehmeren vertauscht und ebendadurch den Hass der anderen Stämme auf sich gezogen haben)(!), und Josephs Wanderung nach Sichem, wo er seine Brüder nicht mehr findet, und von wo er ihnen nach Dothan folgt (es hätten israelitische Stämme schon vor Joseph in Sichem gesiedelt, aber seien von dort nach Dothan weitergezogen, und Joseph sei ihnen gefolgt: letzteres sei ein Reflex der Ereignisse unter Josua); aber alle diese Beziehungen scheinen mir sehr zweifelhaft zu sein.

Vergleicht man die historischen Begebenheiten und Zustände, die der Sage zu Grunde liegen können, mit der Sage selber, so muss man sagen, dass in der ganzen Konzeption das Historische sehr zurücktritt. Sehr grosse und bedeutsame Partieen der Sage sind es, die weder historische noch ätiologische Grundlage zu haben scheinen: so besonders Josephs Schicksale in Ägypten, bei denen Joseph nichts als eine Privatperson ist, und in denen jeder Gedanke, dass Joseph eigentlich ein Stamm sei, ganz unmöglich sein würde. Die hohe Stellung, die Joseph in Ägypten einnimmt, betrifft eine einzelne Privatperson, einen Hebräer, aber in keiner Weise und in keinem Sinne den Stamm Joseph; als »ein Ausdruck der Überlieferung, dass das Haus Joseph bei der Eroberung des Landes eine führende Rolle spielte« (Holzinger), ist diese Sage von Josephs ägyptischem Ministeramt durchaus nicht zu fassen. Die Sage weiss nichts von Eroberung und kriegerischer Führung; vielmehr gerade diese charakteristische Eigenschaft des Stammes Joseph, der den Vorrang in Israel hat, weil er Israels Kriege führt, fehlt in dem Bilde des Mannes Joseph vollständig. Auch darauf darf man hinweisen, dass der Jaqob der Josephgeschichten eigentlich ein ganz anderer ist als der Held der Jaqobgeschichten: dort ist er nur ein sterbender Greis, der Rahels Kinder liebt; aber von seiner besonderen Gabe der Klugheit und List, die in den früheren Geschichten so grosse Rolle gespielt hat, hören wir nichts mehr. Besonders eigentümlich ist aber, dass die historischen Bezüge, die einige Male in den Josephgeschichten hervortreten, entweder zur übrigen Sage gar nicht passen (so die Verleihung Sichems 48 22 vgl. zur Stelle) oder doch zur ganzen Komposition ein sehr loses Verhältnis haben (so die Bevorzugung Ephraims vor Manasse 48 13ff. und die Notizen über ihre Geburt 41 50—52). Demnach kommen wir zu derselben Vermutung, die im Vorhergehenden auch für manche andere Sagen der Genesis ausgesprochen worden ist, dass diese Erzählungen ursprünglich nicht von Joseph und seinen Brüdern gehandelt haben, sondern erst nachträglich auf die Stämme Israels übertragen und mit Israelitischem versetzt worden sind.

So erhebt sich die Erage, wie man sich diese, später auf Joseph und seine Brüder gedeuteten Sagen in ursprünglicher Form vorzustellen habe. Vermutungsweise darf man etwa folgende Stoffe annehmen:

1. Die erfüllten Träume. Träume weissagen das glänzende Geschick des jüngsten Sohnes und seine einstige Herrschaft über seine Brüder und Eltern. Die Menschen versuchen, die Träume zu vereiteln, aber schliesslich erfüllen sie sich doch. — Dieser Sagentypus, vielfach erzählt, ist mythologischen Ursprungs vgl. zu 37 5—11. Eine ähnliche Geschichte erzählen sich noch die modernen Berbern (vgl. Stumme, Märchen der Berbern S. 52ff.) von Elkhatef.

2. Die Verfolgung des Jüngsten durch die anderen (elf) Brüder. Ein ähnliches Motiv findet sich unter den von Stumme herausgegebenen tripolitanischen Märchen (S. 95): elf Brüder, auf den Jüngsten eifersüchtig, wollen ihn töten, indem sie ihn in einen Brunnen stürzen; das Märchen ist im übrigen dem deutschen Däumlingmärchen verwandt.

3. Die verläumderische Ehebrecherin. Die Ehefrau will den Jüngling verführen; als er ihr widersteht, verläumdet sie ihn bei dem Ehemann als Ehebrecher. So kommt der Jüngling in grosse Not. — Das Motiv, das in Ägypten spielt, und für welches es eine ägyptische Parallele gieht, scheint hier ägyptischen Ursprungs zu sein; aber auch die griechische Sage von Hippolytos und Phaidra behandelt einen ähnlichen Gegenstand.

4. Die Traumdeutung. Der König träumt; ein Weiser deutet die Träume auf 7 fette und 7 magere Jahre, und wird zur höchsten Würde erhoben. — Variante Dan 2. Die Erzählung enthält viel ägyptisches Detail und kann ursprünglich in Ägypten von einem ägyptischen Weisen erzählt worden sein.

5. Dazu gehört auch die Erzählung von Josephs Agrarpolitik. Diese Erzählung kann einmal Fortsetzung und Schluss der vorhergehenden, von der Traumdeutung, gewesen sein. — Auch diese Erzählung mag ursprünglich ägyptisch sein.

6. Die Angst vor dem Zauberer. Ein Mann, der als grosser Zauberer gilt, benutzt ein Wissen, das er sich auf ganz natürlichem Wege erworben hat, um die Menschen zu ängstigen. — Auch diese Sage passt nach Ägypten, dem Lande der Zauberer.

Zu diesen grösseren Sagenstoffen kommen noch eine Fülle kleinerer Motive: die Liebe des alten Vaters zu den Söhnen der geliebten Frau, das verzärtelte Nesthäkchen, die Eifersucht der Halbbrüder, die Liebe der Vollbrüder, der letzte Wille des Sterbenden, das Begräbnis bei den Vätern u. a.

Das Gesamtbild von der Vorgeschichte des Stoffes würde also sein: dass eine ganze Reihe einzelner Sagen, meist vielleicht ausländischen Ursprungs, auf die israelitische Figur Joseph übertragen, zur Einheit verwoben und mit einigem israelitischen Material durchsetzt worden sind und uns bei J und E in später, ausgeführtester Gestalt als Josephnovelle vorliegen. Dies Gesamtbild soll natürlich nicht als Tatsache behauptet, sondern nur als Vermutung aufgestellt werden.

---

61. Joseph kommt nach Ägypten 37 3—36 JE.

Joseph kommt nach Ägypten 37 3—36 JE. Quellenkritik. Komposition beider Rezensionen. Das Kapitel ist voll von Dubletten und Wiederholungen: nach 25. 27. 28aγ 39 1 sind es Ismaeliter, die Joseph nach Ägypten bringen, nach 28aα. 36 dagegen sind es Midianiter. Die Ismaeliter haben Joseph gekauft 27. 28aγ, die Midianiter dagegen haben ihn gestohlen 28aα. β. Die Brüder sind eifersüchtig auf Joseph, 1) weil ihn sein Vater bevorzugt und ihm ein Ärmelkleid schenkt 3. 4, 2) weil er Träume hat, die ihm eine zukünftige Herrenstellung über seine Brüder zu weissagen scheinen 5—11. (Eine dritte Motivierung der Eifersucht giebt 2: Joseph hat über seine Brüder übele Dinge erzählt; diese Motivierung stammt nach Holzinger wohl von P.) Von dem Ärmelkleide Josephs redet weiter 23. 31. 32. 33; von seinen Orakelträumen 19. 20. Der Vater wird Israel genannt 3. 13 oder Jaqob 34. Der ältere Bruder, der für Joseph eintritt, heisst Ruben 22 (21) 29f. oder Juda 26. Zweimal giebt Jaqob Joseph den Auf-

trag, zu seinen Brüdern zu gehen 12. 13a. 14b ‖ 13b. 14a. Zweimal beschliessen die Brüder, Joseph zu töten 18b ‖ 19. 20. Zweimal widerspricht ihnen ein Bruder 21 (wo »Ruben« für »Juda« eingesetzt worden ist) ‖ 22. Nach 20 wollen die Brüder sagen: ein wildes Tier hat ihn zerrissen; nach 33 aber spricht ihr Vater dies Wort; diese Unzuträglichkeit wird von dem Red. herrühren. Auch die Trauer Jaqobs um Joseph wird doppelt berichtet: dass er weinte, hören wir erst am Schlusse des Abschnittes, während es gleich am Anfange gesagt werden müsste: 34b. 35a (הִתְאַבֵּל, אָבֵל) ‖ 34a. 35b.

Vergleicht man diese Dubletten unter einander, so ergeben sich zwei in sich zusammenhängende, wohl komponierte und charakteristisch von einander verschiedene Varianten. Die eine Variante wird durch das Motiv der Träume Josephs beherrscht: Joseph hat Träume gehabt, die zu weissagen scheinen, er werde einst der Herr seiner Brüder werden; dadurch ist ihre Eifersucht erregt 5—11. Als sie ihn kommen sehen, sagen sie: »seht, da kommt der Träumer her« 19, und beschliessen ihn zu töten und dann in die Zisterne zu werfen; »dann wollen wir sehen, was aus seinen Träumen wird« 20. So versuchen sie also, das Orakel zu vereiteln; aber das Orakel erfüllt sich, trotz des Handelns der Menschen, ja gerade dadurch; denn »die Orakel sehen und treffen ein, Der Ausgang wird die Wahrhaftigen loben«. Durch Rubens Vorstellungen lassen sie sich bewegen, wenigstens kein Blut zu vergiessen, sondern werfen Joseph noch lebendig in eine Zisterne, damit er dort verschmachte; aber Midianiter, die des Weges kommen, ziehen ihn heraus und verkaufen ihn als Sklaven in Ägypten. Die Fortsetzung erzählt dann, wie sich Josephs Brüder schliesslich doch vor ihm haben im Staube beugen müssen 42 6. 9. Für diese Geschichte sind also charakteristisch die Träume, die Zisterne, die stehlenden Midianiter. — Wie diese Variante durch das Motiv der Träume, so wird die andere Variante beherrscht durch das Motiv des Kleides. Israel hat Joseph als Zeichen seiner besonderen Liebe ein Ärmelkleid geschenkt (die Tracht der Prinzen II Sam 13 18). Die Brüder beneiden ihn deshalb, zugleich wohl in der Furcht, der Vater werde ihn bei der künftigen Erbteilung bevorzugen 3. 4 (ein ähnliches Motiv in den Sagen von Ismael 21 10 und von Jaqob und Esau 25 21ff. 27). Als Joseph ihnen daher einmal in die Gewalt gekommen ist, reissen sie ihm das verhasste Kleid vom Leibe 23. Inzwischen sind Ismaeliter herangekommen; denen verkaufen sie ihn auf Judas Zusprache 25—27. 28aγ: sie haben ja keinen Vorteil von seinem Tode; ihren Zweck, den Bruder der allzu parteiischen Liebe ihres Vaters zu entrücken, erreichen sie auch, indem sie ihn in die Ferne verkaufen. Als die Ismaeliter mit Joseph abziehen, bleibt das Kleid in den Händen der Brüder. Sie tauchen es in Blut und betrügen damit ihren armen Vater 32f. Diese Erzählung wird also charakterisiert durch das Kleid und den Verkauf an die Ismaeliter.

Trotz dieser charakteristischen Verschiedenheit stimmen beide Erzählungen im allgemeinen Aufriss überein: Joseph wird vor seinen Brüdern bevorzugt; dies aber weckt den Neid der Anderen. Als sie einmal allein mit ihm auf dem Felde sind, wollen sie ihn töten. Aber einer der Brüder wendet dies Schlimmste von ihm ab. So kommt Joseph durch eine vorüberziehende Karawane als Sklave nach Ägypten. In beiden Varianten ist diese Erzählung von 37 der Anfang der ganzen Josephgeschichte: beide fahren fort, zu berichten, wie sich in Ägypten Josephs Geschick gewandt hat. So ergötzen sich also beide Varianten daran, wie aus Glück Unglück, aber dann durch Gottes Fügung aus Unglück Glück geworden ist. Besonders geistvoll ist, dass es gerade die Liebe des Vaters und der wundervolle Traum sein muss, was Joseph zunächst zum Unheil ausschlägt.

Von den beiden Varianten gehört die Traumvariante zu E, die Kleidvariante zu J. Für J beweisen: Israel, Juda, die Ausdrücke בֶּן־זְקֻנִים 3 21 2 44 20, וַיִּשְׂאוּ עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ 25 18 2 33 1, הַכֶּר־נָא 32 38 25, die Doppelfrage 32 18 21 24 21; das Wort טָרֹף טֹרַף 33 wird 44 28 von J zitiert. Für E spricht: Jaqob, Ruben, die Bedeutung der Träume, der Beginn der Unterredung »er sprach zu ihm: hier bin ich,« 13 22 1. 7. 11 27 1 31 11.

Im einzelnen: 12. 13a gehören inhaltlich zusammen (רָעָה בִּשְׁכֶם), wegen »Israel« 13a zu J; 14b schliesst direkt an (»ich will dich senden« 13, »er sandte ihn« 14; »in Sichem« 13, »nach Sichem« 14). Parallel ist 13b. 14a, also von E; der Anfang: »Jaqob sprach zu seinem Sohne: Joseph!« ist weggeschnitten. — 15—17 schliessen nicht recht an 14b (J) an (Holzinger) und mögen daher von E herrühren. — 19. 20 »Träumer«, »Träume« E; parallel ist 18bβ, gehört also zu J. 18bα »bevor er ihnen nahe kam,« ist wohl der Vordersatz zu 18bβ, stammt also aus J: die beiden Stadien der Handlung »bevor er ihnen nahe kam« 18bα, »als er aber herangekommen war« 23, sind ähnlich den beiden »als die Sonne untergehen wollte«, »als aber die Sonne untergegangen war« 15 12. 17 J. Demnach gehört 18a zu 19. 20 E, wozu es vortrefflich passt. — 22 stammt aus E wegen der Zisterne vgl. 20. 21 ist ‖ 22 (E) und gehört also zu J. »Er entriss ihn aus ihrer Hand,« 21 setzt voraus, dass sie ihn bereits gefasst haben; dies Wort gehört also eigentlich hinter 23: als Joseph in ihre Nähe gekommen ist, fallen sie über ihn her, ziehen ihm das Kleid aus, und wer weiss, was noch geschehen wäre! aber Juda riss Joseph ihnen aus der Hand. Der Redaktor hat dies Wort hier nicht gebrauchen können, weil er mit וַיִּקָּחֻהוּ 24 fortfahren wollte, und es daher umgestellt. — Die Worte »sein Kleid, das Ärmelkleid, das er anhatte« 23, fallen wegen ihrer grossen Weitläuftigkeit auf; doch liegt hier keine Variante vor; nur die eine Erzählung hat von Josephs Kleid gesprochen (gegen Dillmann, Kautzsch-Socin u. a.); vielmehr ist »das Ärmelkleid, das er anhatte,« wohl eine (richtig) erklärende Glosse. — 24 ist Fortsetzung von 22: »die Zisterne« 24 ist die von Ruben 22 genannte. — »Sie setzten sich hin, Brot zu essen« 25 gehört zu J; J braucht eine solche kleine Zwischenhandlung, damit die Ismaeliter Zeit haben, heranzukommen; vorher sind dieselben noch nicht dagewesen, denn in ihrer Gegenwart hätten die Brüder sich gefürchtet, ihren Bruder zu morden. Darnach sind die Brüder also an Ort und Stelle geblieben. Anders stellt E sich die Dinge vor; darnach sind die Brüder weitergezogen, nur Ruben »kehrt zurück« 29. — 25—27 aus J. — 28aα. β (bis מִן־הַבּוֹר) E; וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ 28 sind nicht Varianten (gegen Kautzsch-Socin), denn nur die eine Erzählung hat von der Zisterne gesprochen; vielmehr sind die Worte nach § 120d zusammenzunehmen »sie zogen herauf« (Holzinger). — 28aγ (Ismaeliter) J. — 28b »sie brachten Joseph nach Ägypten,« ist ‖ 39 1 (J), stammt also von E. Dafür spricht auch das Verbum הֵבִיא; J sagt הוֹרִיד 25 39 1. — 29. 30 (Ruben) E. — Wie Jaqob Josephs vermeintlichen Tod erfährt, wird doppelt erzählt: nach der Ankündigung 20 E haben die Brüder ihm einfach gesagt: »ein wildes Tier hat ihn gefressen«; diese Worte finden sich 33aβ wieder, werden also auch hier ursprünglich Worte der Brüder, nicht Jaqobs gewesen sein. Nach dem Berichte des J haben die Brüder das in Blut getauchte Kleid Josephs »übersandt« 31. 32; sie sind also nicht selber zu ihm gekommen und haben ihm nicht direkt den Tod Josephs mitgeteilt (so E), sondern sie blieben auf dem Felde (weil sie sich scheuten, ihres Vaters Angesicht zu sehen) und legten ihm (damit ja kein Verdacht auf sie selber fiele) nur indirekt nahe, auf Josephs Tod zu schliessen. Demnach hat auch hier nur die eine Variante von Josephs Kleid gesprochen (gegen Dillmann, Kautzsch-Socin u. a.). וַיָּבִיאוּ 32 macht Schwierigkeiten, da die Brüder ja nicht selber mitkommen; man lese וַיָּבֹאוּ und nehme 32aβ bis וַיֹּאמְרוּ zu E. — Von den beiden Parallelen 34b. 35a und 34a. 35b (Dillmann) gehört die letztere wegen »Jaqob« zu E; »sein Vater« 35b steht im Gegensatz zu den »Midianitern« 36. —

Nachträglich sind noch von späteren Händen einige Zusätze hinzugekommen: »sie hassten ihn noch ärger« 5b, »sie hassten ihn noch ärger wegen seiner Träume (aber bisher ist erst von einem Traume erzählt worden) und wegen seiner Reden« (gemeint sind die von 2 P) 8b; diese Zusätze sollen die verschiedenen Motive der Eifersucht der Brüder vereinigen. Der Satz »das erzählte er seinem Vater und seinen Brüdern,« in 10a stösst sich mit dem Worte »das erzählte er seinen Brüdern,« in 9a; der Satz in 10a ist wohl nur eine in den Text an falsche Stelle geratene Lesart.

Die gewonnenen Resultate sind dadurch zu bewähren, dass zwei wohlabgerundete

37 [3]Israel hatte Joseph lieber als alle die anderen Söhne, weil er ihm im Alter geboren war, und er hatte ihm einen Rock mit Ärmeln machen lassen. [4]Da nun seine Brüder sahen, dass ihr Vater ihn lieber hatte als alle seine anderen 'Söhne', warfen sie einen Hass auf ihn und vermochten es nicht, 'dies' gutwillig zu ertragen. [5]*Einst hatte Joseph einen Traum; den erzählte er seinen Brüdern,* da hassten sie ihn noch ärger; [6]*er sprach zu ihnen: höret diesen Traum, den ich*

---

und fast vollständig erhaltene Parallelberichte herauskommen. — Diese Quellenscheidung ruht im ganzen auf Wellhausen, Dillmann, Kautzsch-Sozin und Holzinger, geht aber in der Gesamtauffassung und im einzelnen über sie hinaus.

Über **1** vgl. S. 348; über **2** vgl. die Josephgeschichte bei P. — **3. 4** Das Ärmelkleid J. **3** ist der Anfang der Josephgeschichte bei J: der Vers setzt ganz neu ein. Dass ein Vater den einen Sohn mehr als die anderen liebt, erscheint uns als ein arges Unrecht gegen diese anderen; der alte Israelit aber ist subjektiver als wir und weniger geneigt, auf die Gerechtigkeit zu hören; er würde sagen: niemand kann zwei Kinder gleich lieben, vgl. oben S. 293. 296. 324. — Jaqob liebt am meisten den Sohn seines Alters: ein freundlicher, liebevoll beobachteter Zug. — Beide Varianten setzen voraus, dass Joseph bei weitem jünger ist als die anderen (E in 30). Auch in der Geburtsgeschichte 30 22ff. erscheint Joseph, von dem allerdings jüngeren, aber damals noch ganz kleinen Benjamin abgesehen, als jüngster Sohn Jaqobs; freilich ist Jaqob damals noch kein »Greis«, und der Altersunterschied zwischen Joseph und den anderen Brüdern scheint nicht sehr gross zu sein: in der Zeitrechnung darf man indes von den Sagen keine strenge Genauigkeit verlangen. — וְעָשָׂה »und er hatte gemacht«; Ball וַיַּעַשׂ. — כְּתֹנֶת פַּסִּים ist ein Hemd, das bis zu den פַּסִּים d. h. wohl den Extremitäten (Aqu. *χιτὼν ἀστραγάλων* Knöchelkleid, אֶפְסַיִם Knöchel vgl. Delitzsch) reicht, also ein langer Rock mit Ärmeln; die gewöhnlichen Leute tragen ein kurzes Hemd ohne Ärmel. Charakteristisch für die vorausgesetzten einfachen Verhältnisse ist es, dass schon ein Kleid mit Ärmeln zu Mord und Totschlag führt. — **4** מִכָּל־אֶחָיו, Sam LXX מִכָּל־בָּנָיו. Die Cstr. דַּבְּרוֹ (דִּבֶּר c. acc. der Person) ist sonst nicht sicher belegt; man lese דְּבָרוֹ »sie konnten die Angelegenheit mit ihm (wie »die Sache mit den Eselinnen« I Sam 10 2, »die Angelegenheit des Uria« I Reg 15 5) nicht in Frieden ertragen«; dies passt auch dem Sinne nach besser. — **5—11** Josephs Träume E. Von vorbedeutenden Träumen ist die Josephgeschichte bei E voll. Beide Träume Josephs bedeuten dasselbe; möglich, dass der Erzähler bei der Doppelzahl der Träume an die beiden Reisen der Brüder nach Ägypten gedacht hat. Der erste Traum vom Garbensammeln soll wohl zugleich noch eine heimliche Hindeutung auf die Gelegenheit, den Kornhandel in Ägypten, enthalten, bei der sich die Brüder vor Joseph werden neigen müssen. Dieser Traum scheint vorauszusetzen, dass Jaqob auch Ackerbau betrieben hat; dieselbe Voraussetzung auch 42 1ff. 43 1ff. und wohl auch 46 31ff.; in den anderen Sagen treiben die Väter nicht Ackerbau, mit alleiniger Ausnahme des sehr späten Berichtes von 26 12. — Im zweiten Traume sind die neben Sonne und Mond genannten elf Sterne die Sternbilder des Tierkreises, für die nach babylonischer Tradition die Zwölfzahl charakteristisch ist; dem Joseph selbst entspricht der zwölfte Stern. Dagegen spricht nicht, dass sie כּוֹכָבִים heissen, was »Stern« und »Sternbild« bedeuten kann vgl. *ἀστέρων δώδεκα* Ap. Joh. 12 1; für »Sternbild« hat das Hebräische, soweit wir wissen, kein besonderes Wort. Dass sich Sonne, Mond und die Gestirne des Horizonts verneigen, ist ein ursprünglich mythologisches Bild: es ist die Ehre, die dem höchsten Himmelsherrn gebührt, dass sich die mächtigsten Wesen der Welt ihm beugen müssen Ps 148 3 Job 38 7 Ap. Joh. 4 8—11. Im ganz eigentlichen Sinne würde also dies der Traum sein, der einem göttlichen Kinde die Himmelsherrschaft ankündigt. In vielen orientalischen und occidentalischen Traditionen, in und ausserhalb der Bibel, ist (wie an anderer Stelle ausführlich gezeigt werden soll) ein Mythus überliefert, der die Geburt

gehabt habe: [7] *mir däuchte, wir bänden Garben auf dem Felde; meine Garbe aber richtete sich auf und blieb stehen, und eure Garben verneigten sich ringsumher vor meiner Garbe.* [8] *Da sprachen seine Brüder zu ihm: willst du gar König über uns werden? oder etwa unser Herrscher sein?* — So hassten sie ihn noch ärger um seiner Träume und seiner Worte willen. — [9] *Ein ander Mal hatte er wieder einen Traum; den erzählte er seinen Brüdern und sprach: ich habe wieder einen Traum gehabt: mir däuchte, Sonne, Mond und elf Sterne neigten sich vor mir.* [10] Das erzählte er seinem Vater und seinen Brüdern. *Aber sein Vater schalt ihn und sprach zu ihm: was ist das für ein Traum, den du geträumt hast! soll ich, deine Mutter und deine Brüder kommen und uns vor dir zu Boden neigen?* [11] *Darum beneideten ihn seine Brüder, aber sein Vater behielt die Sache.*

[12] Nun gingen seine Brüder hin, um die Schafe ihres Vaters bei Sichem zu weiden; [13] da sprach Israel zu Joseph: deine Brüder sind auf der Weide bei Sichem; komm, ich will dich zu ihnen senden. *Er erwiderte ihm: was willst du?* [14] *Er sprach zu ihm: gehe hin, sieh zu, wie es deinen Brüdern und den Schafen geht, und bringe mir Bescheid.* So entsandte er ihn aus dem Tale von

---

des grossen Weltengottes erzählt: ein göttliches Orakel macht die Bestimmung des Kindes kund, Feinde suchen die Weissagung zu vereiteln und das Kind zu töten, aber schliesslich geht sie doch in Erfüllung vgl. Ap. Joh. 12. Mehrfach ist diese Erzählung auf menschliche Helden übertragen vgl. Mt 2. So würde auch hier anzunehmen sein, dass Züge dieses Mythus in die Josepherzählung eingedrungen seien. Dass dies Traumgesicht nicht für diese Geschichte von Joseph erfunden, sondern nur auf diesen umgedeutet ist, ist auch daraus zu erkennen, dass hier nur von einer Mutter gesprochen wird. Hier ist also ein Zug aufgenommen worden, der in die Josephgeschichte nicht recht passt. — **7** Zu הִנֵּה vgl. 28 12. — **8** In dem Worte »willst du gar unser König werden?« sieht der Erzähler eine ahnungsvolle Andeutung an das spätere Königtum des Josephstammes. — **10** f. Der Vater schilt ihn, legt ihm also diesen Traum als Hochmut aus; der Erzähler aber ist nicht dieser Meinung: diese Träume sind Joseph vielmehr von Gott gegeben und haben sich auch erfüllt; der Erzähler will vielmehr sagen: so unglaublich war das, was Gott mit Joseph vorhatte, dass selbst sein Vater nicht daran glauben konnte. Dennoch bewahrte der Vater den Traum, mit der stillen Vorahnung, dass er sich doch vielleicht erfüllen werde Lk 2 19. 51. — Woher weiss Jaqob diesen Traum, obwohl ihn Joseph nach 9 nur seinen Brüdern erzählt hat? In solchen geringen Kleinigkeiten sind die Erzähler nicht allzu ängstlich. Die kleine Unebenheit ist schon in alter Zeit bemerkt worden: daher die 10a erhaltene Lesart (vgl. oben), die LXX 9a im Text liest. — **12. 13a. 14b** J, **13b. 14a** E. Jaqob schickt Joseph zu seinen Brüdern. **12** אֶת־, überpunktiert, d. h. von den Rabbinen ausgemerzt. — **14** Wo ist nach dieser Geschichte Jaqobs Wohnsitz? Nach 14a 15ff. E etwa in der Nähe von Sichem; Jaqob sagt Joseph bei E nicht, wo seine Brüder weilen, weil das selbstverständlich ist; sie sind ganz nahe, »auf dem (wohlbekannten) Felde« 15. Daher weiss auch »der Mann«, wer Josephs Brüder sind, ohne dass er ihm das zu sagen braucht: man sieht, Joseph ist hier bekannt. Aber auch nach J muss Jaqob nicht allzuweit entfernt, in der Nähe von Sichem gewohnt haben; מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן 14 wird von Steuernagel, Isr. Stämme S. 36, wohl mit Recht als Zusatz des letzten Red. erklärt, der auf 35 27 49 29ff. 50 13 (P) Bezug genommen hat; dass J Ḥebron als Jaqobs Wohnsitz hier angenommen habe, ist deshalb unwahrscheinlich, weil doch ein liebender, besorgter Vater einen jungen Burschen nicht ganz allein auf eine so weite Reise, wie die von Ḥebron nach Sichem ist, schicken kann. Dieser

Hebron, und er kam nach Sichem. — [15]*Als er nun auf dem Felde umherirrte, begegnete ihm ein Mann; der Mann fragte ihn: was suchest du?* [16]*Er sprach: ich suche meine Brüder; tu mir kund, wo sie hüten.* [17]*Der Mann sprach: sie sind von dannen gezogen, denn ich hörte sie sagen: lasst uns nach Dothan gehen. Da ging Joseph seinen Brüdern nach und traf sie in Dothan.*

[18]*Als sie ihn nun von ferne sahen,* ehe er ihnen nahe gekommen war, beredeten sie sich wider ihn, ihn zu töten; [19]*da sprachen sie zu einander: seht, da kommt der Träumer her;* [20]*nun kommt, wir wollen ihn totschlagen, ihn in eine Zisterne werfen und dann sagen, ein wildes Tier habe ihn gefressen; so wollen wir einmal sehen, was an seinen Träumen ist.* — [21]Als Ruben das hörte, riss er ihn aus ihrer Hand und sprach: wir wollen ihn nicht ums Leben bringen. [22]*Ruben aber sprach zu ihnen: vergiesset nur kein Blut; werft ihn in die Zisterne hier in der Steppe; aber legt keine Hand an ihn. Er wollte ihn aber*

Voraussetzung der Josephsage widerspricht nun aber der Zusammenhang sowohl in J wie in E, wonach Jaqob damals im Süden Palästinas weilt (vgl. 35); nach 46 5 (E) ist Jaqob nach Ägypten von Beʾeršebaʿ aus gezogen. Ein weiterer Widerspruch, besonders in J, ist, dass, wenn Jaqobs Söhne in der Nähe von Sichem weilen, sie also doch wohl mit den Bürgern von Sichem in Frieden leben werden, während sie nach der Dinasage mit Sichem ein Zerwürfnis gehabt haben. Diese Schwierigkeiten zeigen, dass es sich um verschiedene, nicht ganz ausgeglichene Traditionen handelt. — **15—17** E (?). Joseph erhält von »einem Manne« Auskunft und folgt seinen Brüdern bis Dothan. Warum hat der Erzähler nicht von Anfang an berichtet, dass Josephs Brüder in Dothan hüteten? welchen Zweck hat er, diese ganze Begegnung mit dem Manne zu erzählen? Die Erzähler berichten ja hier so vortrefflich, dass wir berechtigt sind, nach dem Zweck auch der kleinen Züge, geschweige denn eines solchen nicht so unbedeutenden Abschnittes zu fragen. Der Erzähler will mit diesem Intermezzo begründen, wie es kam, dass Joseph so weit von seinem Vater wegging und seinen Brüdern in die Hände geriet. Der Vater hatte ihn nur aufs »Feld«, also ganz in die Nähe geschickt; nun aber liess er sich verleiten, ihnen nach Dothan nachzugehen. Auf »dem Felde«, so nahe ihrem Vater, hätten sie ihm gewiss nichts zu Leide getan; in Dothan aber, wo sie fern von Jaqob waren, hatten sie über Joseph Gewalt. Auch dies Intermezzo zeigt, dass Jaqob nicht allzuweit von Dothan gewohnt haben muss; hätte er schon einen so weiten Weg, wie den von Hebron nach Sichem mit Willen und Wissen Jaqobs gemacht, so würde es keinen Sinn haben, so stark zu betonen, dass er noch die viel geringere Strecke bis Dothan weiter gegangen sei. Dothan ist der gegenwärtige Ruinenhügel Tell Dotan, 12 km Nl. von Sichem, in der Nähe (SWl.) von Ǧenîn, vgl. Buhl, Palästina S. 102. — **18**a. **19**. **20** E, **18**b J. Die Brüder wollen, als sie seiner ansichtig werden, Joseph töten. Die Szene spielt nach E bei Dothan 17, nach J bei Sichem 14. — **18**b הִתְנַכֵּל, zur Cstr. mit dem Accus. § 117w; das Wort kommt noch dreimal vor, sonst nur in jüngeren Schriften; doch würde es bei diesem geringen Material zu vorschnell sein, hieraus zu schliessen, J könne das Wort nicht geschrieben haben (gegen Dillmann und Kuenen). — **19** »Der Herr der Träume da« spöttisch. — הַלָּזֶה 24 65. — **20** Sie wollen den Leichnam in eine Zisterne werfen, damit der Mord nicht herauskommt. — »Dann werden wir sehen, was aus seinen Träumen wird,« ist Hohn: wenn er tot ist, und sein Leichnam in der Zisterne fault, fallen seine hochfahrenden Träume dahin (Delitzsch). — **22**. **24** E Ruben redet ihnen zu, ihn nicht erst tot, sondern sogleich, lebendig »in diese Zisterne hier in der Wüste« (ganz in der Nähe) zu werfen (vgl. Jer 38 6), um ihn so zu retten 22. Und so geschieht es zunächst 24. Die Erzähler haben dies Eintreten des einen Bruders für Joseph hier und 26f. 29f. eingeführt, um die Erzählung mannigfaltiger zu gestalten; zu-

aus ihrer Hand retten und zu seinem Vater zurückbringen. — [23]Sobald Joseph nun zu seinen Brüdern herangekommen war, zogen sie Joseph das Kleid aus, das Ärmelkleid, das er anhatte. [24]*So ergriffen sie ihn und warfen ihn in die Zisterne; die Zisterne aber war leer; es war kein Wasser darin.* [25]Dann setzten sie sich hin, um Brot zu essen. —

Als sie aber ihre Augen erhoben, da sahen sie: eine Karawane von Ismaelitern kam daher, aus Gilead, deren Kameele Tragakanth, Mastix und Ladanum

---

gleich, um an dem Gegenstück des Einen, Barmherzigen zu zeigen, wie gross die Sünde der Anderen ist. — Die Notlüge Rubens, die einen so guten Zweck hat, gilt dem Erzähler natürlich als vollständig erlaubt; was hätte Ruben auch anderes tun sollen? Charakteristisch aber ist es doch, dass alle Patriarchen gelegentlich einmal lügen. — Der Grund, den Ruben vorgiebt, ist der Schauder vor dem vergossenen Blut und nun gar vor Bruderblut! vgl. 4 11. Ein Töten, ohne das Blut zu vergiessen, erscheint dem Antiken weniger schlimm. — Ruben schlägt vor, Joseph in eine bestimmte Zisterne, auf die er hinzeigt, zu werfen, während die Brüder vorher nur unbestimmt von »einer der Zisternen« gesprochen haben 20. Der Zug gehört zu den Feinheiten der Erzählungen, die leicht übersehen werden: 24b verrät den Grund Rubens: die Zisterne, auf die Ruben hinweist, war leer; Ruben sorgt also dafür, dass Joseph nicht etwa in eine solche Zisterne kommt, in der er ertrinken muss. — Es handelt sich hierbei sicherlich um eine bestimmte Zisterne, deren Lage der Erzähler kennt 22, um die Josephzisterne von Dothan. — **21. 23** J ist gegenwärtig mehrfach überarbeitet (vgl. oben) und mag ursprünglich gelautet haben: als das Juda hörte, sprach er zu ihnen: lasst uns ihn nicht totschlagen! Als Joseph aber zu seinen Brüdern herangekommen war, zogen sie Joseph sein Kleid aus; er aber riss ihn aus ihrer Hand. Die gewöhnliche Erklärung, sie hätten ihm das Kleid ausgezogen, in der Absicht, es später zu verwenden, ist unrichtig; der Erzähler denkt sich die Sache viel feiner: sie rissen ihm das Kleid vom Leibe, ohne eine Absicht, aus Wut über den verhassten Rock. Erst nachträglich, als Joseph verkauft ist, und sie sich überlegen, wie sie seine Entfernung dem Vater am besten beibringen können, bemerken sie das Kleid in ihrer Hand und beschliessen nun, es zu diesem Zwecke zu gebrauchen. — כְּתֹנֶת הַפַּסִּים zur Cstr. § 117 ll. — **25—27. 28**aγ J. Dann verkaufen sie ihn, auf Judas Rat, an Ismaeliter. **28**aα. β. b. **29**. **30** E. Midianiter stehlen ihn aus der Zisterne und bringen ihn nach Ägypten; Ruben, zurückkehrend, findet ihn nicht mehr vor. R^{JE} hat beide Varianten mit einander vereinigt, indem er der des J (dem Verkauf) den Vorzug gegeben und die des E mit ihr zu verbinden gewusst hat (Delitzsch). — Beide Varianten setzen voraus, dass eine Karawanenstrasse in der Nähe vorbeiführt; diese Strassen gehen von Osten (Gilead 25), über Bêsân, wo sie sich teilen, durch das mittelpalästinensische Gebirge an die Küste und dann in den Süden über Lydda nach Ägypten. Beide Strassen (über Dothan vgl. Buhl, Palästina S. 127, über Sichem vgl. Baedeker (Benzinger), Palästina und Syrien[5] S. 251) sind noch jetzt grosse Karawanenwege. In solchen geographischen Voraussetzungen und Angaben sind die alten Sagen ungemein zuverlässig: derartiges wissen die alten Erzähler aus dem Leben selber vgl. 13 10 18 16. — Dass diese Völker in der Josephsage auftreten, ist ein starker Anachronismus; nach dem Stammbaum wären Söhne Ismaels oder Midians — die Oheime Josephs! Die Sagenerzähler haben hier den Stammbaum ausser Augen gelassen und denken sich die Völkerverhältnisse Palästinas einfach so, wie sie zu ihrer Zeit vorliegen. Ähnlich 40 15. — **25** Der Erzähler nennt genau Heimat und Ladung der Karawane; er führt mit den Ismaelitern neue Personen in die Handlung ein und ist bestrebt, diese Neueinführung so plausibel als möglich erscheinen zu lassen. Die Karawane bringt aus Gilead נְכֹאת, wahrscheinlich = Tragakanthgummi, das Harz des Astragalus gummifer und anderer Astragalusarten, צֳרִי (mit ו = צוֹרִי) = Mastix, das Harz des Mastixbaumes, der Pistacia

geladen hatten und nach Ägypten bringen sollten. 26 Da sprach Juda zu seinen Brüdern: was hätten wir davon, wenn wir unsern Bruder totschlügen und sein Blut zudeckten? 27 Kommt, wir wollen ihn den Ismaelitern verkaufen; aber wir wollen keine Hand an ihn legen; er ist ja unser Bruder 'und' unser Fleisch und Blut! Seine Brüder aber gehorchten ihm. 28 *Nun kamen midianitische Männer vorüber, Kaufleute; die zogen Joseph aus der Zisterne herauf.* So verkauften sie Joseph an die Ismaeliter um zwanzig Silberlinge. Die brachten Joseph nach Ägypten.

29 *Ruben aber kam zu der Zisterne zurück: aber ach, Joseph war nicht mehr in der Zisterne. Da zerriss er seine Kleider,* 30 *kehrte zu seinen Brüdern zurück und sprach: der Knabe ist nicht mehr da! wo soll ich nun hin?* — — 31 Dann nahmen sie Josephs Kleid, schlachteten einen Ziegenbock und tauchten das Kleid in das Blut. 32 Dann schickten sie das Ärmelkleid, brachten es *(kamen) zu ihrem Vater und sprachen:* dies haben wir gefunden; sieh es an, ob es das Kleid deines Sohnes ist oder nicht? 33 Als er es aber ansah, da sprach er: es ist meines Sohnes Kleid! *Ein wildes Tier hat ihn gefressen;* zerrissen, zerrissen

---

lentiscus, nach Jer 8 22 46 11 zum Pflasterstreichen verwendet, und לֹט, *Λήδανον*, Ladanum, das Harz der Cistenrose, des Cistus creticus (vgl. hierüber Riehms HW und Dillmann), also lauter köstliche Spezereien, die in Gilead gewonnen und von dort nach Ägypten exportiert werden. Der Hörer soll denken: solche Karawanen kommen allerdings durch Sichem durch. Weniger Mühe hat sich E mit seinen Midianitern gegeben. Die Sage setzt für die älteste Zeit einen Handelsverkehr zwischen Palästina und Ägypten voraus, eine Notiz, die durch die ägyptischen Nachrichten durchaus bestätigt wird vgl. Ed. Meyer § 238. — **26. 27** Jetzt tritt Juda zum dritten Male für Joseph ein. An dieser Stelle, unmittelbar vor der definitiven Beschlussfassung, hält er eine ausführlichere Rede, die nach Lage der Sache durchaus am Platze ist (gegen Dillmann). — Der Mörder deckt das Blut mit Erde zu, damit es nicht »schreien« kann 4 10 Ez 24 7 Jes 26 21. — **27** בְּשָׂרֵנוּ, Sam LXX Peš וּבְשָׂרֵנוּ Ball. — **28** Dass in den Varianten die Ismaeliter mit Midianitern wechseln (und R^JE beide identifiziert), erklärt sich daraus, dass in einer bestimmten (und schon in ziemlich alter) Zeit die Midianiter als ein Teil der Ismaeliter gerechnet worden sind Jud 8 24; die Tradition des E scheint hierin die spätere zu sein. — Solche vorüberziehende Karawanen stehlen, so denkt der Erzähler, gelegentlich Kinder; dasselbe, was unser Volk von den Zigeunern behauptet. — Zu וַיִּמְשְׁכוּ hat E »die Midianiter«, R^JE dagegen die Brüder als Subjekt gedacht. — Der Preis von 20 Šeqel Silber ist der Durchschnittspreis für einen halbwüchsigen Knaben Lev 27 4f. — **30** Im Schmerz verrät Ruben seine ursprüngliche Absicht: jetzt können sie's ja erfahren, was er gewollt hat. — **31. 32**aα. γ. b (vgl. oben) **33**aα. b J, **32**aβ (»sie kamen zu ihrem Vater und sprachen«) **33**aβ E: Die Brüder benachrichtigen Jaqob von Josephs Tod; hier ist J kunstvoller als E, der eine einfache Nachricht: »Joseph ist tot,« erzählt hat. E ist nicht vollständig erhalten; das Suffix in אֲכָלָתְהוּ steht ohne Beziehung. In J rührt die mehrmalige Wiederholung desselben Objekts »das Kleid Josephs, das Kleid 31, das Ärmelkleid« 32 von nachträglicher Auffüllung her. — Das Senden eines solchen Zeichens wie eines blutigen Kleides oder dergl. ist ein häufiges Märchenmotiv. — הַכְּתֹנֶת 32 § 100 l. — Herzzerreissend sind die kurzen und eben darum so ergreifenden Worte Jaqobs, die sich dem Herzen des Lesers unauslöschlich einprägen; ebenso **34**a. **35**b E, **34**b. **35**a J: die Trauer Jaqobs. Die wundervolle Szene spielt auch in der deutschen Litteratur eine Rolle; sie wird zitiert in Schillers Räubern II 2. — Durch diese Szene soll den Hörern zu vollem Bewusstsein kommen, wie gross der Frevel ist, den die Brüder getan haben! wie hartherzig müssen

ist Joseph! [34] *Da zerriss Jaqob seine Kleider und zog Saq um seine Hüften.* Und er trauerte um seinen Sohn lange Zeit. [35] Als aber seine Söhne und Töchter aufstanden, ihn zu trösten, wollte er sich nicht trösten lassen und sprach: im Trauerkleid will ich zu meinem Sohne hinab in die Unterwelt fahren. *Und sein Vater beweinte ihn;* [36] *die Midianiter aber verkauften ihn nach Ägypten an Potiphar, den Hämling Pharaos, den obersten Schlachter.*

---

sie sein, ihrem alten Vater solchen Schmerz zu bereiten! — Man beachte, dass die Empfindungen des armen kleinen Joseph nicht geschildert werden; kein moderner Erzähler würde sein Jammern und Flehen übergangen haben; aber die antiken Erzähler haben im Interesse der Handlung vorwiegend die handelnden Personen im Auge und übergehen darüber oft die Stimmungen der nur Leidenden vgl. die Einleitung. — **34** Das Zerreissen der Kleider ist israelitische Trauersitte; Schwallys (Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 13) Erklärung dieses Brauchs, der Antike habe sein Kleid zerrissen, um den Saq um so rascher anlegen zu können (!), ist unrichtig: auch in anderen Fällen, wo man den Saq nicht anlegt, zerreisst man das Gewand. Vielmehr spricht sich so die Leidenschaft, die Trauer, die Verzweifelung, das Entsetzen aus 29 44 13 Num 14 6 Jos 7 6. — Das Anlegen des Saqs, nach Schwally S. 11 eines Lendentuches, ist Trauersitte, ursprünglich vielleicht ein Rest von Totenkult (?), Schwally S. 11 ff. — הִתְאַבֵּל und אָבַל heisst trauern und die Trauerzeremonieen vollziehen, also den Saq anziehen, sich nicht salben, sich in die Asche setzen II Sam 14 2 Jes 61 3 und die anderen Zeremonieen auf sich nehmen, in denen sich der Schmerz ausspricht vgl. Schwally S. 9 ff. — Jaqob will sich nicht »trösten lassen« (Term. techn.), sondern die Trauerzeremonieen fortsetzen bis zum Tode; kraftvoll ausgedrückt: noch in die Šᵉʾol will er eingehen, Asche auf dem Haupte und Saq um die Lenden; Voraussetzung des Wortes ist, dass jeder in dem Zustande in der Unterwelt verbleibt, in dem er gestorben ist vgl. Schwally S. 63 f. Und so, im Trauerkleide will er zu Joseph in die Šᵉʾol kommen: es ist dem Überlebenden ein schmerzlicher Trost, dass es doch einen Ort der Wiedervereinigung giebt II Sam 12 23, der ist freilich — die trübselige Šᵉʾol! Da mag denn Joseph sehen, sofern die Toten noch sehen können, wie treu sein Vater um ihn Leid getragen hat. — »Alle seine Söhne und Töchter« setzt voraus, dass Jaqob viele Töchter hat; die sonst mitgeteilten Traditionen kennen nur die eine Dina; auch hierin folgt also die Josephsage eigener Überlieferung. — Sehr schön ist, dass auf diese ergreifende Schilderung des Schmerzes Jaqobs (in beiden Quellen) ein ganz sachlich gehaltener Satz folgt: der Vater beweint ihn: ihm ist sein Augentrost entrissen; die Fremden verkaufen ihn: ihnen ist er nur ein Sklave. — **36** E. Man lese mit den Verss. wie oben 28 מְדָנִים. — פּוֹטִיפַר, Variante פּוֹטִי פֶרַע 41 45 46 20, LXX *Πετεφρῆς Πεντεφρῆς* vgl. Lagarde, Genesis graece Vorwort S. 20 = ägyptisch Peteprē (in späterer Form) »das, was Re giebt«; hierbei ist freilich (nach Professor Ermans mündlicher Mitteilung) das »ִי« einstweilen unerklärlich. — סָרִיס Hämling vgl. zu 39 1. — שַׂר הַטַּבָּחִים ist wohl, analog dem »Oberbäcker« und dem »Obermundschenk« 40 2 der »Oberschlächter« (Obermetzger). Im Hause dieses Mannes befindet sich nach 40 3 das Staatsgefängnis. Der Zug gehört zu den spezifisch-ägyptischen Zügen, von denen die Josephsage voll ist: seit dem neuen Reiche sind die ersten Staatsämter in den Händen der persönlichen Sklaven des Pharao vgl. Erman, Ägypten S. 156. In einem ägyptischen Märchen kommt, wie mir Professor Erman mitteilt, einmal ein solcher Truchsess, der zugleich Schlachter ist, vor. Wenn diese Beamten aber »Hämlinge« genannt werden, so scheint das für ägyptische Verhältnisse nicht zuzutreffen, wo vielmehr selbst die Haremsaufseher verheiratet sind vgl. Erman S. 114 A. 7.

62. Tamars Notehe 38 J^b.

[1]Es begab sich um jene Zeit, dass Juda sich von seinen Brüdern trennte und mit einem Manne aus ʻAdullam, namens Ḥira, Freundschaft schloss. [2]Daselbst sah Juda die Tochter eines Kanaanäers, namens

---

Tamars Notehe 38 J^b. Quelle: J; das Stück sagt יהוה 7 bis. 10; jahvistische Lieblingsausdrücke sind לְבִלְתִּי 9, נָא 16. 25, הָבָה wohlan 16, כִּי־עַל־כֵּן 26. — Die Erzählung gehört nicht zum Hauptfaden des J, der die Josephgeschichte behandelt, sondern ist erst nachträglich hier eingesetzt worden. Dies ist auch daran deutlich, dass Juda in den Josephgeschichten bei seinen Brüdern bleibt, während er nach cap. 38 sich von ihnen (ein für alle Mal) getrennt hat. Die Einstellung der Geschichte an dieser Stelle der Josephsage ist indes nicht ungeschickt: in der Josephsage liegt nach cap. 37 eine Zeit, wo wir nichts von den Brüdern, sondern nur von Joseph hören: in dieser Zwischenzeit wird — so dachte der Einsetzer — die Geschichte cap. 38 geschehen sein. — Diese Erzählung von Juda ist ihrer Art nach mit den anderen Erzählungen, die von den einzelnen Stämmen handeln, verwandt, also mit den Sagen von Dina 34 und von Ruben 35 21f.; während die übrigen Sagen, sofern sie Geschichtliches wiederspiegeln, sich meist auf Prähistorisches und auch wohl Ausserisraelitisches beziehen, reflektiert die Tamarsage ebenso wie die Dinaerzählung Ereignisse nach der Einwanderung in Kanaan und giebt spezifisch-israelitische Erinnerungen wieder. Es ist interessant, zu sehen, dass diese den übrigen gegenüber ursprünglich fremdartigen Sagen auch litterarisch angesehen sämtlich nicht zum Hauptfaden der Sagen gehören.

I. **1—11** Exposition, möglichst kurz erzählt. Die folgende Erzählung enthält die Stammessage von Juda. Sie erzählt von alten Vorgängen im Stamme Juda, indem sie nach antiker Art den Stamm, seine Verbündeten und seine Geschlechter als Personen auffasst. Dieser ursprüngliche Sinn der Erzählung ist der spätesten Zeit noch einigermassen deutlich gewesen vgl. Num 26 19—22; er ist besonders von Stade, Geschichte Israels I S. 157 f. herausgestellt und neuerdings wieder von Steuernagel, Isr. Stämme S. 79 und Luther ZAW 1901 S. 56 f. besprochen worden. — **1—5** Judas Trennung, Heirat und Kinder. — **1a** Juda trennt sich von seinen Brüdern, d. h. historisch ausgedrückt: der Stamm Juda verlässt die übrigen Stämme Israels. Dies geschichtliche Ereignis klingt auch in der mehr historisch gehaltenen Erzählung Jud 1 nach, wonach Juda das gemeinsame Lager verlassen und sich dann sein späteres Stammgebiet erobert hat. Bei diesem Zuge ging Juda aber (wenigstens zunächst) nicht »hinab«, sondern vielmehr »hinauf« (aus der ʻAraba aufs Gebirge Juda); man lese also nicht וַיֵּרֶד √ ירד, sondern וַיָּרָד √ רוד »er trennte sich« vgl. Gen 27 40. Dies Wort scheint der Term. techn. in der Judasage gewesen zu sein; auf dasselbe Ereignis spielt mit demselben Ausdruck Hos 12 1b an: Juda hat sich wiederum (wie schon in alter Zeit) von Gott (עִם) losgesagt (רָד), aber zu den Qedešen (קְדֹשִׁים Cornill ZAW 1887 S. 287) hält er sich getreu. Diese Trennung Judas erscheint also Hos 12 1 als Abfall; nach Jud 1 1f. ist sie durch das göttliche Orakel geboten worden; ohne religiöse Beurteilung, einfach als Tatsache wird sie Gen 38 berichtet. Der zweite Teil des Halbverses Hos 12 1a spielt an eine Geschichte an, die dem zweiten Teile von Gen 38 ähnlich gewesen sein wird, nur dass Juda dabei nicht so glimpflich fortkommt wie hier. — Auch **1b** spiegelt in seiner Art Geschichte wieder: Ḥira aus ʻAdullam, mit dem sich Juda verbündet, ist wohl ein kanaanäischer Stamm, der seinen Sitz in ʻAdullam hat (einer altkanaanäischen Königsstadt Jos 12 15; wohl = ʻÎd el-Mîje nordöstlich von Eleutheropolis vgl. Buhl Pal. S. 193). — **2** In ʻAdullam heiratet er die Tochter eines Kanaanäers Šuaʻ; der Name dieses Mannes ist vielleicht nur aus dem überlieferten Namen des Weibes Judas Bath-šuaʻ geschöpft; בַּת־שׁוּעַ = בַּת־שֶׁבַע I Chr 3 5, ebenso entsprechen sich יהושוע und יהושבע, אלישוע und אלישבע; ist שבע שוע vielleicht der Name eines Gottes? — Die Sage beweist ihr hohes Altertum durch die Un-

Šuaʻ, nahm sie zum Weibe und wohnte ihr bei. 3 Sie ward schwanger und gebar einen Sohn; den nannte ʻsieʼ ʻEr. 4 Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Onan. 5 Schliesslich gebar sie wieder einen Sohn und nannte ihn Šela; ʻsie weilteʼ bei seiner Geburt in Kᵉzib. — 6 Juda gab seinem ältesten Sohne ʻEr ein Weib, namens Tamar. 7 Nun gefiel ʻEr, Judas ältester Sohn, dem Jahve übel, sodass Jahve ihn sterben liess. — 8 Da sprach Juda zu Onan: wohne dem Weibe deines Bruders bei und erfülle ihr die Schwager-

---

befangenheit, mit der sie vom Connubium und Commercium israelitischer Stämme mit Kanaanäern redet (anders schon 243 J). Anderseits steht sie von den Ereignissen, auf die sie Bezug nimmt, ziemlich weit ab; dies beweist 1) die ganze sagenhafte Einkleidung: Juda ist hier nicht mehr ein Stamm, sondern eine Person, 2) dass die Sage den Kriegszug Judas vergessen und nur den (späteren) freundlichen Verkehr mit Ḥira behalten hat; 3) dass auch Simeon, der nach Jud 13 den Kriegszug Judas mitgemacht hat, hier nicht mehr erwähnt wird. — **3—5** Die Geburt der Kinder Judas, historisch: die Entstehung der Geschlechter Judas. Zuverlässige Tradition wird dabei sein, dass die drei Geschlechter Judas, ʻEr, Onan und Šela, aus einer Mischung israelitischer und kanaanäischer Elemente, wobei das Israelitische aber den Ausschlag gegeben hat, entstanden sind. — Für וַיִּקְרָא 3 mit Sam und Trg Ion nach 4f. וַתִּקְרָא. — Als Bathšuaʻ Šela (LXX *Σηλώμ*, vgl. das Patron. שֵׁלָנִי) gebar, weilte sie (LXX *αὕτη δὲ ἦν* = והיא) in Kᵉzib (wohl = אַכְזִיב Jos 1544 Mch 114; Lage zweifelhaft vgl. Buhl, Pal. S. 192): der Erzähler denkt, Šela ist, wo er geboren, auch wohnen geblieben; dasselbe Sagenmotiv 1611ff. 2120. Auch diese Notiz, dass das Zentrum Šelas Kᵉzib ist, wird historisch sein, vgl. I Chr 422, wo unter den Orten Šelas auch Kozeba (wohl = Kᵉzib) genannt wird. — **6. 7** ʻErs Heirat und Tod. Die Sage erzählt hier überaus kurz; sie übergeht das Aufwachsen der Knaben; auch Tamars Geschlecht und Heimat. Tamar ist jedenfalls eine Kanaanäerin; sie stammt nach 13. 24 (כַּלָּה) und besonders nach 25, wonach Juda der Exekution nicht selber beiwohnt, nicht aus ʻAdullam, dem Wohnsitz Judas, sondern nach 14 und besonders deutlich nach 21 (קְדֵשָׁה) aus ʻEnaim. Wellhausen, Composition² S. 355 A. 1 und Steuernagel, Isr. Stämme S. 79 kombinieren Tamar mit der Stadt gleichen Namens im Negeb; aber ʻEnaim, wo nach 21 Tamars Heimat ist, ist von dieser Stadt weit entfernt; und der Name »Tamar« kommt auch sonst, speziell in Juda, als Personenname vor II Sam 131 1427. Vielleicht ist also die Tamarfigur andersartigen Ursprungs vgl. Luther ZAW 1901 S. 57. Auch die ganze übrige Geschichte, die Steuernagel S. 79 f. der Sage entnehmen will, von einer Wanderung Judas von Süden (Tamar) über Kᵉzib nach Norden (ʻAdullam), wo die definitive Verschmelzung mit dem nachfolgenden Stamme Tamar erfolgt sei, ist ziemlich unwahrscheinlich: Juda befindet sich vielmehr schon am Anfang der Geschichte in ʻAdullam, wo er seinen Freund hat und sein Weib kennen lernt. — Auch die Sünde ʻErs wird verschwiegen. Der Erzähler berichtet hier nur das durchaus Notwendige. Eine ähnliche, sehr kurze Exposition im Buche Rt 11—6. — v. 7 liegt der allgemeine Satz zu Grunde, dass früher Tod ein grosses Übel und eine Strafe Jahves ist Prv 1027 u. a.: Menschen, die zu früh sterben, müssen also irgend eine Sünde gegen Jahve getan haben. — **8—10** Onan versäumt die Schwagerpflicht und stirbt. — וְהָיָה וְשִׁחֵת 9 wiederholte Handlung § 112ee; אִם־בָּא § 159o. — Die Sage setzt die Sitte voraus, dass der überlebende Bruder verpflichtet ist, mit der Schwägerin Kinder zu zeugen, von denen der Erstgeborene dann rechtlich als Kind des verstorbenen Bruders gilt; dies ist »Leviratsehe« (lat. levir = Schwager) Dtn 255ff. Dieser Brauch mag letztlich daraus herrühren, dass man dem Verstorbenen einen Kultus zu verschaffen gewünscht hat, den nur seine Söhne vollziehen konnten; wie wir denn diese Sitte mehrfach bei anderen Völkern, die Totenkultus treiben, wiederfinden vgl. Stade, Geschichte Israels I S. 393 f. und

pflicht, dass du deinem Bruder Samen erweckest. [9]Aber da Onan wusste, dass ihm der Same nicht gehören würde, liess er ihn, so oft er dem Weibe seines Bruders beiwohnte, auf die Erde fallen, weil er seinem Bruder nicht Samen erwecken wollte. [10]Aber Jahve gefiel übel, was er tat; so liess er auch ihn sterben. — [11]Da sprach Juda zu seiner Schwiegertochter Tamar: 'kehre' als Witwe in deines Vaters Haus 'zurück', bis mein Sohn Šela gross wird; denn er dachte: dass

---

Schwally, Leben nach dem Tode S. 28. Jedenfalls haben wir in den A.T.lichen Quellen keine Spur dafür, dass in dem uns historisch erreichbaren Israel dieser Grund der Sitte noch bekannt gewesen wäre. Auch in der Tamargeschichte spielt nichts an Totenverehrung an. Im Gegenteil beweist der Zug, dass Jahve selber diese Pflicht gegen den Toten schützt, dass die Sage selber nichts von Totenkultus weiss: Jahve wird doch nicht einen Kult schützen, der nicht ihm selber gilt? Vielmehr würde der alte Israelit, nach dem Zwecke der Schwagerehe gefragt, sicherlich nicht vom Totenkult gesprochen, sondern behauptet haben, diese Sitte werde geübt, damit der Name des Vorstorbenen erhalten bleibe, und damit sein Besitz auf die Erben seines Namens übergehe Dtn 25 6 Rt 4 10. — Onan weigert sich nicht öffentlich, diese Bruderpflicht zu erfüllen (Holzinger); sie muss also sehr feste Sitte gewesen sein; aber er hintertreibt die Sache durch List. Sein Motiv ist Selbstsucht: er will eigene Kinder zeugen und nicht fremde; er will sich selber den Namen erhalten und das Erbe seines Bruders selber haben. Seine Sünde ist also Lieblosigkeit gegen den verstorbenen Bruder, nicht die nach ihm genannte geschlechtliche Verirrung. — Deshalb tötet ihn Jahve. Man beachte die Gottesanschauung, die hier zu Grunde liegt: Jahves Augen sehen auch das Geheimste, was kein Menschenauge schaut; und er beschützt den, der sich selbst nicht helfen kann: den Verstorbenen, dessen Recht man verletzt (die mishandelte Sklavin 16, das weinende Kind 21, den rechtlosen Fremdling 12 10ff. u. a.). — Die geschichtliche Tradition, die 6—10 voraussetzt, ist, dass 'Er und Onan als selbständige Geschlechter früh untergegangen sind; später wird 'Er zu Šela I Chr 4 21, und Onan zu J^e^rahm^e^'el I Chr 2 26 gerechnet. — 11 Tamars Heimkehr. Nach dem Recht hätte nun Šela für seinen Bruder eintreten müssen. Juda aber wünscht das nicht, weil er für das Leben seines letzten Sohnes fürchtet. Er glaubt also, Tamar selber sei irgendwie am Tode ihrer Männer schuld; hier wird jedenfalls irgend ein Aberglaube im Hintergrunde liegen, ein solcher etwa, wie er Tob 3 7ff. ausdrücklich erwähnt wird: derartiger Aberglaube hat zu allen Zeiten in Israel bestanden, litterarisch bezeugt ist er aber gewöhnlich erst aus späterer Epoche. — Mit einem Vorwande schickt Juda Tamar heim: Šela sei jetzt noch zu klein. Er will die lästige Drängerin, die immer wieder an ihre und ihres Mannes Rechte erinnern wird, loswerden; dies ist besonders anschaulich, wenn Tamars Vater nicht am Orte wohnt. — Dass die kinderlose Witwe ins Vaterhaus zurückkehrt, ist offenbar Volkssitte Lev 22 13 Rt 1 8ff.; man lese nach Lev 22 13 mit Ball שְׁבִי und וְהֻשַׁב. — Beachtenswert ist, dass der Erzähler, was sonst sehr selten geschieht, die Gedanken Judas ausdrücklich mitteilt; wir sollen wissen: wohl war es ein schweres Unrecht gegen den toten Sohn und die Schwiegertochter; aber es war doch auch entschuldbar, eingegeben von väterlicher Liebe zu dem letzten Überlebenden! — Mit welchen Stimmungen Tamar ins Vaterhaus zurückgekehrt ist, sagt der Erzähler nicht, obwohl sie der Hebel alles Folgenden sind; dem Erzähler erscheinen sie selbstverständlich und sind überdies aus den folgenden Handlungen Tamars zur Genüge zu erkennen. — Das israelitische Weib betrachtet als den Zweck ihres Lebens das Kinderzeugen. Am Besitz von Kindern hängt ihre Ehre im Hause und unter den Leuten. Kinderlosigkeit ist Schande; das schlimmste Los der Frau ist, als kinderlose Witwe ins Vaterhaus zurückgeschickt zu werden, wo sie sich vor dem Spott in einer Jammerecke verkriechen mag. — Damit

nur nicht auch er sterben möge, wie seine Brüder! ‘So ging’ Tamar in ihres Vaters Haus ‘zurück’.

[12]Da nun viele Tage verlaufen waren, starb die Tochter Šuaʿs, das Weib Judas. Als Juda nun ausgetrauert hatte, ging er einmal zu seinen Schafscherern, samt seinem Freunde Ḥira aus ‘Adullam, hinauf nach Timna. [13]Davon hörte Tamar: dein Schwiegervater kommt gerade nach Timna herauf, um seine Schafe zu scheren. [14]Da zog sie die Witwenkleider aus, legte den Schleier an und verhüllte sich damit; und sie setzte sich so in den Eingang von ‘Enaim, das auf dem

---

ist endlich die komplizierte Exposition zu Ende; jetzt kommt der Erzähler zur Hauptsache und wird darum ausführlicher.

II. **12—26** Tamar verschafft sich den verweigerten Samen mit List: **12—19** das Zusammentreffen mit Juda. — **12** Der Tod von Judas Frau unterbricht die Tamargeschichte und wäre zur Sache nicht nötig, hat also bei dem Erzähler, der bisher so sparsam erzählt hat, jedenfalls etwas zu bedeuten: Juda ist erst, so wird betont, zur Qedeše gegangen, nachdem sein Eheweib tot war. Der Erzähler will also Juda entschuldigen. Dieser Zug ist wertvoll, weil er beweist, dass man es schon in alter Zeit zum mindesten nicht für schön gehalten hat, wenn der Ehemann zur Hure geht. Im Eifer, die Zeiten zu unterscheiden und ja nicht Modernes in die Antike einzutragen, haben moderne Theologen die Antike Israels hie und da zu roh dargestellt und behauptet, nur der Ehefrau sei durch die alte Sitte der Ehebruch verboten gewesen, dem Ehemann aber habe jedweder geschlechtlicher Umgang vollständig freigestanden (vgl. z. B. Benzinger S. 145). Dies ist auch sicher in Israel das Älteste und der Standpunkt des Rechtes. Unsere Stelle lehrt aber, dass es auch schon im alten Israel feineres sittliches Empfinden gegeben hat. — וַיִּנָּחֶם ist Term. techn. für bestimmte Riten, die den Trauernden bei der Leichenfeier trösten sollen; der Erzähler will sagen: Juda hat zuvor seiner Ehefrau alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. — Da ging Juda zur Schafschur; bei der Schafschur, wo der Ertrag der Arbeit eines ganzen Jahres einkommt, sieht der Herr selbst nach seiner Herde 31 19 und macht seinen Knechten einen »guten Tag«, vergleichbar den Erntefesten I Sam 25 2ff. — Die Herden Judas weiden oben in den Bergen (וַיַּעַל) bei Timna (Jos 15 57, NOl. von ‘Adullam); unten in ‘Adullam wohnt Juda selbst, wo er — wie die Sage wohl annimmt — Ackerwirtschaft treibt; ‘Enaim (wohl = הָעֵינָם Jos 15 34 § 88c; Lage unbekannt), wo Tamar weilt, liegt auf dem Wege dahin 14. — Ḥira geht mit Juda hin, etwa als sein Gast beim Fest II Sam 13 23ff.; diese Begleitung ist dem Erzähler nötig, weil Juda nachher Ḥira von Timna nach ‘Enaim zurücksendet 20. — **13. 14** Diese gute Gelegenheit, wo ihr Schwiegervater durch ihren Heimatort kommt, benutzt Tamar. Ihre Gedanken werden, nach altem Stil, nicht angegeben; aber wenigstens ihre Beobachtungen: sie weiss jetzt, dass man sie mit einem Vorwande heimgeschickt hat. Die Familie ihres Mannes häuft Schande auf ihr eigenes und ihres toten Gatten Haupt! Da beschliesst die tapfere Frau, ihr gutes Recht, das sie von dem Sohne nicht erlangen kann, von dem Vater, den ein Zufall ihr in die Nähe führt, durch List zu erwerben. — Wie beurteilt die Sage diesen ihren Verkehr mit dem Schwiegervater? Nicht etwa als die Regel in solchem Falle (gegen Benzinger S. 345; auch Nowack I S. 345, der von einer »Pflicht« des Schwiegervaters redet, sagt damit noch zu viel); Juda wäre aus freien Stücken diesen Verkehr nimmermehr eingegangen 16, wie er denn auch später seiner Schwiegertochter nicht zu nahe gekommen ist 26. Vielmehr die tapfere und kühne Tamar tut hier, was ganz und gar gegen die Sitte verstösst. Aber anderseits ist dies auch bei Leibe nicht verbrecherische »Blutschande« (gegen Reuss S. 286 A. 3; Kautzsch; Wellhausen, Composition[2] S. 50 u. a.); Juda sagt ja selbst 26, dass Tamar im Recht ist. Blutschande ist dies nach antiker Anschauung ebensowenig wie wir das

Wege nach Timna liegt; denn sie hatte gesehen, dass Šela gross geworden war, und doch war sie ihm nicht zum Weibe gegeben worden. — [15]Als nun Juda sie erblickte, hielt er sie für eine Hure, weil sie ihr Gesicht verhüllt hatte, [16]bog zu ihr ab an den Weg und sprach zu ihr: höre, ich will dir beiwohnen; denn er wusste nicht, dass es seine Schwiegertochter war. Sie sprach: was gibst du mir, wenn du mir beiwohnen darfst? [17]Er sprach: ich will dir ein Ziegenböckchen aus der Herde schicken. Sie erwiderte: wenn du mir solange ein Pfand gibst, bis du es schickst. [18]Er sprach: was soll das Pfand sein, das ich dir gebe? Sie sprach: dein Siegelring, deine Kette und dein Stab, die du trägst. Das gab er ihr und wohnte ihr bei; und sie

---

Töten im Kriege für Mord halten, oder wie wir den, der sich öffentlich der Kleider entledigt, um einen Ertrinkenden zu retten, deshalb unanständig schelten. Darin besteht vielmehr Tamars Tapferkeit, dass sie das gemeine Vorurteil überwindet, und dass sie ihr Recht auf Mannessamen aus der Familie ihres Gatten da nimmt, wo sie es erlangen kann. Um dies Recht aber zu erlangen, tut das energische Weib das Äusserste, was eine ehrbare Frau tun kann; sie stellt sich einer verachteten Dirne gleich; sie tut, worauf im gewöhnlichen Fall schimpflichste und grausamste Todesstrafe stände; Leben und Ehre setzt sie mutig aufs Spiel. Aber zugleich richtet sie, als eine echte Stammmutter Judas, alles so klug ein, dass der gefährliche Weg schliesslich zum glücklichen Ziele führt. So freut sich die alte Sage des energischen und klugen Weibes. Noch Rt 4 12 ist Tamars Ruhm unvergessen. — Ein ähnlicher Fall, aber bei weitem zarter erzählt in der Ruthsage, deren Erzähler auch ausdrücklich an die Tamargeschichte als ein Vorbild aus der Urzeit erinnert Rt 4 12; bei weitem derber dagegen ist die Sage von den Töchtern Lots. Auch die Judithlegende preist die Tapferkeit und Klugheit eines Weibes, die für einen höheren Zweck ihre Ehre aufs Spiel setzt. — Die Witwe trägt nach 14 ihr Leben lang bestimmte Kleidung Jdt 8 5. — Auch die קְדֵשָׁה ist nach 14. 15 leicht kenntlich vgl. Prv 7 10: sie sitzt, das Gesicht mit dem Schleier verhüllt, am Wege (letzteres Jer 3 2 Ez 16 25, auch babylonische Sitte Ep Jer 43); wer mit ihr verkehrt, erfährt nicht, wer das Mädchen ist. Welchen Ursprung diese Sitte der Qedešen, sich zu verhüllen, haben mag, ist wohl schwer zu sagen; sicher ist, dass sie diesen Mädchen einen Rest von Schamgefühl gerettet hat. Doch gab es auch im alten Israel allgemein bekannte Huren, z. B. solche, die zugleich eine Art Wirtshaus für die Wanderer halten Jos 2 1 (daher der Vergleich der Handelstadt mit dem Hurenhause Jes 23 15ff. Na 3 4 Ap Joh 18 3). — וַתְּכַס 14 »sie machte sich Deckung, sie bedeckte sich«, ebenso Dtn 22 12 (Jon 3 6); vielleicht ist überall das Nifal einzusetzen. — **15—18** Juda geht in die ihm gelegte Schlinge ein. Der Schleier macht, dass er sie für eine Hure hält **15**, zugleich — was der Erzähler ausdrücklich sagt **16** —, dass er sie nicht erkennt; wenn er sie erkannt hätte, würde er sie sicherlich nicht berührt haben. — אֶל־הַדֶּרֶךְ 16, besser wohl nach 21 עַל־הַדֶּרֶךְ Ball; LXX *τὴν ὁδόν*. — Juda verspricht ihr ein Ziegenböckchen **17**; mit einem Ziegenböckchen stellt sich Simson bei seiner Frau ein Jud 15 1. Die Sitte, bei solchen Gelegenheiten ein Böckchen zu schenken, wird daher stammen, dass es der Liebesgöttin heilig und das Opfertier der Hetären ist; dies ist aus griechischen Tradition bezeugt vgl. Dillmann und Roschers Lex. I Sp. 395. 419. — Die kluge Tamar aber wünscht ein Pfand, und zwar **18** Siegelring, Kette und Stab. »Jeder Babylonier trägt einen Siegelring und einen künstlich geschnitzten Stab (מַטֶּה, im Unterschied vom מַקֵּל Naturstock 30 37 32 11), und auf jedem Stabe ist etwas, ein Apfel oder eine Rose oder eine Lilie oder ein Adler oder sonst etwas; denn ohne Wahrzeichen darf niemand einen Stab tragen«, Herodot I 195. Auch die alten Ägypter kennen solche Siegelringe

**empfing von ihm. 19 Dann stand sie auf, ging hin, legte den Schleier
ab und zog wieder ihre Witwenkleider an. — 20 Juda aber schickte
das Ziegenböckchen durch seinen Freund aus ‘Adullam, um das Pfand
von dem Weibe wiederzubekommen. Der aber fand sie nicht; 21 und
als er die Leute ihres Ortes fragte: wo ist die Hierodule in ‘Enaim am
Wege? sprachen sie: hier ist überhaupt keine Hierodule gewesen.
22 Dann kam er wieder zu Juda und sprach: ich habe sie nicht ge-
funden; auch sagten die Leute dort: es sei überhaupt keine Hierodule
dagewesen. 23 Juda antwortete: so mag sie es behalten; wenn man
uns nur nicht Schande nachsagt; aber du weisst: ich habe das Böck-
chen hier richtig abgesandt; und du hast sie nicht gefunden.**

---

wie solche Luxusstäbe, vgl. Erman, Ägypten S. 314 f. Gen 38 gilt es in alter israelitischer Sage für selbstverständlich, dass jeder vornehme israelitische Mann, auch wenn er über Land geht, Siegel und Stab mit sich führt. Den Siegelring trägt man an der rechten Hand 41 42 Jer 22 24 oder an einer Schnur an der Brust Cnt 8 6; doch scheint der פְּתִיל 18 (פְּתִילִים 25) ein Gehänge für sich (etwa mit einem Amulett daran) gewesen zu sein; solche Schnüre mit Amuletten finden sich bei den alten Arabern vgl. Wellhausen, Arab. Heidentum[2] S. 164 ff. Des Siegels (auf dem der Name des Besitzers und etwa noch das Bild oder Symbol seines Gottes eingraviert ist) bedient man sich zum Signieren von Kontrakten; in dieser Zeit, in der jeder Vornehme sein Siegel trägt, muss also das Schreiben, speziell das Schreiben von Kontrakten gewöhnlicher Brauch gewesen sein. Abbildungen altisraelitischer Siegel bei Benzinger S. 258 ff. — Die kluge Tamar wählt sich also Pfänder, die im stande sind, Judas Vaterschaft über allen Zweifel sicher zu beweisen. — 20—23 Juda schickt (von Timna aus) Ḥira nebst dem Böckchen, der aber die Qedeše nicht finden kann. Der Erzähler hat Wert darauf gelegt, dass Juda nicht selbst nach der Qedeše gesucht habe; nur deshalb ist Ḥira im Anfang eingeführt und 12 nochmals erwähnt worden, damit jemand da sei, der diesen Auftrag Judas ausführen könne. Der Erzähler denkt also, dass ein Mann wie Juda sein Pfand von der Hure nicht selber heimfordern könne. Dergl. wie der Verkehr mit der Hure, das sind Dinge, die ein vornehmer Mann wohl tut, aber von denen er nicht öffentlich redet. — Der Abschnitt hat im Zusammenhange den Zweck, festzustellen, dass das Pfand in Tamars Händen geblieben ist; er ist aber weitläuftiger ausgeführt, als zum Verständnis dieser Pointe notwendig gewesen wäre; besonders die Unterhaltung zwischen Juda und Ḥira 22f. könnte sehr wohl fehlen. Aber der Erzähler legt Wert darauf, dass in diesem Stücke Juda durchaus keine Schuld trifft, פֶּן נִהְיֶה לָבוּז, damit nicht der schmähliche Verdacht entstehe, als ob ein solcher reicher Mann einer armseligen Dirne mit dem Hurengelde durchgegangen sei! — Ferner ist beachtenswert, dass Juda nicht wünscht, dass man nach der Qedeše noch weiter forsche; offenbar, weil er seinen Verkehr mit ihr nicht an die grosse Glocke hängen will. Man sieht an diesen Beispielen, dass der Erzähler sich bemüht hat, die bedenkliche Geschichte möglichst reinlich und glimpflich zu erzählen; dasselbe 19 33. — Bemerkenswert ist, dass von Qedešen so harmlos (ohne Abscheu oder Zorn) gesprochen wird: dergleichen giebt es eben, wie jedermann weiss; eine andere Frage ist freilich, wer sich dazu hergiebt, und wer zu ihr geht. — Religiöse Prostitution (קְדֵשָׁה assyr. qadištu √ קדשׁ heilig sein) spielt bei den Völkern Vorderasiens im Dienst der Istar-Astarte seit Alters her eine grosse Rolle und war, wie man u. a. aus dieser Stelle sieht, auch dem alten Israel wohlbekannt; Israel hatte diese Dinge vielleicht von den Kanaanäern gelernt (wie denn auch Tamar eine Kanaanäerin ist); erst durch die Polemik der Propheten sind sie aus Israel endgültig getilgt worden vgl. Stade, Geschichte Israels I S. 480. — Für מְקֹמָהּ 21 haben Sam Peš LXX הַמָּקוֹם; ersteres

[24]Nun geschah's nach drei Monaten, da wurde dem Juda gemeldet: deine Schwiegertochter Tamar hat gehurt und ist richtig davon schwanger geworden. Da sprach Juda: führt sie hinaus, dass sie verbrannt werde. [25]Und schon wurde sie hinausgeführt, da sandte sie an ihren Schwiegervater Botschaft: von dem Manne, dem dies hier gehört, bin ich schwanger; und sie sprach: sieh dir an, wem der Ring, die Kette und der Stab hier gehören! [26]Als Juda das sah, sprach er: sie ist in ihrem Rechte gegen mich, warum habe ich sie nicht meinem Sohne Šela gegeben! — Aber er hatte weiter keinen Umgang mit ihr.

---

ist vorzuziehen, da es die Situation deutlicher macht. Der Erzähler setzt hier voraus, dass Tamar aus ʻEnaim stammt; was spätere Überarbeiter nicht mehr verstanden haben. — **24—26** Nach drei Monaten wird Tamars Schwangerschaft offenbar und Juda gemeldet. — כְּמִשְׁלֹשׁ 24, Sam כְּמִשְׁלֹשֶׁת § 97c, = etwa (כְּ) nach (מִן § 119y A. 2) drei Monaten. — הָרָה לִזְנוּנִים 24 »schwanger durch Hurerei«, wie »schwanger durch einen Mann« 25 § 121 f. — Juda befiehlt, dass man sie verbrenne. Voraussetzungen sind: 1) Ehebruch der Ehefrau wird mit dem Feuertode bestraft (dieselbe Strafe Lev 21 9 bei Hurerei von Priestertöchtern). Nach anderer (späterer) Sitte muss sie den Steinigungstod erleiden Dtn 22 23f. Ez 16 40. Diese Exekution war für die Frau überaus schmachvoll. Das Weib wird dabei im Angesichte ihres Buhlen nackt ausgezogen Ez 16 37. 38 (darnach ist Hos 2 5. 12 zu verstehen); der ganze Ort sieht dabei mit Abscheu und Spott zu Ez 16 38ff.; dies ist die Voraussetzung des Folgenden. Sehr beachtenswert ist die grosse Strenge, mit der man den Ehebruch betrachtet, und die höchst merkwürdig von der religiösen Prostitution, die dieselbe Zeit treibt, absticht: man sieht an diesem Beispiel, dass antike Völker, die Qedešenwirtschaft kennen, im Eheleben sehr sittenstrenge sein können. — Sehr charakteristisch für antike Anschauungen ist der grosse Unterschied in der Beurteilung der Unzucht, ob sie der Mann oder die Frau treibt, vgl. indes oben zu 12. 2) Tamar wird als Ehefrau betrachtet: sie gilt rechtlich als Weib ʻErs, dem sie noch immer Kinder zu gebären verpflichtet ist, oder — was dieselbe Wirkung hat — als Verlobte Šelas. Daher steht sie auch unter der Jurisdiktion des Schwiegervaters, nicht ihres eigenen Vaters. Der Hausvater hat das Recht über Leben und Tod seines ganzen Hauses vgl. 31 32. — **25** »Schon wurde sie hinausgeführt, da sandte sie«, zur Cstr. § 116u. v § 142e. — »Hinausführen« ist ein Term. techn., ebenso Dtn 22 21. 24, hinaus d. h. vor die Tür des Vaterhauses, Dtn 22 21 oder zum Stadttor Dtn 22 24. — Warum hat Tamar sich dem Juda nicht sofort nach der Beiwohnung enthüllt? so hätte sie sich doch die äusserste Schmach des Ganges zur Todesstätte sparen können. Weil Tamar so ihren Schwiegervater zwingen will, ihre Leibesfrucht vor allen Leuten öffentlich zu legitimieren (Strack). Selbst dies Äusserste nimmt also die mutige und kluge Frau auf sich. Der Erzähler aber führt diese Szene gern ein, um die Spannung bis auf den letzten Punkt auszuschöpfen. Vgl. die Erzählung von der Opferung Isaaqs. — Für לְאִישׁ ist mit LXX לָאִישׁ zu lesen (Holzinger). — Auffällig ist die Form הַחֹתֶמֶת (חֹתָם 18) und der Plural פְּתִילִים (18 Sg.; ebenso hier Sam LXX). — **26** Juda erkennt an: sie hat mehr Recht als ich; dies ist auch die Meinung des Erzählers: sie hat das Einzige getan, was ihr in ihrer grossen Not übergeblieben ist. — כִּי־עַל־כֵּן 18 5 19 8 33 10 38 26 Num 10 31 14 43, »denn zu diesem Zwecke oder Ende« (Delitzsch), steht in der Rede, wenn man anderen oder sich einen Zweck, an den man vorher nicht gedacht hat, nachträglich imputiert. — Wie Tamar nun von der Richtstätte geführt wurde, wie sie jetzt statt Schmach und Tod Leben und Ehre gewann, hochgepriesen unter den Weibern, ein Stolz des Hauses ihres Vaters und ihres ganzen Ortes, ein Ruhm ihrer Nachkommen bis zum heutigen Tage vgl. Rt 4 12, dies alles verschweigt der Erzähler: es gehört zum Stil, sobald der Höhepunkt der Ge-

**[27]Nun geschah's zur Zeit, da sie gebären sollte, da waren
Zwillinge in ihrem Schosse. [28]Und als sie gebar, streckte sich eine
Hand heraus; da griff die Wehemutter zu, band einen roten Faden
darum und sprach: der ist zuerst gekommen. [29]Aber sobald er seine
Hand zurückzog, kam sein Bruder heraus. Da sprach sie: wie kräftig
hast du dich durchgebrochen! Den nannte man Pereṣ (Durchbruch).
[30]Danach kam sein Bruder zum Vorschein, an dessen Hand der rote
Faden war; den nannte man Zeraḥ (rot).**

---

schichte erreicht ist, möglichst rasch zu schliessen. — Um so mehr sieht man, dass der Erzähler Wert darauf legt, festzustellen, dass Juda ihr nicht weiter beigewohnt hat: er nimmt doch Anstoss an dieser Ehe mit der Schwiegertochter.

III. **27—30** Kurz erzählter Schluss, die Geburt von Pereṣ und Zeraḥ; dass Tamar Zwillinge gebiert, ist — so denkt wohl die alte Sage — eine gerechte Belohnung ihres Heroismus: Jahve hat ihren Schoss gesegnet. — Auch hier scheint sich Historisches zu spiegeln: die Geschlechter Pereṣ und Zeraḥ sind nach Untergang der älteren, ʻEr und Onan, entstanden. — Die Sage von der Geburt der beiden ist eine Variante zu der von Jaqob und Esau 25 24—26; 38 27 ist wörtlich = 25 24. — Die Sage scheint hier Historisches zu reflektieren: eine Zeit lang schien Zeraḥ der erstgeborene, d. h. der mächtigere, zu sein, dann aber ist es Pereṣ geworden. Ähnliches auch über Ephraim und Manasse. Dies spätere Überwiegen des Pereṣ erklärt sich nach Stade, Geschichte Israels I S. 158 f. daraus, dass die mit Juda verbündeten Stämme Kaleb und J^eraḥm^eʼel, die später in den Stammverband aufgenommen worden sind, sich zu Pereṣ gerechnet haben vgl. Gen 46 12 I Chr 2 5. 9. 18. 42. — Zugleich erklärt die Sage die Namen: Pereṣ = Durchbruch, weil sich das Kind vor seinem Bruder gewaltsam durchgedrängt habe. Von Zeraḥ wird erzählt, dass die Wehemutter ihm einen roten (scharlachenen) Faden anbindet; dieser Zug soll sicherlich etwas bedeuten und zwar ganz deutlich den Namen motivieren; im westaram. heisst karmesin זְהוֹרִי, syr. זְהוֹרִיתָא, bab. zaḫuritu. — וַיִּתֶּן 28 »einer« streckte aus § 144d. — Für כְּמֵשִׁיב 29 liest Ball gut כְּמוֹ הֵשִׁיב (19 15). — עָלֶיךָ »für dich« 20 3.

Allgemeines über Tamars Notehe.

Der Stoff des Cap. besteht aus zwei allogenen Elementen: 1) der Erzählung von der Entstehung der Geschlechter Judas am Anfang und Schluss des Ganzen, 2) der eigentlichen Tamarsage, die das Mittelstück bildet. Dass beide Stoffe verschiedenartig sind, erkennt man noch deutlich am Stil: der erste wird kurz, notizenartig abgemacht; der zweite ist eine schöne, ausführliche Geschichte. Der erste Stoff ist Reflex von Stammesgeschichte, der zweite aber ist »novellistisch«, für uns undurchsichtig. So scheint also auch in dieser Sage der israelitische Faktor nachträglich zu der alten Erklärung hinzugekommen zu sein. Vgl. auch Luther ZAW 1901 S. 57. — Der Eindruck der Tamarsage leidet darunter, dass der »Gegenspieler« Tamars, Juda, nicht ebenso eine scharf umrissene, aus dem Leben gegriffene Persönlichkeit ist, wie die kluge und energische Tamar selbst. Zwar hat der Erzähler vielerlei Einzelzüge über Juda zusammengetragen; aber aus diesen allen kommt kein deutliches Bild Judas zu stande; der Grund dieser Erscheinung ist, dass der Erzähler sich beflissen zeigt, Juda möglichst zu entschuldigen: dieser apologetische Nebengedanke hat ihn verhindert, die Gestalt des Ahnherrn konkret zu zeichnen. Man gewinnt so den Eindruck, dass die Geschichte früher einmal urwüchsiger gewesen sei. In dieser vorauszusetzenden älteren Rezension müsste eine Haupteigenschaft Judas, aus der er handelt, lebhaft dargestellt gewesen sein; dies würde die Sinnlichkeit gewesen sein, sein Verkehr mit Qedešen, den seine Schwiegertochter kannte, und auf den sie ihren Plan baute. Eine solche Rezension wird, wie es scheint, Hos 12 1 vorausgesetzt: »aber

zu Buhlknaben hält er sich treu«. Aber noch die gegenwärtige Rezension trägt viele Züge sehr hohen Alters an sich; sie ist eine der »urwüchsigsten« Sagen und ihrem Hauptinhalt nach durchaus profanen Charakters. Der »didaktische Nebengedanke«, den man in der Sage gefunden hat (Dillmann): sie wolle die Pflicht der Schwagerehe einschärfen, liegt ihr in Wirklichkeit ganz fern. Sie benutzt diese Sitte vielmehr nur als novellistisches Motiv.

---

63. Die ehebrecherische Ägypterin 39_{1}—20a J (E).

Die ehebrecherische Ägypterin 39_{1}—20a J (E). Quelle, Zusammenhang und Herkunft der Erzählung. Das Stück zerfällt in zwei Teile: I. Josephs Gunst im Hause des Ägypters, der ihm schliesslich die Hausmeierstelle überträgt 1—6, II. die Liebe und der Hass der Ägypterin, wodurch Joseph schliesslich ins Gefängnis kommt 7—20a.

Beide Teile sind im wesentlichen von J. Nach E ist Joseph sofort, als er nach Ägypten gebracht wurde, von dem Oberschlachter Poṭiphar gekauft worden 37_{36} und, da dieser Oberschlachter zugleich Gefängnisvogt war 40_{3}, durch dessen besondere Gunst Gefängnisdiener geworden 40_{4}. Hiermit beginnt das Geschick Josephs sich bereits wieder zu heben; denn vermittels einer Bekanntschaft, die er im Gefängnis machte, ist er schliesslich zum Herrn von Ägypten erhoben worden. Der Tiefpunkt des Elends Josephs liegt also bei E darin, dass er als Sklave verkauft worden ist. — Anders J. J hat diese Tiefe, in die Joseph geführt wurde, noch weiter dadurch vertieft, dass er dies Gefängnisleben Josephs noch als ein besonderes Unglück auffasst. So erzählt er: Joseph kam zunächst zu »einem (ungenannten) ägyptischen Manne«: dort bald in hohem Ansehen und sogar Hausmeier, kam er schliesslich in den Verdacht einer schweren Schuld und ward darum ins Gefängnis geworfen. Hier liegt also der Tiefpunkt des Geschickes Josephs nicht darin, dass er Sklave geworden ist; sondern es ist ihm noch Schlimmeres begegnet: als Sklave ist er noch ins Gefängnis geworfen worden. So wird der Kontrast zu seiner folgenden glänzenden Erhebung noch verschärft; und zugleich wird sein Geschick noch bunter und wechselvoller: zuerst Lieblingskind seines Vaters, dann nach Ägypten verkauft, hier zuerst in Ehrenstellung, dann wieder im Elend und zwar jetzt in tiefster Not: im Kerker schmachtend, schliesslich aber erhoben und der Zweite in Ägyptenland. So weiss der Erzähler seine Hörer wechselweise zu ängstigen und zu erfreuen, um dann schliesslich alle Sorge um Joseph von uns zu nehmen. — Der Red. (R^{JE}) hat dies Zwischenstück des J in die Handlung des E eingestellt, indem er durch den Zusatz פּוֹטִיפַר סְרִיס פַּרְעֹה שַׂר הַטַּבָּחִים 39_{1} »den Ägypter« des J und den »Poṭiphar« des E einander gleichsetzt. Hierdurch aber kommen die Schwierigkeiten heraus, dass »der Ägypter«, der ein Weib hat (J), zugleich ein »Hämling« ist (woraus viele Exegeten geschlossen haben, auch Eunuchen könnten verheiratet sein, oder סָרִיס bedeute hier nicht wie sonst »Eunuch«), ferner, dass derselbe Mann, der ihn, schwergekränkt, ins Gefängnis wirft J, eben in diesem Gefängnis ihn mit seinem besonderen Vertrauen beehrt 40_{4} E.

Dass 39 im ganzen von J herrührt, beweist zugleich: die Ismaeliter 1 (E Midianiter vgl. zu 37); 39_{1} ‖ $37_{28b. 36}$ (E); יהוה 2. 3 bis. 5 bis, הִצְלִיחַ 3. 23 24_{21} u. a., בִּגְלַל 5 30_{27}, הוּרַד und הוֹרִיד 1 vgl. zu 37_{28}. Die Formel וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה 7, bei E gewöhnlich, findet sich auch 22_{20} bei J.

Von den beiden Teilen des Stückes kann E den zweiten nicht gehabt haben: dies wird durch den Gang der Handlung in E (vgl. oben) ausgeschlossen. Dagegen vermisst man zwischen 37_{36} und 40_{1} eine Aussage darüber, wodurch Joseph bei dem Gefängnisvorsteher in so hohes Ansehen gekommen sei, dass er ihm den Vertrauensposten im Gefängnis überlassen hat 40_{4}; man erwartet also eine Schilderung, ähnlich derjenigen von 39_{1}—6. Dies Stück selber aber ist so weitläuftig, dass die Annahme nahe liegt, es seien darin Elemente aus E mitverarbeitet. Als solche darf man (nach Dillmann u. a.) wohl bezeichnen: וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ 2 (הִצְלִיחַ = »Glück haben«, während es in 3. 23 (J) von Jahve gebraucht wird und »Glück geben« bedeutet); ferner וַיְשָׁרֶת אֹתוֹ in 4a (vgl. 40_{4} Ex 33_{11}, wonach

39 1 Joseph aber ward hinab nach Ägypten gebracht; Potiphar, der Hämling

---

Joseph Leibdiener wird, während er nach 4b und der folgenden Erzählung vielmehr Hausverwalter geworden ist; rechnet man hierzu etwa noch »Joseph fand Gnade in seinen Augen« 4aα (der Ausdruck מָצָא חֵן ist häufig in J, findet sich aber auch sonst vgl. Holzinger, Hexateuch S. 97 f.), so kommt für E ein erträglicher Zusammenhang heraus.

Die Erzählung des J ist im folgenden verhältnismässig sehr breit. In vielen Wiederholungen, auch des Wortlautes bewegt sich die Erzählung langsam und behaglich fort. Man muss aber den modernen Erklärer warnen, diesem Stil ja nicht durch Streichungen des »Unnötigen« aufhelfen zu wollen (gegen Holzinger). Zwar mögen spätere Zusätze hie und da vorhanden sein; aber sie sind bei solcher Erzählungsart in den meisten Fällen nicht zu erkennen.

Der Herkunft des Stoffes nach fallen beide Teile deutlich auseinander. Der erste Teil war durch die Josephsage bereits gegeben: parallel ist ein ähnlicher kurzer Bericht in E (vgl. oben) und in J selber die unmittelbar folgende Erzählung, wonach Joseph nachher, im Gefängnisse, wiederum als ein Gesegneter Jahves, Gnade und Vertrauen gefunden hat 21—23. Hier ist also dasselbe Motiv von J in zwei Variationen gegeben worden; weitere Beispiele für dieselbe Erscheinung vgl. unten. — Eine Erzählung für sich ist die Geschichte von der Ehebrecherin. Diese Erzählung, ohne erkennbare ätiologische oder historische Beziehung, nach ihrem ausführlichen Erzählungsstil eine »Novelle« zu nennen, ist hier vom Erzähler aus den oben gezeigten ästhetischen Gründen eingestellt worden. Da diese Novelle für Joseph wenig genug Charakteristisches bietet, so liegt hier die Annahme besonders nahe, dass sie ein fremder Stoff sei, der erst nachträglich auf Josephs Person bezogen worden ist. Ein ähnliches Motiv behandelt ein ägyptisches Märchen. Die Erzählung findet sich in dem Papyrus d'Orbiney und ist von de Rougé in der Revue archéologique 1852 S. 385 ff. und deutsch von Erman, Ägypten S. 505 ff. mitgeteilt. Zwei Brüder leben im vertrautesten Verkehr im selben Hause. Als einmal der ältere nicht zu Hause war, und der jüngere durch Zufall das Haus betrat, versuchte die Frau des älteren, den jüngeren zu verführen. Doch er wies sie entrüstet ab und eilte aufs Feld zurück. Als aber der ältere Bruder gegen Abend nach Hause kam, da stellte sich die Frau, als sei sie mit Gewalt mishandelt, und klagte den jüngeren Bruder dessen an. Da wurde der ältere Bruder wütend wie ein Panther und wollte seinen Bruder töten. Die Fortsetzung, die nachher mythische Motive einmengt, weicht von der Josepherzählung ab. — Das Motiv von der Ehefrau, die dem jungen Manne zuerst in Liebe nachstellt und dann, verschmäht, ihn der Verführung anklagt und so ins Verderben bringt, kennen auch die Griechen; vgl. die Geschichte von Hippolytos und Phaidra.

I. **1—6** Joseph, an einen Ägypter verkauft 1, steigt bei ihm bis zum Hausmeier auf 2—6. Das ist die Wirkung des Segens Jahves, der auf ihm ruht und ihn in allem, was er tut, begleitet. Zunächst hilft ihm Jahve, dass er im Hause seines Herrn bleibt (und nicht etwa auf den Acker oder zu den Herden kommt), sodass sein Herr ihn also immer vor Augen hat 2aα. b. Dann setzt ihn sein Herr, der den Jahvesegen in allen seinen Unternehmungen sieht, über sein Haus, in dem Wunsche, diesen Segen sich selber zu nutze zu machen 3. 4b; ein ähnliches Sagenmotiv in der Jaqob-Laban-Geschichte 30 27ff., vgl. auch die Isaaqsage 26 28. Diese Voraussicht erfüllt sich: das ganze Haus wird gesegnet 5; da steigt Joseph noch höher: der Herr überlässt ihm nun schlechterdings alles. Diese allmähliche Steigerung des Einflusses Josephs hat J mit besonderer Behaglichkeit (und etwas ungeschickt: er verwickelt sich in der Fülle seiner Worte) berichtet: er legt auf diese Schilderung Wert, weil er die Vertrauensstellung Josephs für die folgende Geschichte verwenden will 8. 9; besonders aber der oben angedeuteten Kontrastwirkung wegen: er schildert gern, wie der Segen Jahves und die Liebe des Vaters 37 im Kampfe mit den Intrigen boshafter Menschen zweimal unterliegen,

Pharaos, der Oberschlächter, ein Ägypter kaufte ihn von den Ismaelitern, die ihn dorthin gebracht hatten. [2]Jahve aber war mit Joseph, *er aber war ein Glückskind,* sodass er bei seinem Herrn, dem Ägypter, im Hause blieb. — [3]Als nun sein Herr sah, dass Jahve mit ihm war, und dass Jahve alles, was er tat, in seiner Hand wohlgelingen liess, [4]*so fand Joseph Gnade in seinen Augen, er musste ihn selber bedienen,* so setzte er ihn als Aufseher über sein Haus: alle seine Habe gab er ihm in die Hand. — [5]Von der Zeit an aber, seitdem er ihn zum Aufseher über sein Haus und alle seine Habe gesetzt hatte, segnete Jahve das Haus des Ägypters um Josephs willen: Jahves Segen ruhte auf all seiner Habe, in Haus und Feld. [6]So vertraute er denn alle seine Habe Josephs Händen an, er selber bekümmerte sich neben ihm um kein Ding, ausser um das Brot allein, das er ass. — Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen.

[7]Nun begab es sich nach diesen Dingen, dass seines Herrn Weib ihre Augen auf Joseph warf. Sie sprach zu ihm: liege mir bei! [8]Er aber weigerte sich und sprach zum Weibe seines Herrn: sieh, mein Herr bekümmert sich neben mir um nichts im Hause; alle seine Habe hat er mir in die Hand gegeben; [9]er selbst hat im Hause hier keine grössere Gewalt als ich, er hat mir nichts vorenthalten als dich allein, weil du sein Weib bist. Wie sollte ich da solch schweres Unrecht tun; ich würde mich ja gegen Gott versündigen! — [10]Und obgleich sie täglich so auf Joseph einredete, gehorchte er ihr nicht, dass er ihr beigelegen hätte, dass er Umgang mit ihr gepflogen hätte.

---

aber schliesslich doch den Sieg gewinnen. — **1** ist im Sinne des Red. eine Wiederholung von 37 36; er hat sie als erträglich empfunden, weil 38 dazwischen steht (Holzinger). — וְיוֹסֵף הוּרַד, nicht וַיּוּרַד, ist ein neuer Anfang. — **2b** וַיְהִי »er blieb« wie 20b; bei dieser Übersetzung ist die Stellung von 2b hinter 2a wohl erklärlich. — **4** בְּעֵינָיו, Sam LXX בְּעֵינֵי אֲדֹנָיו Ball. — כָּל־יֶשׁ־לוֹ ohne Relativum § 155n, Sam כל אשר יש לו. — **5b** וַיְהִי als Praed. zu בִּרְכַּת־י׳ § 145q. — **6b** Josephs Schönheit ist notwendige Voraussetzung der folgenden Erzählung und also sicher zu J zu rechnen (gegen Holzinger).

II. **7—20a** Liebe und Hass der Ägypterin. **7—10** Die erste Versuchung. Dass das Eheweib den jungen Mann verführen will, ist auch in den Proverbien häufig 2 16ff. 5 3ff. 15ff. 6 24ff. 7 5ff.; in einfacheren Verhältnissen ist es der Jüngling, der das Mädchen »beschwatzt« Ex 22 15; in raffinierteren das Eheweib, dessen erregte und nicht befriedigte Sinnlichkeit die frische Schönheit des jungen Mannes begehrt. Der Erzähler giebt hier, so scheint es, Völkerverhältnisse wieder: er stellt mit nationalem Stolz die Lüsternheit der ägyptischen Frau und die Keuschheit des israelitischen Jünglings einander gegenüber. Zugleich preist er Josephs Schönheit, die ein ägyptisches Weib wohl begehren mag. — Ihr Verlangen weist Joseph als argen Vertrauensbruch zurück sf.; die Weitläuftigkeit, mit der das geschieht, soll den Ernst und Eifer Josephs charakterisieren; zugleich benutzt der Erzähler die Gelegenheit, Joseph das Vorgefallene wiederholen zu lassen. Solche repetierenden Reden, die die spätere Erzählungskunst sehr liebt, folgen gewöhnlich ziemlich genau dem Wortlaut der Erzählung; zugleich aber sind die Erzähler bemüht, um die Langeweile zu vermeiden, kleine Variationen anzubringen; das Neue ist hier 9a. — **8** מַה־בַּבָּיִת »was im Hause sei« § 137c. — **9a** אֵינֶנּוּ »er ist nicht«, nicht »es ist nicht«. — **9b** ist für die Geschichte der Sittlichkeit interessant: die Sittlichkeit Israels hat, wie solche Stellen lehren, nicht allein von den Beziehungen der Israeliten untereinander gesprochen und den Fremden gegenüber nicht etwa alles erlaubt, sondern der Ehebruch als solcher, auch an der Ägypterin, gilt als schwere Sünde wider Gott. — Auch die ägyptische Sittlichkeit hat den Ehebruch für eine »arge Sünde« gehalten vgl. W. Max

[11]Nun begab es sich eines Tages, dass Joseph in das Haus ging, sein Geschäft zu besorgen, während niemand vom Gesinde drinnen im Hause war; [12]da fasste sie ihn beim Kleide und sprach: schlafe bei mir; er aber liess sein Kleid in ihrer Hand; floh und lief zum Hause hinaus.

[13]Da sie nun sah, dass er sein Kleid in ihrer Hand gelassen hatte und zum Hause hinaus geflohen war, [14]rief sie ihr Gesinde herbei und sprach zu ihnen: seht, er hat uns einen Hebräer hereingebracht, dass er seinen Mutwillen mit uns treibe! Der ist zu mir hereingekommen und wollte mir beiliegen; aber ich habe mit lauter Stimme gerufen. [15]Da er aber hörte, dass ich ein lautes Geschrei

---

Müller, Liebespoesie der alten Ägypter S. 7. — וְחָטָאתִי § 112p. — אֱלֹהִים, nicht יהוה, sagt Joseph zu der Fremden, die nichts von יהוה weiss. — **10** Dass dies mehrfach geschehen ist, wird erzählt, um die Standhaftigkeit Josephs deutlich zu machen, zugleich, um die Situation zu verlängern. — יוֹם יוֹם § 123c. — Die Cstr. וַיְהִי ··· וְלֹא־שָׁמַע § 111 f. — לִהְיוֹת עִמָּהּ ist handschriftliche Variante zu לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ. — **11—20** Die zweite Versuchung und ihre Folgen. Der Erzähler hat zwei Zusammentreffen der Ägypterin mit Joseph ausführlicher geschildert und so gegeneinander nüanciert, dass das erste Mal nur Worte, das zweite Mal auch Handlungen vorfallen; die zweite Versuchung ist natürlich die schwerere und mit Folgen verknüpft; im alten Stil wären beide Male in eins zusammengefasst worden. — **11. 12** Die Versuchung. Der Erzähler setzt voraus, dass die vornehmen ägyptischen Frauen nicht in der strengen Abgeschlossenheit des modernen Harem leben, anderseits doch auch für gewöhnlich im Hause sind; er wird damit ägyptische Verhältnisse richtig treffen vgl. Ebers S. 305 ff. — Man übersehe nicht, wie zurückhaltend und keusch diese bedenkliche Situation erzählt wird. — וַיְהִי כְּהַיּוֹם הַזֶּה (§ 126s) ist wohl ein neuer Anfang; anders § 114r. — **13** ff. Die Folgen. Das Weib hat sich so überzeugt, dass ihr Joseph nie willfahren wird; so verkehrt sich plötzlich ihre verschmähte Liebe in Hass (ein ähnliches Motiv in der Amnon-Tamar-Geschichte II Sam 13 15); zugleich — so darf man wohl ergänzen — sieht sie plötzlich, wie gefährlich ihre Lage wird, wenn Joseph das Vorgefallene verrät; so beschliesst sie, das Praevenire zu spielen und Joseph zu verderben. Diese inneren Ereignisse teilt der Erzähler nicht mit, dafür um so ausführlicher die äusseren. Auch hier ist die Geschichte in zwei Situationen auseinandergezogen: das Weib beschuldigt den Joseph 1) vor den Leuten des Hauses 13—15, 2) vor ihrem Manne 16—18. Diese Zerdehnung der Geschichte giebt dem Erzähler Gelegenheit, das Vorgefallene zweimal ausführlich zu wiederholen (ja 19 bringt er sogar noch eine dritte, ganz kurze Repetition); dies wäre für den Verlauf der Sache nicht notwendig gewesen, ist aber für die Handlung sehr geschickt verwendet: die erste Lüge, die sofort geschieht, und durch die das Weib sich Zeugen zu verschaffen versteht, macht die zweite Lüge wahrscheinlicher. — **13—15** Vor den Hausgenossen. Das Weib nennt ihren Mann »ihn«; damit wird ihre freche Art gekennzeichnet. Die Lüge des Weibes wird ausgezeichnet charakterisiert. Sie heuchelt Abneigung gegen Joseph, um den entgegengesetzten Verdacht im Keime zu ersticken; sie versucht, auch in den Leuten, die dem bevorzugten und gewissenhaften Hausmeier sicherlich nicht hold sind (Delitzsch), diese Abneigung zu erregen: wie er sich mit mir alles herausnimmt, wird er sich vor euch erst recht nicht scheuen (לָנוּ, בָּנוּ 14); und sie macht ein wenig in Antisemitismus: der Ägypter sieht auf den Kanaanäer herab 43 32 (46 34). Die Tatsachen lässt sie möglich so, wie sie vorgefallen sind, und verändert nur die Motive und die Reihenfolge. Sie kann sich in einer höchst wahrscheinlichen Weise auf ihr Geschrei, das die Leute ja gehört haben, und auf das Kleid, das sie vorzeigt (רְאוּ 14), berufen. Dies Lügengewebe ist von einem grossen Künstler ausgedacht: als meisterhafte Lügnerin hat auch Rembrandt dies Weib dargestellt; besonders fein ist die Änderung des Wortes »in ihrer Hand« 12 in »neben

erhob, liess er sein Kleid neben mir, floh und lief zum Hause hinaus. — [16]Und sie liess sein Gewand neben sich liegen, bis sein Herr heimkam.

[17]Da sprach sie zu ihm ganz ebenso: der hebräische Knecht ist zu mir hereingekommen, den du zu uns gebracht hast, dass er mit mir seinen Mutwillen treibe. [18]Da ich aber ein lautes Geschrei erhob, liess er sein Kleid neben mir und floh zum Hause hinaus.

[19]Als sein Herr die Worte seines Weibes hörte, die sie zu ihm sprach: ganz ebenso hat dein Knecht an mir getan, ward er sehr zornig; [20]a und der Herr Josephs ergriff ihn und warf ihn ins Gefängnis, an den Ort, da die Gefangenen des Königs lagen.

---

mir« 15: durch diese ganz geringfügige Änderung wird die Sache in ihr Gegenteil verkehrt: das Gewand, das sie ihm abgerissen hat, soll er freiwillig (man kann sich denken, wozu) abgelegt haben! Wenn es ein Zeichen wahrer Kunst ist, durch kleine Mittel grosse Wirkungen zu erzielen, so wird man solche Erzählungskunst bewundern müssen. **16—18** Vor dem Hausherrn. Nach der Wortstellung sowie nach der Parallele 14 gehört לְצַחֶק בִּי 17 zu הֵבֵאתָ: sie heuchelt leidenschaftlichen Zorn, der sich (allerdings vorsichtig, nur im Nebensatz, vgl. 3 12) auch gegen ihren Mann, als den letzten Urheber ihrer Schmach, richtet; so angeklagt, wird ihr Mann sicherlich nicht daran denken, sie selber zu beschuldigen. — **19. 20** Schluss der Erzählung. Auf wen der Herr zornig wird, braucht nicht gesagt zu werden, weil es das unmittelbar Folgende ganz deutlich macht: auf Joseph, nicht etwa auf seine Frau; alles Vorhergehende 13—18 hat den Zweck, zu zeigen, wie der Mann gar nicht anders konnte, als seiner Frau zu glauben (gegen Dillmann und Delitzsch). — Charakteristisch ist, dass nicht erzählt wird, dass Joseph sich verteidigt hat: er kommt gar nicht mehr zu Worte. — Dass ein Sklave wegen versuchter Schändung seiner Herrin ins Gefängnis kommt, ist in der Wirklichkeit kaum denkbar; man würde ihn sicherlich aufs stärkste züchtigen, vielleicht kastrieren, vielleicht im schwersten Dienst verwenden oder verkaufen, aber kaum gefangen setzen und damit seiner Arbeitskraft verlustig gehn. Solche Unzuträglichkeiten entstehen leicht an Stellen, wo zwei Sagenstoffe verschiedener Herkunft, die nachträglich mit einander verschmolzen sind, ineinander übergehen: der Erzähler, der hier die Geschichte von der Ehebrecherin verlässt und in die eigentliche Josephgeschichte einmündet, muss hier vom Gefängnis erzählen, da die Josepherzählung an der Stelle, wo der Verfasser sie aufnehmen muss, Joseph im Gefängnis zeigt. Erkennt man die durch die Sache gegebenen Schwierigkeiten, so wird man urteilen, dass der Erzähler den Umständen nach noch geschickt verfahren habe. Auch dass Joseph gerade in das Gefängnis kommt, wo die königlichen Gefangenen liegen, so unwahrscheinlich das auch für einen ausländischen Sklaven eines Privatmannes sein mag, war doch eben gar nicht zu vermeiden. Das Wort »an den Ort, wo die Gefangenen des Königs lagen,« ist also nicht späterer Zusatz (gegen Kautzsch-Socin), sondern im Zusammenhang notwendig. — בֵּית הַסֹּהַר 20 nur in dieser Erzählung bei J; J sagt auch בּוֹר 40 15 41 14; E מִשְׁמָר 40 3 u. a. — מְקוֹם אֲשֶׁר § 130c. — Kethib אסורי, besser Qere wie 22 אֲסִירֵי.

Die Erhebung Josephs 39 20b—23 40. 41.

Komposition. I. Ein Vorspiel 39 20b—23 40. Im Kerker deutet Joseph zwei hohen Beamten Pharaos, dem Mundschenk und dem Bäcker, deren Bedienung ihm anvertraut ist, ihre Träume. Beide Träume gehn in Erfüllung. Es geschieht aber zu-

nächst für Joseph nichts: er bleibt im Kerker. Dieser Faden wird zunächst fallen gelassen.

II. Die Haupthandlung 41. Pharao hat zwei Träume, die niemand deuten kann 1—8. Nun nimmt der Erzähler den ersten Faden wieder auf: der Mundschenk erinnert sich seiner Erfahrungen im Kerker und macht Pharao auf den Traumdeuter Joseph aufmerksam 9—13. Jetzt wird Joseph berufen, deutet die Träume auf sieben fette und sieben magere Jahre 14—32 und fügt den Rat hinzu, bei Zeiten Getreide zu sammeln 33—36. Zur Ausführung dieses Rates setzt ihn Pharao über Ägypten 37—46; in Pharaos Auftrag sammelt er Getreide 47—52 und verkauft es in den Hungerjahren 53—57.

Das Ganze ist ein ziemlich kompliziertes Gebilde. Die Analogie der übrigen Genesissagen zeigt aber, dass solche grösseren Bildungen aus ursprünglicheren Sagen kleineren Umfangs entstanden sind. Demnach ist es auch hier die Aufgabe, die kleineren ursprünglicheren Elemente des Ganzen zu erkennen. — 1) Das Ganze zerfällt deutlich in zwei Stücke, das Vorspiel und die Haupthandlung; zwischen beiden ist ein sehr starker Absatz; die Haupthandlung setzt zunächst ganz neu ein. 2) Das Vorspiel ist der Haupthandlung sehr ähnlich: beide Male haben hochstehende Ägypter zwei einander entsprechende Träume; niemand vermag diese Träume zu deuten (וּפֹתֵר אֵין אֹתוֹ 40 8 || וְאֵין־פּוֹתֵר אוֹתָם 41 8). Da tritt Joseph auf und deutet die Träume richtig auf die nächste Zukunft. Er findet Glauben; die Folgezeit erfüllt seine Worte. 3) Die Haupthandlung wäre auch ohne das Vorspiel als selbständige Sage zu denken. — Hiernach darf man die Entstehung des Ganzen sich so vorstellen: die ursprüngliche volkstümliche Sage ist die Erzählung von 41. Eine spätere Zeit, die an kunstvolleren Produkten ihr Gefallen hatte, setzte dieser Sage noch ein weiteres Stück voraus, in dem dieselben Motive noch einmal variiert werden, 40. Der Dichter, der so aus Überliefertem und Eigenem ein Ganzes gebildet hat, zeigt einen feinen Geschmack für Verhältnisse: er hat es verstanden, beide Teile seiner Komposition anmutig von einander zu unterscheiden: der Accent liegt auf der Handlung, die Folgen hat, also auf dem zweiten Stück; das erste Stück bleibt zunächst ohne Folgen. Ferner, in der Haupthandlung handelt es sich um Pharao selber, im Vorspiel nur um zwei seiner Beamten. Die Haupthandlung wird also auch bei weitem ausführlicher geschildert als das Vorspiel. Der Dichter hat nun eine leichte Art gefunden, das erste Stück zu schliessen 40 23 und damit Raum für den neuen Anfang 41 1 zu finden; ebenso plausibel und einfach ist das Mittel, durch das er den fallen gelassenen Faden wieder aufnimmt 41 9—13. Die elegante Leichtigkeit, mit der diese und ähnliche Kompositionen geschaffen sind, ist wahrhaft zum Entzücken.

---

64. Josephs Traumdeutung im Gefängnis 39 20b—23. 40 EJ.

I. Das Vorpiel: **Josephs Traumdeutung im Gefängnis** 39 20b—23 40 EJ. Quellenkritik. Das Stück zerfällt in zwei Teile: I. Josephs Gunst im Hause des Kerkermeisters 39 20b—23, II. Josephs Traumdeutung im Kerker 40. Das erste Stück ist die Einleitung zum zweiten: als begünstigter Diener des Kerkermeisters bekommt Joseph eine Vertrauensstellung im Gefängnis und lernt so den Oberschenken und Bäcker kennen, deren Träume er deutet. — Der erste Teil ist die Fortsetzung des vorhergehenden Stückes und gehört wie dieses zu J; sachlich || ist es den aus E in 39 1—6a entnommenen Sätzen; für J beweist יהוה 21. 23 bis und הִצְלִיחַ von Jahve 23. — Der zweite Teil 40, der Hauptsache nach aus einem Guss, stammt im wesentlichen aus E: Joseph weilt nicht als Gefangener im Kerker (so J 39 20—23), sondern sein Herr, der Oberschlachter, in dessen Hause das Gefängnis ist, hat ihn dort angestellt 4. 7; er ist aus seiner Heimat nicht verkauft (so J 37 27), sondern gestohlen 15a; beides ist die Darstellung des E in 37 28 und 37 36. Im Gefängnis ist Joseph der Diener der beiden hohen Beamten 4, während er nach J vielmehr Aufseher aller Gefangenen ist 39 22. Sprachlich beweisen für E: וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה 1, eine besonders in E häufige Phrase; שַׂר הַטַּבָּחִים 3. 4 wie 37 36 (E)

20b So lag er dort, im Gefängnis. 21 Jahve aber war mit Joseph, und neigte ihm aller Herzen zu, und er liess ihn Gnade finden vor dem Vogt des Gefängnisses; 22 sodass der Vogt des Gefängnisses alle Gefangenen, die im Gefängnis lagen, Joseph anvertraute: alles, was dort geschah, geschah durch ihn. 23 Der Vogt des Gefängnisses kümmerte sich um nichts, was er tat; weil Jahve mit ihm war, und was er auch unternahm, da gab Jahve Glück zu.

40 1 *Nun begab es sich darnach:* der Mundschenk und der Bäcker des Königs von Ägypten versündigten sich an ihrem Herrn, dem Könige von Ägypten; 2 *Pharao ward zornig über zwei seiner Hämlinge, den obersten Mundschenk und den obersten Bäcker,* 3 *und liess sie im Hause des obersten Schlachters in Gewahrsam legen,* in das Gefängnis, wo Joseph gefangen lag. 4 *Der oberste Schlachter aber gab ihnen Joseph bei, sie zu bedienen; so sassen sie lange Zeit im Gewahrsam.*

5 *Nun träumten beide in derselben Nacht einen Traum: jeder einen Traum von besonderer Bedeutung,* Mundschenk und Bäcker des Königs von

---

und die ähnlichen Bildungen שַׂר הַמַּשְׁקִים und שַׂר הָאֹפִים 2. 9. 16. 20. 21. 22. 23 (J sagt für ersteres שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר 39 21. 22 23); מִשְׁמָר »Gefängnis« 3. 4. 7, wofür J בֵּית־הַסֹּהַר sagt 39 20. 21. 22 bis. 23. Vgl. auch סְרִיסֵי פַרְעֹה 7. 2 37 36. — Doch sind auch einige Spuren von J im Kapitel vorhanden: so die Worte חָטְאוּ bis מִצְרָיִם in 1, die »vor V. 2 überflüssig« sind, zugleich die Ausdrücke מַשְׁקֶה und אֹפֶה. Ebendeshalb auch 5b, woselbst auch der Ausdruck בֵּית הַסֹּהַר wie 39 20—23; die Worte sind gleichfalls im Zusammenhang des E »ganz überflüssig«. Ferner אֶל־בֵּית הַסֹּהַר bis אָסוּר שָׁם in 3 wegen בֵּית הַסֹּהַר und weil Joseph darnach selbst ein Gefangener ist. Ebendarum ist auch 15b (ich bin unschuldig gefangen) und auch wohl וְהוֹצֵאתַנִי מִן־הַבַּיִת הַזֶּה in 14 für J anzusetzen. Aus diesen Bruchstücken des J ergiebt sich, dass auch J eine ähnliche Erzählung besessen hat.

39, 20b—23 J. Josephs Gunst beim Kerkermeister. Diese Schilderung ist sachlich und auch im Wortlaut 2—6a parallel (וַיְהִי־שָׁם בְּבֵית הַסֹּהַר 20 wie וַיְהִי בְּבֵית אֲדֹנָיו 2; וַיְהִי יהוה אֶת־יוֹסֵף 21 wörtlich auch in 2; וַיִּתֵּן בְּיַד יוֹסֵף 22 wie נָתַן בְּיָדוֹ 4; אֵין רֹאֶה אֶת־כָּל־מְאוּמָה 23 wie וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה 6; בַּאֲשֶׁר יהוה אִתּוֹ וַאֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה יהוה מַצְלִיחַ 23 wie כִּי יהוה אִתּוֹ וְכֹל אֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה יהוה מַצְלִיחַ 3). Es ist die zweite Variation desselben Motivs. — **22** עֹשִׂים ohne Subjekt § 116s.

40 Joseph deutet Träume im Gefängnis E (J). — **1—4** Exposition. — Mundschenk und Bäcker erscheinen hier als hohe Beamte Pharaos; dieser Zug entspricht durchaus den ägyptischen Verhältnissen im »Neuen Reiche« (etwa seit 1300): die Pharaonen jener Zeit stützten ihre Macht, ebenso wie die römischen Kaiser und die ägyptischen Sultane im Mittelalter, auf die Sklaven ihres Hauses, denen die persönlichen Dienste des Pharao und die Angelegenheiten des Reiches zugleich obliegen vgl. Erman, Ägypten S. 155ff. — Der Titel des königlichen »Schenktischschreibers« ist auch im Ägyptischen nachgewiesen, Erman S. 265. — **3** Die Gefängnishaft dieser Beamten denkt sich E nicht als Strafhaft (so wie sich J Josephs Haft vorstellt 39 20), sondern als Untersuchungshaft. —

5—19 Die Träume und ihre Erfüllung. Die Situation ist: in einiger Zeit muss sich das Schicksal der beiden entscheiden, wenn Pharao sein Urteil spricht; aber dies Urteil ist vollständig ungewiss: die Laune des Despoten kann Leben oder kann Tod verfügen. In solcher schicksalsschwangeren Zeit horcht der Antike auf Vorzeichen: ob die Gottheit ihm nicht sein Geschick irgendwie ankündigt. — In diesem Falle giebt die Gottheit ein Orakel durch Träume. Dieser Glaube an den göttlichen Ursprung der Träume, in der Antike (und noch jetzt) überaus weitverbreitet, auch dem alten Israel wohlvertraut, in der Genesis besonders bei E häufig, ist zugleich ein charakteristisch

Ägypten, die im Gefängnis lagen. [6] *Am nächsten Morgen, da Joseph zu ihnen hinein kam, sah er, dass sie traurig waren.* [7] *Da fragte er die Hämlinge Pharaos, die bei ihm im Gewahrsam im Hause seines Herrn waren: warum seht ihr heute so finster aus?* [8] *Sie sprachen zu ihm: wir haben einen Traum gehabt, und haben niemanden, der ihn deute. Joseph sprach zu ihnen: Traumdeutung ist Gottes Sache! Erzählt ihn mir.*

ägyptischer Zug: Traumdeutung gehört zur »Weisheit Ägyptens«, Ebers S. 321 f.; neben der Traumdeutung selbst hat sich auch die Tradition, dass diese Kunst aus Ägypten stamme, bis heute erhalten: man kann in unseren Buchläden noch heute »ägyptische Traumbücher« kaufen. — **5—8** Man beachte den kunstvoll-spannenden, nachholenden Erzählungsstil: dass sie traurig sind, erfahren wir erst 6, warum sie es sind, erst 8; nach der regelmässigen Art der Erzählung hätte beides schon vor dem Eintritt Josephs, also in 5, gesagt werden müssen. — Sie sind, denkt der Erzähler, mit Recht traurig: die Offenbarung, die sie so gern hätten, haben sie erhalten; aber, ohne Deuter, wissen sie nichts damit anzufangen. »Wären sie in Freiheit gewesen, so hätte es in Ägypten ihnen an Traumdeutern nicht fehlen können« (Reuss). — **8** וּפֹתֵר אֵין, zur Stellung § 152o. — Die Höflinge und Joseph sprechen zwei verschiedene Anschauungen von Traumdeutung aus: sie meinen, Traumdeutung sei eine Wissenschaft, die man gelernt haben müsse: nur ein פֹּתֵר verstehe sich darauf (die Art dieser Wissenschaft und ihre Methode kann man sich aus Artemidors Traumbuch vgl. Friedlaender, Sittengeschichte Roms[6] III S. 570 f. oder aus unseren Traumbüchern vergegenwärtigen): Joseph also, so denken sie, der kein gelernter Traumdeuter ist, kann keine Träume deuten: diese Anschauung wird als die ägyptische vorausgesetzt. Joseph aber meint: Traumdeutung ist Gottes Sache, d. h. sie ruht auf Gottes Inspiration und ist daher nicht an einen Stand und eine Tradition gebunden: sondern jedermann kann Träume deuten, dem Gott es offenbart: warum also nicht auch ich, wenn es Gott so gefällt? Dies ist die Meinung, die man in Israel etwa in prophetischen Kreisen gehabt haben wird.

9—19 Die Träume und ihre Deutungen sind kunstvoll gebildet: es mischt sich darin nach Art des Traumes das Realistische und das Phantastische: phantastisch ist z. B. das schnelle Wachstum des Weinstocks, ferner, dass Pharao den ausgedrückten Saft von Weinbeeren trinkt; dieser Zug, der zu allerlei merkwürdigen Betrachtungen Anlass gegeben hat (vgl. Dillmann, Reuss, Ebers), ist so zu erklären, dass Pharao dergl. eben nur im Traum trinkt, während er in Wirlichkeit natürlich Wein trinkt. Zugleich mischt sich im Traum das Deutbare und nicht zu Deutende: die Kunst des Deutens besteht eben darin, das zu Deutende herauszufinden und seinen Sinn zu bestimmen. — Der Zweck des Stückes im Zusammenhange ist, vorzubereiten, dass der Mundschenk später Pharao auf Joseph aufmerksam machen kann 41 9—13. Für diesen Zweck wäre an dieser Stelle nur eine richtige Traumdeutung nötig gewesen: der Erzähler aber bringt zwei Träume nebst Deutungen: so wird, dass Joseph Träume deuten kann, aufs sicherste bewiesen. Dabei benutzt der Verf. die Gelegenheit, seine Kunst zu zeigen, indem er die Träume in geistvoller Weise zugleich ähnlich und verschieden darstellt. Ähnlich sind diese Träume: jeder träumt von seinem Amt und von seinem Haupt, bei jedem spielt die Dreizahl eine Rolle. Diese Ähnlichkeit springt auch dem Bäcker sofort in die Augen (אַף־אֲנִי בַּחֲלוֹמִי 16). Jeder gewöhnliche Mann, so sollen wir denken, würde diese so ähnlichen Träume ähnlich gedeutet haben: Joseph aber bewährt seine tiefe Weisheit dadurch, dass er erkennt, dass sie trotz ihrer äusserlichen Ähnlichkeit gerade entgegengesetzten Sinn haben. Die Verschiedenheit der Träume aber besteht darin, dass der Schenke träumt, er vollzöge sein Amt; der Bäcker aber wünscht es nur zu vollziehen, aber wird daran gehindert. Ähnlichkeit und Verschiedenheit wird (ähnlich wie 27 39) geistvoll zusammengefasst in dem Wortspiel der Deutung (das in der Übersetzung, wenn

9 *Da erzählte der oberste Mundschenk dem Joseph seinen Traum und
sprach: im Traume war's mir, als ob ich einen Weinstock 'über' meinem Antlitz
sähe;* 10 *und an dem Weinstock drei Reben; und sobald er zu treiben begann,
war er schon 'mit Blüten' bedeckt, und die Trauben brachten die Beeren zur
Reife.* 11 *Ich aber hielt Pharaos Becher in der Hand, nahm die Beeren, zer-
drückte sie in Pharaos Becher und gab dann Pharao den Becher in die Hand.*
— 12 *Joseph sprach zu ihm: dies ist so zu deuten: die drei Reben sind drei
Tage;* 13 *in drei Tagen wird Pharao dir das Haupt aufrichten und dich wieder
in dein Amt einsetzen, dass du Pharao den Becher in die Hand geben darfst,
in der alten Weise, da du noch sein Mundschenk warst.* 14 *Aber gedenke meiner,
wenn dir's wohl geht; erweise mir Gnade und rede von mir bei Pharao und
befreie mich aus diesem Hause.* 15 *Denn ich bin schmählich gestohlen aus dem
Lande der Hebräer;* und auch hier habe ich nichts getan, dass sie mich ins
Loch geworfen haben.

16 *Als nun der oberste Bäcker sah, dass er ihm eine so gute Deutung
gegeben hatte, sprach er zu Joseph: so war's auch mir in meinem Traume, als*

---

auch ungenau wiedergegeben ist): יִשָּׂא אֶת־רֹאשְׁךָ 13, »er wird dein Haupt erheben« (d. h. dich fröhlich und ledig machen II Reg 25 27) und יִשָּׂא אֶת־רֹאשְׁךָ מֵעָלֶיךָ 19, »er wird dir das Haupt nehmen« (d. h. dich enthaupten). — Auch die Reihenfolge der Träume ist überlegt: der günstige steht voran, sonst würde Joseph zum zweiten Male nicht gefragt worden sein. Dass die Erwartung des Bäckers, auch er werde eine günstige Deutung erlangen, so stark enttäuscht wird, ist ein Zug, den der Erzähler auch aus ästhetischem Grunde gern einflicht: es macht dem Hörer viel Vergnügen, wenn ein geistvoller Erzähler der Geschichte einen ganz anderen Fortgang als den erwarteten zu geben versteht. — Dasselbe Motiv von der geistvollen Traumdeutung in den »Ergötzenden Erzählungen« des Bar-Hebraeus ZDMG 40 S. 415f. — **9** וְהִנֵּה § 143d. — Da die Deutung vom Erheben des Hauptes spricht 13, so muss derartiges auch hier, im Traume, vorkommen, ebenso wie beim anderen Traum 16; man lese also nach Analogie von עַל־רֹאשִׁי 16 hier עַל־פָּנָי »über meinem Antlitz«. — **10** Für die Cstr. כְּפֹרַחַת giebt es kein sicheres Beispiel § 164g; LXX liest gut מַפְרַחַת (Ball, Holzinger). — נִצָּהּ wird gewöhnlich als = נִצָּתָהּ gefasst; indes sind die Beispiele für diese Form »grösstenteils unsicher« § 91e; am einfachsten ist es daher, mit Ball נִצָּה ohne Mappiq zu lesen: »er (der Weinstock) ging ganz auf in Blüten« wie Jes 5 6 u. a. — Die asyndetischen Pff. bezeichnen die rasche Folge der Erscheinungen. — **14** כִּי אִם־זְכַרְתַּנִי nach § 106n A. 2 »Pf. confidentiae«: »nur, mögest du meiner gedenken«. Wellhausen will כִּי in אַךְ ändern, wobei Holzinger אִם als Fragepartikel fassen möchte: »nur, ob du dann auch gewiss an mich denken wirst?« (nach § 106n). — וְעָשִׂיתָ־נָּא die Hinzufügung des נָא zum Pf. ist völlig singulär § 105b A. 2. — **14f.** Es gebührt sich nach antiken Begriffen, dass der Orakelgebende für seine Mühwaltung eine Belohnung empfange, wie denn auch Seher und Propheten dergl. zu erhalten gewohnt sind Num 22 7 I Sam 9 7f. I Reg 14 3; Joseph erbittet sich für seinen günstigen Bescheid, dass der Schenke seiner bei Pharao gedenken möge, damit er so aus der Sklaverei, in die er widerrechtlich geraten sei, frei komme. Diese Bitte ist wohl so gedacht, dass Pharao nicht zugeben wird, dass ein Freigeborener als Sklave schmachte, und seine Freilassung befehlen wird; ob dies Vertrauen auf die Gerechtigkeit des ägyptischen Königs berechtigt war, ist freilich eine andere Frage. — Nach der Variante des J dagegen hat Joseph um Befreiung aus diesem Hause d. h. dem Kerker gebeten, in den er widerrechtlich gekommen sei. — »Aus dem Lande der Hebräer« 15 ein naiver Anachronismus wie 34 7. — Zisternen wurden in Kanaan häufig als Gefängnisse verwandt; daher das Wort בּוֹר »Zisterne« zugleich »Gefängnis« bedeutet. — **16** אַף־אֲנִי בַּחֲלוֹמִי zur Cstr. § 135f. — **16f.** Der Bäcker träumt,

trüge ich drei Körbe mit Weissbrot auf dem Haupte; [17]*im obersten Korbe aber war allerlei Speise für Pharao, Backwerk; aber die Vögel frassen es, von dem Korbe weg auf meinem Haupte.* — [18]*Joseph antwortete und sprach: das ist so zu deuten: die drei Körbe sind drei Tage;* [19]*in drei Tagen wird dir Pharao dein Haupt aufrichten und dich an den Pfahl hängen; da werden die Vögel dein Fleisch von dir fressen.*

[20]*Am dritten Tage aber, als Pharao seinen Geburtstag beging, gab er allen seinen Knechten ein Festmahl; da richtete er dem obersten Mundschenk wie dem obersten Bäcker mitten unter seinen Knechten das Haupt auf:* [21]*den obersten Mundschenk setzte er wieder in sein Schenkenamt ein, dass er Pharao den Becher in die Hand geben durfte,* [22]*den obersten Bäcker aber liess er hängen, ganz wie es Joseph ihnen gedeutet hatte.*

[23]*Aber der oberste Mundschenk gedachte nicht mehr an Joseph, sondern vergass ihn.*

---

er sei wieder in seinem Amte und trüge auf die königliche Tafel, wie es seine Amtspflicht ist, in drei Körben Backwerk (חֹרִי ist also das am Hofe übliche, feinste, weisse Brot). Im obersten Korbe ist das, was Pharao selber vorgesetzt wird; in den beiden anderen also das Essen für das königliche Gefolge. Die Körbe trägt er auf dem Haupte; dies ist nach den Denkmälern ägyptische Sitte vgl. Ebers S. 332, Riehm HWB Art. Egypten. Vögel (deren es in Ägypten unzählige gibt, Erman S. 321) aber fressen das Backwerk, — dies ist der springende Punkt: das Fressen der Vögel wird gedeutet auf das Fressen vom Fleisch des Bäckers. Ein ähnliches Vorzeichen 15 11. In der Wirklichkeit würde man natürlich die Vögel verscheuchen, im Traume hat man dazu nicht die Kraft. — **19** Das Schicksal des Bäckers wird sein, dass man ihn enthaupten und seinen Leichnam an den Pfahl hängen wird; die Strafe der Enthauptung ist bei den alten Ägyptern nach Dillmann S. 410 üblich. Nach antiken Vorstellungen, die besonders bei den alten Ägyptern hoch entwickelt und sehr einflussreich waren vgl. Erman S. 413ff., aber auch im alten Israel verstanden wurden, ist das Schicksal der Seele nach dem Tode an die Pflege der Leiche gebunden; daher gilt das Schänden des Leichnams als eine besonders schreckliche Strafe. — Warum Joseph dies schauerliche Schicksal dem Bäcker ankündigt, braucht man sich nicht den Kopf zu zerbrechen (gegen Delitzsch); er antwortet, weil er gefragt ist.

20—22 Die Erfüllung. **20** Mit Willen gebraucht der Erzähler hier dieselben Worte wie bei der Deutung: es ist genau geschehen, was Joseph gesagt hatte! — Dass ägyptische Könige ihren Geburtstag durch Hoffestlichkeiten und auch durch Amnestieerlasse feiern, ist aus ptolemäischer Zeit bezeugt vgl. Ebers S. 335f.; dass an demselben Tage aber der vornehme Verbrecher hingerichtet wird, soll hier wohl nicht als Sitte, sondern als zufälliges Zusammentreffen gelten. — הֻלֶּדֶת zur Form § 69w, mit Acc. wie Ez 16 5. — **23** Dies Abbrechen der Geschichte ist meisterhaft vgl. oben. Es ist psychologisch sehr wahr, dass der Glückliche, Vornehme den armen Sklaven, der ihm seine Erhebung angekündigt hat, vergisst. Die Hoffnung der Hörer, die voll Sympathie für Joseph gewünscht haben, jetzt werde sich sein Schicksal wenden, wird enttäuscht. Und doch kann diese ganze Geschichte nicht ohne Folgen bleiben? So fragen wir voller Spannung: wie wird das weitergehen?

65. Pharaos Träume und Josephs Erhebung 41 JE.

II. Die Haupthandlung: **Pharaos Träume und Josephs Erhebung** 41 JE. Quellenkritik. Die Erzählung ist die unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden;

man darf daher hier auch dieselben Quellen E und J erwarten wie dort. Das Cap. zerfällt, was die Quellenmischung betrifft, in zwei Teile: die Träume Pharaos scheinen vorwiegend aus einer Quelle genommen zu sein; diese Quelle wird, nach 9—13, dem einzigen Passus, der deutlich fassbar ist, zu schliessen, E sein: für E beweisen in 9—13 שַׂר הַמַּשְׁקִים 9, שַׂר הַטַּבָּחִים 10, שַׂר הָאֹפִים 10; Pharao zürnte קָצַף 10 wie 40_{2}; מִשְׁמָר 10; zu 11 vgl. 40_{5}; Joseph ist Knecht des Oberschlachters und Diener der gefangenen Höflinge wie 40_{4} u. a. In den übrigen Partieen spricht für E וְאֵין־פּוֹתֵר אֹתָם 8, ähnlich 15 vgl. 40_{8}. — Doch finden sich auch Spuren von J: חֲטָאַי 9b erinnert an חָטְאוּ 40_{1} (J); zu »sie holten ihn aus dem Loch« בּוֹר 14 vgl. 40_{15b} (J). Die zweite Erzählung der Träume stimmt mit der ersten nicht ganz genau überein: es finden sich kleine Variationen im Ausdruck (z. B. für יְפוֹת מַרְאֶה 2. 4 יְפֹת תֹּאַר 18 u. a.), auch einige »Nachholungen« 19b. 21. Nun pflegen solche Wiederholungen, auch beim selben Schriftsteller, nicht ganz sklavisch treu zu sein, vielmehr lieben die Schriftsteller (des »ausgeführten« Stils), kleine Variationen und Nachholungen anzubringen. Doch scheint der Text einige Male überfüllt zu sein 19. 23. Demnach ist anzunehmen, dass auch J, dessen Erzählung sehr ähnlich gewesen sein wird, eingewirkt hat, ohne dass sich aber das Einzelne mit annähernder Sicherheit erkennen liesse. — Im zweiten Teil des Stückes finden sich viele Überfüllungen und Varianten, die auf stärkere Benutzung beider Quellen hinweisen. Die Traumdeutung 25—32 ist überaus weitläuftig; es liegt die Vermutung nahe, dass dieser Passus durch Verschmelzung zweier Stücke aus beiden Quellen entstanden sei. 30a »da wird die Sättigung vergessen«, ‖ 30b. 31 »da wird sie nicht mehr bemerkt«. Die Wiederholung des Traumes wird zweimal gedeutet 32bα ‖ 32bβ. Nach 33 soll Pharao einen Mann anstellen, der nach 34b (וְחִמֵּשׁ Sing.) den Fünften ausheben soll; nach 34a dagegen sind es Beamte (Plur.), die nach 35a alles Getreide einsammeln sollen; zu der letzten Variante gehört auch 36a (פִּקָּדוֹן vgl. פְּקִדִים 34a). Auch der Ausdruck wechselt auffällig: קָבַץ אֹכֶל 35a (אֹכֶל ebenso 35bβ. 36a), dafür צָבַר בָּר 35bα; derselbe Wechsel 48 und 49. — Die Weissagung ist zu vergleichen mit der Erfüllung: 54b und 55ff. enthalten einen sehr auffallenden Widerspruch: während nach 54b der Hunger zwar alle Länder, aber dank Josephs weisen Vorkehrungen nicht Ägypten selber betrifft, beschreibt 55ff., wie der Hunger in Ägypten geherrscht hat. Zur zweiten Variante gehören im Vorhergehenden diejenigen Sätze, die von (Fülle und) Hungersnot in Ägypten speziell sprechen 29. 30a. 36a. Die erste Variante weissagt eine Hungersnot über alle Welt 30b. 31, wo הָאָרֶץ wohl »die Erde« zu übersetzen ist. Beide Varianten scheinen sich also in einem Hauptpunkt unterschieden zu haben: beide gingen, wie es in der Natur der Erzählung lag, von der Traumdeutung aus und mussten schliesslich bei einer Hungersnot ausmünden, die Jaqobs Söhne zur Reise nach Ägypten zwingt; sie erreichen aber diesen Zweck auf verschiedene Weise: die zweite Variante redet zuerst ausschliesslich von der Hungersnot in Ägypten und fügt erst nachträglich hinzu, dass sie auch in der übrigen Welt geherrscht hat 56a und 57. Die erste dagegen redet, wie es scheint, von Anfang an von einer allgemeinen Hungersnot. Die erste verbindet also diese Sage mit der folgenden straffer, die zweite loser. Vers 57, zur zweiten gehörig, wird 42_{5} von J vorausgesetzt. Demnach ergiebt sich folgende Quellenscheidung: 25—28 (im ganzen ‖ 29. 30a) E, 29. 30a (Hunger in Ägypten) J, 30b. 31 (‖ 30a, Hunger in aller Welt) E; 32 ist nicht zu bestimmen; 34a (zu הִפְקִיד vgl. $39_{4.5}$ J) 35a. bβ. 36a ist ein Zusammenhang (zusammengehalten durch den Plural der Beamten, פְּקִדִים und פִּקָּדוֹן, אֹכֶל) J (wegen 36a: Hunger in Ägypten; dahin führt auch der Ausdruck אֹכֶל = Getreide, der in dieser ganzen Geschichte von J jedenfalls sehr häufig und vielleicht ausschliesslich gebraucht wird 42_{7} $43_{2.4.22}$ $44_{1.25}$ und wohl auch 42_{10}). Ebenso ist ein Zusammenhang 33. 34b. 35bα (‖ 35a; hier ist der Singular einzusetzen) 36b (‖ 36a) E (wegen בָּר 35 vgl. $42_{3.25}$ 45_{23}). Im folgenden ist 48 aus J (אֹכֶל und קָבַץ wie 35 u. a.; das ganze Getreide wird eingesammelt; die gute Zeit betrifft speziell Ägypten; die »Städte« wie 36bβ); 49aα aus E (צָבַר בָּר wie 35bα); 49aβ mag der Ausdrücke wegen aus J sein vgl. 32_{13} und 15_{1}; 49b (‖ aβ) aus E; 47 (dem Sinne nach etwa ‖ 48) mag zu E gehören. Im Schlussstück ist 53. 54a. 55—57 aus J; 54b aus E.

41 [1] *Nun geschah es nach zwei Jahren, da hatte Pharao einen Traum: wie
er am Nil stände* [2] *und sähe aus dem Nil sieben Kühe steigen, schön von An-
sehen und fett am Fleisch; die weideten im Grase.* [3] *Dann sah er sieben andere
Kühe nach ihnen aus dem Nil emporsteigen; die waren hässlich von Ansehen
und mager am Fleisch; und sie traten neben die Kühe ans Ufer des Nils.*
[4] *Aber die hässlichen und mageren Kühe frassen die sieben schönen und fetten
Kühe. Da erwachte Pharao.*

Auch das Mittelstück 37ff. ist nicht einheitlich: zweimal erkennt Pharao Josephs einzige Weisheit an 38 ‖ 39. Zweimal macht er ihn zum Zweiten im Königreich 40 ‖ 44. Zwei ägyptische Worte werden über Joseph ausgesprochen 43 ‖ 45; die Investitur Josephs ist vielleicht überfüllt 42f. 46b, Josephs Ausfahrt, ist die unmittelbare Fortsetzung von 43, wo Joseph auf den Wagen tritt; dazwischen kann er unmöglich noch in der Geschwindigkeit ein Weib nehmen. 50b ist ziemlich ungeschickt und scheint Zusatz zu sein; 50a scheint die vornehme Heirat Josephs nicht zu kennen. »Manasse« wird 51 doppelt erklärt. — Die Quellenansetzung hat auszugehen von אֱלֹהִים 51. 52 E; ferner führt נָבוֹן וְחָכָם 39 auf E vgl. 33; schliesslich ist פּוֹטִי פֶרַע 45 Variante zu dem פּוֹטִיפַר 37 36: beide sind hohe Beamte Pharaos. Da 37 36 aus E stammt, wird 41 44 zu J gehören. Und da 44. 45 den Zusammenhang von 43. 46b unterbricht, so sind die letzteren Verse zu E zu rechnen. — Hiernach gewinnen wir folgendes Resultat: aus E ist 37 (vgl. 45 16b) 39. 40 (‖ 44 J) 41 (vgl. 43b) 42b (der goldene Fingerreif passt hier nicht recht her, weil er, wenn Joseph auf dem Wagen steht, nicht zu sehen ist) 43. 46b. 47 (vgl. oben) 49aα. b (vgl. oben) 50a. 51a. bα. 52. Von J stammen: 38 (‖ 39) 42a. 44. 45. 48 (vgl. oben) 49aβ. — Die Teilung empfiehlt sich dadurch, dass sie zwei in sich einheitliche Texte herstellt; anderseits giebt sich der Verfasser nicht der Illusion hin, Sicheres gefunden zu haben; auf so schwierigem und kompliziertem Gebiet muss es einstweilen genügen, wenn man zu einiger Wahrscheinlichkeit kommt. Doch ist es sicherlich kein Zufall, dass die vorgetragene Quellenscheidung von 33—36 und 48. 49 im wesentlichen mit derjenigen Leander's ZAW 1897 S. 195 f. zusammentrifft.

1—7 Pharaos Träume. **1—4** Der erste Traum. **1** beginnt mit neuem Ansatz. Solche neuen Ansätze finden sich kaum innerhalb der alten Sagen selber, wo es vielmehr die Regel ist, die einzelnen Szenen möglichst eng zu verknüpfen 12 11 18 9 21 14f. 27 5; sie sind aber nicht selten in den Sagenkränzen 42 1 47 13. 29 und pflegen an Stellen zu stehn, wo ursprünglich eine andere Sage oder ein Stück einer anderen Sage begonnen hat; so hier. Wenn der Erzähler hier scheinbar den Faden der Josephserzählung fallen lässt, so geschieht das, um Spannung zu erregen; wir sollen fragen: welcher Weg wird von Pharaos Träumen zu Joseph führen? — Dass zwei Jahre (zur Cstr. 29 14) hingehen, in denen nichts geschieht, ist ein retardierendes Motiv, wie es die »ausgeführteren« Erzählungen lieben. — Das mehrmalige הִנֵּה 1ff. malt die Überraschung. — **2** Dass Kühe aus dem Wasser emporsteigen, ebenso dass Kühe einander fressen 4, sind phantastische Züge, wie sie im Traum natürlich sind 40 10f. Das erstere wird im folgenden nicht gedeutet; die Kuh, aus dem Nil kommend, ein Symbol des fetten Jahres, wird eine spezifisch ägyptische Vorstellung sein. Die ganze Erzählung vom Traum Pharaos und von seiner Deutung wäre als ursprünglich ägyptische Geschichte denkbar, die in Ägypten von einem ägyptischen Weisen erzählt und in Israel auf Joseph übertragen worden wäre; freilich kommen wir auch hier, wie fast immer in solchen Fällen, über eine Vermutung nicht heraus. — Wir haben eine Variante zu dieser Erzählung Dan 2; der Erzähler von Dan 2 hat Gen 41 nachgeahmt, steht aber an Erzählungskunst tief darunter. — אָחוּ ägyptisches Lehnwort »Sumpfgras«. — **3** דַקּוֹת 3f., Sam רַקּוֹת vgl. 19. 20. 27; vielleicht ist רַקּוֹת wegen der Alliteration zu רָעוֹת vorzuziehen (Ball); anders 6. 7. 23. 24. — **4** Er wacht auf, vor Überrsaschung. — **5—7** Der zweite Traum ist etwas kürzer erzählt, weil das

5 *Und da er wieder einschlief, träumte ihn nochmals: er sähe sieben dicke und schöne Ähren an einem Halme wachsen.* 6 *Dann sah er wieder sieben magere und vom Ostwind versengte Ähren nach ihnen aufgehn.* 7 *Aber die mageren Ähren verschlangen die sieben dicken und vollen Ähren. Da erwachte Pharao und sieh, es war ein Traum.*

8 *Am anderen Morgen war er erregt im Gemüt; da sandte er hin und liess alle Wahrsager rufen und alle Weisen von Ägypten, denen erzählte Pharao seinen Traum; aber da war keiner, der 'ihn' dem Pharao deuten konnte.* 9 *Da sprach der oberste Mundschenk zu Pharao:* ich muss heute an meine Sünden erinnern: 10 *als Pharao über seine Knechte zornig ward, und 'sie' in Gewahrsam legte im Hause des obersten Schlachters, mich samt dem obersten Bäcker,* 11 *hatten wir in derselben Nacht einen Traum, er und ich; jeder hatte einen Traum von besonderer Bedeutung.* 12 *Nun war dort bei uns ein hebräischer Jüngling, ein Knecht des obersten Schlachters; dem erzählten wir sie. Er aber deutete uns unsere Träume, jedem den seinigen anders.* 13 *Und ganz, wie er sie uns gedeutet hat, so ist es geschehen: mich hat man wieder in mein Amt eingesetzt, und ihn hat man gehängt.*

14 *Da sandte Pharao hin und liess Joseph rufen.* Man holte ihn eilends aus dem Loch. *Er musste sich scheren lassen und andere Kleider anziehen,*

---

erste Interesse schon verbraucht ist. Dieser Traum ist dem ersten möglichst gleich gebildet, weil er dasselbe bedeuten soll: daher wiederholt sich z. B. nicht nur אַחֲרֵיהֶן 3. 6 (was für die Deutung notwendig ist), sondern auch עֹלוֹת 2. 5 u. a. — **6** Der קָדִים (zur Cstr. § 116l), »Ostwind«, ist in Palästina wie in Ägypten gefürchtet; hier ist es genauer der Südostwind, Erman S. 23. — **7** Hübsch ist »siehe es war ein Traum«; so lebhaft hat er geträumt, dass es ihm als Wirklichkeit erschienen ist. — Von den beiden Träumen, die einander so ähnlich sind, muss einer die Priorität haben; das wird der erste sein; denn dass Kühe sich fressen, lässt sich wenigstens vorstellen, aber nicht, dass Ähren einander verschlingen. —

8—32 Die Deutung. **8—13** Die Szene, bevor Joseph auftritt. Diese Szene hat den Zweck, wieder auf das Hauptthema hinzuführen; zugleich soll Joseph in spannender Weise eingeführt werden: was den Zauberern nicht gelungen ist, wird Joseph das vermögen? — **8** Dass Pharao unruhig ist, findet der Erzähler natürlich 40 7; denn sicherlich hat der Traum etwas zu bedeuten. In solcher Lage wendet man sich in der Antike an »weise Männer«. Der Erzähler weiss, dass es deren in Ägypten viele giebt. — Dass Pharao alle Weise beruft (was in Wirklichkeit nicht so leicht und rasch ginge) ist Stil der Sage, die in solchen Fällen naiv ist vgl. zu 37ff. Es müssen alle sein, damit sich nachher Josephs Kunst um so deutlicher zeige. Die Erzählung verherrlicht also Joseph, der die ägyptischen Zauberer überbietet, wie Moses in der Ex.-Geschichte, und wie Daniel die babylonischen. — Die Weisen und Zauberer spielten in Ägypten eine grosse Rolle und waren gewiss auch im Ausland hochberühmt. — Die Etymologie und genaue Bedeutung von חַרְטֹם ist unbekannt; wie uns denn das Zauberwesen der Antike (das immer Geheimwissen gewesen ist) meistens sehr dunkel ist. — חֲלֹמוֹ und אוֹתָם sind neben einander unerträglich; LXX אֹתוֹ vgl. 15. — **9—13** Die Erzählung des Mundschenks, ein (stark kürzendes) Referat über 40. — **9b** Eine hofmännische Entschuldigung. — **10** אֹתִי [1], Sam אֹתָם. — **11** וַנַּחַלְמָה § 49e. — **12** אִישׁ zur Cstr. § 139c. — **14** Joseph wird berufen. — Die Ägypter hielten sehr viel auf Reinlichkeit: die Vornehmen kleideten sich in zarte, weisse Gewänder und trugen das Kopfhaar kurz geschoren und den Bart rasiert. Das gewöhnliche Volk kann diesen Luxus natürlich nicht pflegen.

und trat so vor Pharao. 15 *Da sprach Pharao zu Joseph: ich habe einen Traum
gehabt, und niemand ist, der ihn deuten kann. Ich habe aber von dir sagen
hören: du brauchest einen Traum nur zu hören, so könnest du ihn deuten.*
16 *Aber Joseph erwiderte Pharao: ich vermag nichts; Gott ist es, der wird
Pharao eine gute Antwort geben!*

17 *Nun sprach Pharao zu Joseph: im Traume war's mir, ich stände am
Ufer des Nil* 18 *und sähe aus dem Nil sieben Kühe steigen, fett am Fleisch und
von schöner Gestalt; die weideten im Grase.* 19 *Dann sah ich sieben andere
Kühe nach ihnen emporsteigen, die waren dürr, überaus hässlich von Gestalt
und mager am Fleisch: ich habe in ganz Ägypten nicht so hässliche gesehen.*
20 *Aber die dürren und hässlichen Kühe frassen die sieben ersten fetten Kühe;*
21 *und als sie die hineingefressen hatten, merkte man ihnen nichts an: sie blieben
so hässlich wie zuvor. Da wachte ich auf. —* 22 *Dann sah ich im Traume
sieben Ähren an einem Halme wachsen, volle und schöne;* 23 *und ich sah sieben
trockene, magere und vom Ostwind versengte Ähren nach ihnen aufgehn.* 24 *Aber
die mageren Ähren verschlangen die sieben schönen Ähren. — Das sagte ich
schon den Wahrsagern; aber niemand ist, der es mir erkläre.*

25 *Da sprach Joseph zu Pharao: was Pharao geträumt hat, bedeutet das-
selbe: Gott hat Pharao kund getan, was er tun will.* 26 *Die sieben schönen Kühe
sind sieben Jahre; und die sieben schönen Ähren sind sieben Jahre. Es ist
ein und derselbe Traum.* 27 *Die sieben mageren und hässlichen Kühe, die nach
ihnen emporstiegen, sind sieben Jahre; und die sieben leeren, vom Ostwind ver-
sengten Ähren werden sieben Hungerjahre sein.* 28 *Darum habe ich Pharao
gesagt: Gott hat Pharao gezeigt, was er tun will.* 29 Ja, es kommen sieben Jahre,
da wird reiche Fülle sein in ganz Ägzptenland. 30 Darnach kommen sieben

---

Dass Joseph sich frisieren lässt, ist also spezifisch ägyptisch. Dass er nicht in Werkeltagskleidern vor den König tritt, ist überall selbstverständlich. — **15. 16** Das erste einleitende Gespräch. **15** וַאֲנִי der Hebräer betont hier (wie auch sonst oft) die Person, wo wir das Verbum betonen würden. — Pharao glaubt, wie seine Beamten 40 8, Traumdeutung sei eine Kunst, die bestimmte Menschen haben; **16** Joseph aber lehnt den Ruhm solcher Kunst ab und leitet alles von Gott ab; dies ist auch die Meinung des Erzählers: Joseph ist kein Traumdeuter von Profession, sondern ein Inspirierter, ein »Dämonischer« 38. — תִּשְׁמַע חֲלוֹם: das also ist selbstverständlich notwendig, dass man dem Deuter den Traum vorher mitteile; anders Dan 2, wo der König von den Weisen verlangt, dass sie auch ohne Mitteilung seine Träume kennen: eine sehr unpsychologische Vergröberung durch einen schlechten Erzähler. — בִּלְעָדַי 14 24. — »Gott wird Gutes offenbaren«: Joseph vergisst nicht den schuldigen Respekt vor Pharao. — עָנָה Term. von der Antwort des Orakels. — **17—24** Eine sehr weitläuftige Wiederholung der Träume. Diese Weitläuftigkeit, charakteristisch für den Stil der Josephgeschichten, ist hier durch die besondere Wichtigkeit der Sache (auf der alles Folgende basiert) begründet. — **21** קִרְבֶּנָה zum Suffix § 91f. — מַרְאֵיהֶן ist Singular § 93ss. – **25—32** Josephs Traumdeutung. Joseph erkennt sofort, dass die Träume auf die Zukunft weisen, und dass sie dasselbe bedeuten: die beiden so ähnlichen Träume von cap. 40 hatte er ganz entgegengesetzt erklärt, diese beiden aber erklärt er als identisch; beides wird durch die Erfüllung als richtig bewiesen; das ist — so denkt der Erzähler — die wahre Kunst, Träume zu deuten! — **26** פָּרֹת, LXX Sam הַפָּרוֹת, vgl. aber § 126x. — **27** הָרֵקוֹת, Gegensatz zu הַמְּלֵאוֹת 7. 22, wenn nicht הַדַּקּוֹת zu lesen ist. — **28** weist auf 25b zurück. — **30** קָמוּ

Hungerjahre auf, dass man alle Fülle in Ägyptenland vergessen wird; *da ver-
zehrt der Hunger die Erde,* [31] *sodass man von der Fülle nichts mehr merken
wird, wegen des Hungers, der hernach kommt; denn er wird sehr schwer sein.*
[32] *Dass aber der Traum zweimal zu Pharao kam, bedeutet, dass Gott solches
fest beschlossen hat,* und dass Gott es eilends tun wird. — [33] *Nun aber sehe
Pharao nach einem verständigen und weisen Manne, den er über Ägyptenland
setze;* [34] Pharao tue dazu und bestelle Amtleute im Lande, *der soll von Ägypten-
land den Fünften nehmen in den sieben Jahren der Fülle;* [35] die sollen alles
Getreide jener guten Jahre, die kommen werden, einsammeln, *und das Korn
unter Pharaos Obhut aufspeichern,* 'und' das Getreide in die Städte 'tun' und
dort verwahren. [36] Dann soll das Getreide dem Lande als Vorrat dienen für die
sieben Hungerjahre, die über Ägyptenland kommen werden, *dass nicht das Land
vor Hunger verderbe.*

[37] *Die Rede gefiel Pharao und allen seinen Knechten wohl.* [38] Und Pharao
sprach zu seinen Knechten: wie könnten wir einen Mann finden, in dem der
Geist Gottes sei, wie in ihm? [39] *Da sprach Pharao zu Joseph: nachdem dir
Gott solches alles kundgetan hat, ist niemand so verständig und weise wie du.*

---

§ 112t. — Dass der frühere Überfluss »vergessen«, »nicht mehr bemerkt« wird וְלֹא־יִוָּדַע 31, ist keine müssige Ausmalung, sondern die Deutung des Zuges וְלֹא נוֹדַע 21. Auch der Ausdruck וְכִלָּה 30 »verzehrt« ist mit Willen gewählt, eine Deutung des Verschlingens 20. 24.

33—36 So schlägt Joseph eine weise Massnahme vor, das drohende Unheil abzuwenden, zu deren Ausführung er dann selber berufen wird: ein leichter Übergang von der Traumdeutung zu seiner Erhebung; ein solches vermittelndes Zwischenstück fehlt, sehr zum Schaden der Erzählung, in Dan 2. — **33** יֵרֶא § 75p. — **34** יַעֲשֶׂה zum Sinne I Reg 8 32. — Der Fünfte ist hier eine einmalige, durch Joseph vorgeschlagene Massregel E; nach 47 24 J dagegen eine durch Joseph ein für alle Mal eingeführte, ständige Einrichtung. Eine ägyptische Institution wird im Hintergrunde stehen; von den beiden Varianten ist die des J realistischer, die des E poetischer: auch sonst pflegt die poetische Anschauung der Sage dauernde Zustände als einmalige Begebenheiten aufzufassen. Dagegen ist die Variante des J **35** darin naiver, dass hier alles Getreide gesammelt werden soll; wovon sollen sich aber die Ägypter so lange nähren? — Staatskornspeicher waren eine Einrichtung der ägyptischen Kultur, die bei den Israeliten, deren Staatsleben viel weniger entwickelt war, gewiss hohes Erstaunen und Bewunderung vor der »Weisheit der Ägypter« erregten; gern erzählt die Sage von so grosser Klugheit und berichtet mit Freude, dass unser Joseph das die Ägypter gelehrt hat. Über ägyptische Kornspeicher vgl. Erman S. 576 f.; über königliche Kornspeicher 129 f. 133. 142. 159, zum Unterhalt der Beamten, Soldaten und Leibeigenen S. 159; über Hungerjahre S. 567 und A. 1; über Verteilung von Korn in Hungerjahren an arme Leute S. 140. — Wenn die Quellenscheidung richtig ist, so ist mit Leander וְיִקְבֹּץ־ (Singular) zu lesen, und vor אֹכֶל² nach 48 וַיִּתֶּן (Ball) einzusetzen. — **36** לָאָרֶץ »Land« im Gegensatz zu den Städten 35.

37—46 Josephs Erhebung. **38. 39** Joseph hat seinen Rat nicht ausdrücklich im Namen Gottes verkündet; Pharao aber, hoch erstaunt über die übermenschliche Weisheit, die aus Joseph spricht, erkennt, dass Gott es ist, der ihm dies offenbart haben müsse, dass »Gottes Geist« in ihm ist. Dies ist auch die Meinung des Erzählers: von sich aus hätte kein Mensch auf so wunderbar weisen Rat kommen können, das kann nur, wer Gottes Worte in sich hört. — Der »Geist« ist die göttliche Kraft, die im Menschen wunderbare und gewaltige Dinge bewirkt. Man konstatiert, dass Gottes Geist in einem

40 *Du selber sollst über meinem Hause sein; deinen Worten soll mein ganzes
Volk gehorchen, und nur um den Thron will ich höher sein als du.* 41 *Dann
sprach Pharao zu Joseph: hiemit setze ich dich über ganz Ägyptenland.* 42 Da-
bei tat Pharao seinen Ring vom Finger und steckte ihn Joseph an. *Dann
kleidete er ihn in Gewänder von Byssus und hing ihm die goldene Kette um
den Hals.* 43 *Und er liess ihn auf den zweitbesten Wagen treten, den er hatte,
und „Abrech" vor ihm her ausrufen: so setzte er ihn über ganz Ägyptenland.*
44 Und Pharao sprach zu Joseph: ich bleibe Pharao, aber ohne deinen Willen
soll niemand Hand oder Fuss regen in ganz Ägyptenland. 45 Und Pharao gab
Joseph den Namen Ṣaphnath-pa'neaḥ; und Asnath, die Tochter des Poṭi-phera',
des Priesters von On, gab er ihm zum Weibe. So zog Joseph von dannen über

---

Menschen ist, wenn man durch den gewaltigen und geheimnisvollen Eindruck betroffen ist, den gewisse Erscheinungen hervorrufen. Einem solchen gottbegnadeten Menschen tut man gut zu gehorchen und ihn, wenn man kann, zum eigenen Vorteil zu verwenden. So handelt hier Pharao; für die Erzähler also plausibel genug. In Wirklichkeit wird eine solche Erhebung zum Ersten nach dem König in Ägypten nicht ganz so leicht geschehen sein: diese volkstümlichen Erzähler sind in den Szenen des Familien-, des Bauern- und Hirtenlebens zu Hause; von politischen Dingen wissen sie nicht genügend Bescheid. — Dass kanaanäische Sklaven in Ägypten erste Stellungen bekommen können, ist nicht erfunden, sondern Wirklichkeit; die Pharaonen des neuen Reiches wählten ihre Minister (ähnlich wie die römischen Cäsaren) aus den Sklaven ihres Hauses (vgl. zu 40 1), die sich oft aus Ausländern rekrutierten vgl. Erman S. 156 f. Charakteristisch für die alte israelitische Religion ist, dass nicht etwa erzählt wird, Pharao habe sich durch Joseph zu Jahve bekehren lassen, wie Nebukadnezar in der verwandten Erzählung Dan 2; den Anspruch, dass auch die fremden Völker Jahve dienen sollen, kennen diese alten Sagen noch nicht; sie wissen auch zu gut im Ausland Bescheid, um zu erkennen, dass dergl. nicht geschieht. — **40** Der Entschluss (Impf.), **41** die Ausführung (Pf.); die Verse schliessen sich also nicht aus. — עַל־פִּיךָ יִשַּׁק 40. Die Übersetzung »es soll auf deinen Mund küssen« ist sprachlich möglich, aber sachlich unwahrscheinlich. Dillmann: »deinem Befehl soll es sich fügen« (LXX *ὑπακούσεται*) ist sprachlich schwierig. — הַכִּסֵּא zum Acc. § 118h. — נָתַתִּי »ich gebe hiemit« § 106m. — **42**a Mit dem königlichen Siegel werden die Staatsurkunden gezeichnet; der »Grosssiegelbewahrer« hat also das Recht, Befehle zu geben »im Namen des Königs«; er ist Reichsverweser Est 3 10 8 2 I Mak 6 15. Über ägyptische Siegelringe vgl. Erman S. 313. — **42**b. **43** Diese I n v e s t i t u r ist spezifisch ägyptisch: die Prachtgewänder aus שֵׁשׁ (Linnen oder Baumwolle; שֵׁשׁ ist ein ägyptisches Gewebe und wird aus Ägypten auch exportiert Ez 27 7; das Wort ägyptisches Fremdwort šens), der goldene Halsschmuck (beides ist als Geschenk des Königs bezeugt vgl. Erman S. 159. 174 ff. 289. 317; hier scheint es des Königs eigene Halskette zu sein; eine solche Goldkette beim König vgl. Erman S. 114 Abbildung), sowie der Prunkwagen (in Form der »Troika« vorzustellen, mit Emblemen ausgestattet; über ägyptische Luxuswagen Erman S. 650 f.). Alles dies erzählt die Sage mit grossem Interesse für die Fremde und besonders mit kindlicher Freude über die hohen Ehren, zu denen unser Joseph kommt. — אַבְרֵךְ ist noch nicht identifiziert; Vermutungen darüber bei Dillmann und Holzinger. — וְנָתוֹן zur Cstr. § 113z. — **45**a Dass der kanaanäische Sklave, wenn er in Ägypten zu hohen Ehren gekommen ist, einen eleganten ägyptischen Namen annimmt, ist natürlich vgl. Erman S. 157. — צָפְנַת פַּעְנֵחַ = ägyptisch de-pnute-ef-ônch »es spricht der Gott: er lebt« nach Steindorff Zeitschr. f. äg. Spr. 1889 S. 41 f.; ähnliche Namen kommen vom 9. Jahrh. an häufiger vor, sind aber erst im 7. Jahrh. ganz häufig. — אָסְנַת = ägyptisch ns-nt »der Göttin Neit zugehörig«; Namen dieser Bildung kennen wir aus derselben Zeit; die Deutung er-

Ägyptenland hin. 46 Dreißig Jahre war Joseph alt, als er vor Pharao, den König
von Ägypten, trat. *So zog Joseph von Pharao fort und fuhr durch ganz
Ägyptenland.*

47 *Und das Land trug in den sieben Jahren der Fülle im Überfluss.*
48 Und er sammelte alles Getreide der sieben Jahre ein, wo 'die Fülle' in Ägypten-
land 'war', und brachte das Getreide in die Städte: in jede Stadt brachte er das
Getreide, das auf den Feldern rings um sie her geerntet war. 49 *Und Joseph
speicherte das Korn auf,* über die Massen viel, wie Sand am Meere, *bis er auf-
hörte, es zu zählen, denn es war nicht mehr zu zählen.*

50 *Joseph wurden zwei Söhne geboren, noch ehe das Hungerjahr kam,*
die Asnath, Tochter des Poti-phera', des Priesters von On, ihm gebar. 51 *Joseph nannte den
erstgeborenen Manasse: denn Gott hat mich vergessen lassen all mein Unglück*
und meines Vaters ganzes Haus. 52 *Den zweiten aber nannte er Ephraim: denn
Gott hat mir 'Herrlichkeit gegeben' im Lande meines Elends.*

53 Als nun die sieben Jahre der Fülle in Ägyptenland um waren, 54 da
fingen die sieben Hungerjahre an zu kommen, ganz wie Joseph gesagt hatte.
Dann war Hunger in allen Ländern, aber in ganz Ägyptenland war Brot.
55 Als nun ganz Ägyptenland Hunger litt, schrie das Volk zu Pharao um Brot.
Aber Pharao sprach zu allen Ägyptern: gehet zu Joseph; was der euch sagt,
das tut. 56 Der Hunger aber herrschte in der ganzen Welt. Da öffnete Joseph
alle 'Speicher' und verkaufte den Ägyptern Getreide. Der Hunger aber ward

---

scheint aber (nach Erman's mündlicher Mitteilung) nicht als unbedingt sicher. — אֹן Heliopolis, ägyptisch Anu, mit berühmtem Sonnentempel, N.l. von Memphis; der Hohepriester von On ist einer der vornehmsten Priester im (Neuen) Reiche; die Priester spielen damals im Staatsleben eine sehr bedeutende Rolle vgl. Erman S. 154f. Joseph heiratet also in eine der vornehmsten Familien des Landes. — Man bemerke, dass die Sagen weder von einem Religionswechsel des Joseph etwas berichten, noch ausdrücklich behaupten, dass Joseph dem Glauben seiner Väter treu geblieben sei; in Wirklichkeit war es selbstverständlich, dass ein hoher Beamter fremdländischer Herkunft wenigstens öffentlich die ägyptischen Götter ehre (im stillen konnte er zu Jahve beten); die Sagen überschlagen naiv dies Kapitel. — **45**b וַיֵּצֵא עַל sprachlich schwierig. — **46**b Die feierliche Ausfahrt, in der er sich dem Lande als sein neuer Herr vorstellt.

47—49 Die guten Jahre. **48** Sam LXX הַשָּׁנִים אֲשֶׁר הָיָה הַשָּׂבָע Dillmann.

50—52 Josephs Söhne. Das Stück ist hier eingesetzt, weil im folgenden etwas über die Söhne erzählt werden soll 48 8ff. — **51** Die seltene Form (Pi, sonst Hifil) und Aussprache נַשַּׁנִי (§ 52m) ist gewählt wegen des Gleichklangs mit Mᵉnašše. — Dass Joseph seines Vaters Haus ganz vergessen hat, befremdet uns vielleicht, scheint aber dem Antiken ganz natürlich. — Demnach würde der Erzähler, wenn man ihn fragen würde, warum Joseph die langen Jahre hindurch nicht einmal Boten an seinen Vater geschickt hätte? antworten: er hatte seines Vaters Haus vergessen. — **52** הִפְרַנִי »er hat mich fruchtbar gemacht,« steht in keinem guten Gegensatz zu »im Lande meines Elends«; vielmehr erwarten wir eine Form von √ פאר vgl. Ps 149 4 יְפָאֵר עֲנָוִים בִּישׁוּעָה »er verherrlicht die Elenden durch Heil«, vgl. Jes 61 3, also הִפְאַרַנִי oder (da Hifil nicht vorkommt) פֵּאֲרַנִי. LXX *ὕψωσεν, ηὔξησεν.*

53—57 Die Hungerjahre. J hat mit seiner Schilderung der Hungerjahre in Ägypten bereits 47 13ff. im Auge. — **56** אֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּהֶם scheint korrumpiert zu sein, LXX Vulg Peš (Onk.) »Speicher«; Lagarde, Symmicta I S. 57 vermutet ein Wort wie das tal-

immer drückender in Ägyptenland. [57]Und alle Welt kam zu Joseph nach Ägypten, um zu kaufen; denn der Hunger war drückend in aller Welt.

---

mudische אישבורא sirus. — Für וַיִּשְׁבֹּר ist nach 42 6 וַיַּשְׁבֵּר zu lesen. — So haben die Sagenerzähler Joseph aus dem Elend in Ehre und Hoheit begleitet, er hat jetzt die Macht, seinen Brüdern, wenn sie nach Ägypten kommen, nach Belieben zu schaden oder zu nützen. Jetzt nehmen die Erzähler den Hauptfaden der Joseph-Erzählung wieder auf und berichten, was geschah, als Joseph und seine Brüder sich in Ägypten wiedersahen.

Begegnungen der Brüder mit Joseph.

Die Erzählungen von Josephs Begegnung mit seinen Brüdern sind der zweite Teil der Geschichte von den Erlebnissen Josephs mit seinen Brüdern. Die Brüder werden durch den Hunger nach Ägypten getrieben; hier aber sind sie in Josephs Macht, denn er ist Herr von Ägypten. So hat sich — dies ist der ästhetische Reiz der folgenden Szene — die Situation vollständig verändert: vorher war er in ihrer Gewalt, jetzt sind sie in seiner. Und auch dadurch ist er ihnen überlegen, dass er sie erkennt, sie ihn aber nicht. Die Sage erzählt nun, wie Joseph diese Situation gründlich ausnutzt: er bestraft und peinigt sie tüchtig; sie kommen aus einer Angst und Not in die andere, wie sie es um ihn verdient haben: darin spricht sich das Gerechtigkeitsgefühl der Erzähler aus. Nachdem er sie aber genug bestraft hat, erbarmt er sich ihrer und tut ihnen Gutes: so verherrlicht die Sage Josephs Edelmut.

Die beiden Begegnungen sind einander sehr ähnlich; es ist nicht nur (im wesentlichen) dieselbe Situation, sondern auch derselbe Grundriss der Erzählungen; auch Einzelheiten stimmen überein: beide Male versteht es Joseph, sich in den Geruch der Zauberei zu bringen 42 25ff. 43 33 44 5. 15; beide Male bedient er sich, um sie zu ängstigen, des Mittels, ihnen Wertgegenstände im Kornsack zu verstecken 42 25ff. 44 1ff.; das erste Mal behält er Simeon zurück, das zweite Mal will er Benjamin behalten. Hieraus ist zu schliessen, dass eine ältere Form der Sage nur eine Begegnung gekannt hat, die ja auch für den Verlauf der Geschichte vollständig genügt hat: die Brüder kommen nach Ägypten, Joseph erkennt sie und quält sie gehörig: er behandelt sie als Kundschafter oder Diebe, lässt sie ins Gefängnis werfen u. s. w.; schliesslich entdeckt er sich ihnen und lässt seinen Vater durch sie nach Ägypten holen. Diese eine Begegnung ist nach späterem Stilgefühl in zwei Szenen auseinandergezogen worden; die beiden Szenen sind so von einander unterschieden worden, dass Benjamin das erste Mal nicht zugegen ist, aber das zweite Mal auf Josephs ausdrücklichen Befehl mitgenommen wird und dann die Hauptrolle spielt; das Resultat des Ganzen, die Entdeckung, kann natürlich erst am Schluss der zweiten Szene erfolgen. — Diese Zerdehnung der Geschichte ist — nach unseren Begriffen — vielleicht kaum zum Vorteil des ästhetischen Eindrucks geschehen. Unter anderem hat die Wiederholung des Motivs vom versteckten Geld den Übelstand mit sich gebracht, dass dies Motiv das erste Mal nicht ausgenutzt werden kann: die Brüder fürchten, dieses Geldes wegen als Diebe behandelt zu werden 43 12. 18—22, aber man beruhigt sie; es geschieht ihnen darum kein Leides 43 23. Das ist an sich sehr wunderlich, erklärt sich aber daraus, dass derselbe Erzähler die Sache noch einmal erzählen und dieses Mal Ernst machen wollte 44 1ff. — Diese Zerdehnung des Stoffes findet sich bei J ebenso wie bei E, ist also in einer Phase der Tradition geschehen, die vor beiden Werken liegt.

66. Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42 EJ.

1 *Als aber Jaqob sah, dass in Ägypten Getreide feil war, sprach Jaqob
zu seinen Söhnen: was seht ihr euch lange an?* 2 Er sprach: ich höre doch,
dass in Ägypten Getreide feil ist. Ziehet hinab und holt uns von dort Getreide,
dass wir zu leben haben und nicht sterben. 3 *So zogen Josephs Brüder hinab,
zehn Mann hoch, um Korn in Ägypten zu kaufen;* 4 *aber den Benjamin, Josephs
Bruder, liess Jaqob nicht mit seinen Brüdern ziehen;* denn er sprach: es möchte
ihm ein Unfall begegnen.

5 So kamen die Söhne Israels, Getreide zu kaufen, mitten unter den anderen
Leuten; denn der Hunger herrschte im Lande Kanaan. 6 *Joseph aber war Herr
im Lande; er war es, der allem Volk im Lande Getreide verkaufte. Als nun
Josephs Brüder kamen, fielen sie vor ihm nieder, mit dem Antlitz zur Erde.*

Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph ohne Benjamin 42 EJ.

Quellenscheidung. Das Cap. stammt im wesentlichen aus E. Für E beweisen: die Erinnerung an die Träume Josephs 9 vgl. 37 5ff. (E), die Stellung Rubens unter den Brüdern 22. 37 (24) und die Anspielung 22 an sein Auftreten für Joseph 37 22 29f. (E); die Namen אלהים 28b und Jaqob 1 bis. 4. 29. 36; die Ausdrücke מִשְׁמָר 17. 19, בָּר 3. 25, סָחַר 34 wie 34 10. 21 37 28. Doch sind auch Stücke von J eingesprengt. Dies zeigt יִשְׂרָאֵל 5; ferner die zweimalige Erzählung, wie das Geld im Sack gefunden wird: 1) schon auf der Reise 27f., 2) erst nach der Ankunft bei Jaqob 35; auch das zweite Mal wird diese Auffindung als etwas Neues und Überraschendes erzählt. Auch die Ausdrücke variieren: אַמְתַּחַת 27f. J, sonst heisst es im Cap. שַׂק; בָּר 3. 25 E und אֹכֶל 7. 10 J. — Im einzelnen gehören zu J: 2 (mit neuem Anfang וַיֹּאמֶר wie 1b; 2a ‖ 1a; »dass wir leben und nicht sterben,« wie 43 8 47 19 J) 4b (קָרָא אָסוֹן 38 44 29 J) 5 (»Israel«; »unter den Kommenden« bezieht sich auf 41 57 J; »denn die Hungersnot war gross im Lande Kanaan,« hängt zusammen mit 41 56a J; וַיָּבֹאוּ 5 ‖ וַיָּבֹאוּ 6b, daher stammt 6b aus E) 7 (»er erkannte sie und stellte sich fremd,« 7 ‖ »er erkannte sie, sie ihn nicht« 8; אֹכֶל J; dagegen gehört der Satz »er liess sie hart an,« wegen 30 zu E) 9bβ (»ihr wollt die Blösse des Landes erforschen,« »ihr seid Kundschafter« 9bα) 10 (Antwort auf die Beschuldigung von 9bβ) 11a (‖ 13a = 32 E) 12 (nochmals dieselbe Beschuldigung wie 9bβ). Nach E handelt es sich hier um die Frage, wer die Brüder sind; nach J, zu welchem Zweck sie gekommen sind; diese Scheidung wird bestätigt durch אֹכֶל 10) 27 (wo אֶת־שַׂקּוֹ auf Änderung des Red. beruhen muss) 28 (bis לֵאמֹר) 38 (קָרָא אָסוֹן, wiederholt 44 29 J). Der Text des E ist fast unversehrt erhalten; doch hat וַיְדַבֵּר אִתָּם קָשׁוֹת 7 ursprünglich bei E nach 9a (Dillmann) und 28bγ (von לֵאמֹר an) nach 35 (Kautzsch-Socin) gestanden.

1—4 Reise der Brüder nach Ägypten. **1** beginnt mit neuem Ansatz vgl. zu 41 1. — Jaqobs Worte »was schaut ihr euch an« (und wartet so lange)?, ein energischer Anfang. — **2** וְלֹא im Finalsatz § 109g. — **3** »Zehn Mann hoch ziehen die Brüder Josephs nach dem Niltalland, so viele, um desto mehr zu bekommen und desto mehr fortbringen zu können« (Delitzsch). — **4** Jaqob liebt den Benjamin, als den einzigen ihm übergebliebenen Sohn der geliebten Rahel und als seinen jüngsten Sohn mehr als alle die anderen Söhne 44 20ff.; diese Vorliebe des Vaters für den einen (die den antiken Erzählern ganz natürlich erscheint vgl. zu 30 16 33 2) ist die Voraussetzung alles folgenden. — **5—17** Das erste Gespräch der Brüder mit Joseph. **5** »In der Mitte der Kommenden«, d. h. derer, die nach 41 57 aus aller Welt zu Joseph kommen, Getreide zu kaufen. — **6** Dass die Brüder beim Korneinkauf Joseph trafen, ist bei J nach 41 57 selbstverständlich; der Vers stammt also aus E. — שַׁלִּיט, wie es scheint, im Hebräischen ein spätes Wort, ist vielleicht durch spätere Hand eingesetzt vgl. Kuenen, Einleitung § 16 A. 12. — Dass der erste Beamte des Reichs in eigener Person Korn verkauft, ist

7 Und sobald Joseph seine Brüder sah, erkannte er sie; aber er stellte sich fremd
gegen sie; *er redete hart mit ihnen* und sprach zu ihnen: von wannen kommt
ihr? sie sprachen: aus dem Lande Kanaan, Speise zu kaufen. 8 *Da erkannte
sie Joseph; sie aber erkannten ihn nicht.* 9 *Da musste Joseph der Träume ge-
denken, die er von ihnen geträumt hatte. Und er sprach zu ihnen: ihr seid
Kundschafter;* ihr seid gekommen, zu sehen, wo das Land offen ist. 10 Sie
sprachen: nein, Herr; vielmehr sind deine Knechte gekommen, Speise zu kaufen.
11 Wir sind alle eines Mannes Söhne; *wir sind harmlose Leute; deine Knechte
sind keine Kundschafter.* 12 Aber er sprach zu ihnen: nichts da; ihr seid ge-
kommen, zu sehen, wo das Land offen ist. 13 Sie sprachen: *deiner Knechte sind
ihrer zwölf; wir sind Brüder, Söhne eines Mannes im Lande Kanaan; der
jüngste ist noch bei unserm Vater, und einer ist nicht mehr.* 14 *Aber Joseph
sprach zu ihnen: es ist so, wie ich euch gesagt habe: ihr seid Kundschafter.*

---

ein naiver Zug vgl. zu solchen Naivitäten in politischen Dingen zu 41 37ff. — הַמַּשְׁבִּיר § 126k. — **7** Dass die Brüder ihn nicht erkennen, ist plausibel genug: inzwischen ist Joseph aus einem Knaben ein Mann geworden; dazu steht er in vornehmer ägyptischer Tracht vor ihnen; nach E kommt hinzu, dass sie denken, er sei längst tot 22. — Warum behandelt Joseph hier und im folgenden seine Brüder so schlecht? Man hat gesagt, er wolle sie »prüfen« oder gar »bessern«; und er handele »als Werkzeug der Vorsehung«, »unter dem Trieb einer höheren Notwendigkeit«, gegen sein eigenes natürliches Gefühl; dass er selber die Not über seine Brüder verhängen müsse, bringe nur seine Stellung mit sich«. So Dillmann. Noch komplizierter und moderner Delitzsch: »ehe er ihnen zum Tatbeweise der göttlichen Gnade wird, will er zusehen, ob sie sich wegen des an ihm begangenen Frevels göttlicher Strafe wert (so!) erachten«. Der antike Erzähler denkt viel einfacher: Joseph will seine Brüder strafen; dies ist — denkt die Antike — nicht niedere »Rachsucht«, denn sie haben ja die Strafe verdient. Aber ein Christ, der nach dem Gebot des Herrn das ihm angetane Unrecht ohne weiteres vergiebt, ist Joseph auch nicht gerade; und christliche Gedanken soll man hier nicht eintragen. — קָשׁוֹת neutrisch § 122q. — **9** Einer der bedeutsamsten Züge in der Erzählung: so haben sich also die Träume, die die Brüder zu vereiteln bestrebt waren, doch erfüllt! — Der Verdacht, sie seien Kundschafter, erklärt sich aus den Verhältnissen der ägyptischen Grenze; Ägypten hatte die Habgier seiner Nachbarn, besonders im Osten, zu fürchten; die Grenze nach Osten war befestigt und wurde eifrig bewacht vgl. Erman S. 692. 708. — **10** וַעֲבָדֶיךָ § 163a; vielleicht ist indes das ו nach Sam LXX Peš zu streichen (Ball). — **11** ff. Der Verdacht, sie seien Kundschafter, scheint dadurch bestärkt zu werden, dass ihrer so viele sind (Voraussetzung ist, dass es damals wie jetzt selten und von vorne herein unwahrscheinlich ist, dass ein Mann zehn Söhne hat); darum versichern die Brüder, dass »sie alle« Söhne eines Mannes, Brüder sind 11a. 13a und sich nicht zu feindlichem Zweck zusammengefunden haben. Soweit stimmen beide Quellen überein. Die Fortsetzung bei E ist dann, dass sie, um diese Behauptung zu beweisen, ihre Familienverhältnisse genauer auseinandersetzen 13b; bei J war die hier ausgelassene, aber aus 43 3–7 44 19–23 zu ergänzende Fortsetzung, dass Joseph selbst sie weiter über Vater und Bruder inquirierte. Beide Rezensionen sind also einander sehr ähnlich gewesen. — **11** נַחְנוּ seltene Form 32d. — **13**a Gegen die Accente ist hinter עֲבָדֶיךָ abzusetzen (Dillmann). — **13**b »Der eine (der noch fehlt) ist nicht mehr«. Der Ausdruck »ist nicht« ist mit Willen euphemistisch; sie können nicht sagen, was sie mit ihm getan haben. Wenn die Erzählung raffinierter wäre, so würde Joseph hier weiter nachgefragt haben. — **14** »Als hochgestellter Mann will aber Joseph gegen sie Recht behalten« (Dillmann). — Der Ausdruck wie 41 28. — **15** f. Weshalb verlangt er von ihnen,

[15]*Daran will ich euch prüfen; so wahr Pharao lebt, ihr sollt nicht von hinnen ziehen, wenn euer jüngster Bruder nicht hierher kommt.* [16]*Sendet einen von euch hin, der euren Bruder hole; ihr aber bleibt so lange gebunden. So will ich eure Worte prüfen, ob sie Wahrheit sind. Wo nicht, so seid ihr Kundschafter, — so wahr Pharao lebt!* [17]*Und er legte sie zusammen ins Gefängnis, drei Tage lang.*

[18]*Am dritten Tage aber sprach Joseph zu ihnen: wollt ihr leben, so tut also; denn auch ich habe Gottesfurcht:* [19]*wenn ihr harmlose Leute seid, so lasst einen eurer Brüder in eurem Gefängnis gebunden; ihr aber zieht hin und nehmet Getreide mit, soviel eure Häuser nötig haben;* [20]*dann holt ihr euren jüngsten Bruder zu mir: dass eure Worte sich als wahr erweisen und ihr nicht zu sterben braucht.* So taten sie. [21]*Da sprachen sie untereinander: wahrlich, jetzt müssen wir büssen, was wir an unserm Bruder getan haben: als wir die Not seiner Seele sahen, da er uns anflehte, und wir haben nicht auf ihn gehört. Deshalb ist jetzt diese Not über uns gekommen.* [22]*Ruben aber antwortete ihnen: habe ich euch nicht damals gesagt: versündiget euch nicht an dem Knaben! aber ihr wolltet nicht hören. Aber nun wird sein Blut gefordert.* [23]*Sie wussten aber nicht, dass Joseph sie verstand; denn er redete mit ihnen durch einen Dol-*

---

dass einer Benjamin herschaffe, und will sie gar so lange im Gefängnis halten? In erster Linie will er sie (unter einem wahrscheinlichen Vorwand) strafen; ferner will er den Benjamin, seinen Vollbruder, gern bei sich haben. — Die Aussprache חַי vom Schwur bei Gott, חֵי vom Schwur bei Menschen, ist nur eine rabbinische Finesse. — **16** הֵאָסְרוּ »Ihr müsst gefangen bleiben« § 110c. — **17** So lässt er sie einstweilen drei Tage sitzen. Sie haben an ihm nichts anderes verdient. — Auffallend ist, eine wie grosse Rolle in diesen Josepherzählungen das Gefängnis spielt 39_{20}ff. 40_{1}ff. 42_{19}ff.; das ägyptische Gefängnis muss hebräischen Männern ein wohlbekannter Aufenthalt gewesen sein.

18—24 Das zweite Gespräch. An sich hätte der Stoff diese Zerteilung in zwei Gespräche nicht verlangt; aber der Erzähler wünscht sie, um mehr Raum zu füllen. Die beiden Gespräche sind so unterschieden, dass Joseph das erste Mal härter ist, das zweite Mal (nachdem er sich drei Tage besonnen hat) gelinder verfährt: nur einer der Brüder soll im Gefängnis bleiben. — **18** עֲשׂוּ וִחְיוּ § 110f. — »Ich fürchte die Gottheit«: Gott bestraft den vornehmen Mann, der den schutzlosen Fremden auf blossen Verdacht hin als schuldig behandelt. Der Gedanke wird es auch, so denkt die Sage, in Wirklichkeit gewesen sein, der Joseph abhält, seine Brüder allzu scharf zu züchtigen. Man übersehe nicht, dass der Erzähler hier eine gewisse internationale religiöse Sittlichkeit voraussetzt: die Gottheit schützt — dies wissen auch die Fremden — den Heimat- und Schutzlosen vgl. zu 20_{3} 39_{9}. — **19** אֲחִיכֶם אֶחָד § 134d. — **20** »Sterben« werden sie, wenn Joseph ihnen kein Getreide giebt. — וַיַּעֲשׂוּ־כֵן scheint Variante zu sein zu וַיַּעַשׂ לָהֶם כֵּן 25 (Kautzsch-Socin). — **21—23** In der Angst ihres Herzens erkennen die Brüder in dieser Not (צָרָה) die gerechte Vergeltung für die Angst (צָרָה), in die sie einst ihren Bruder Joseph gebracht haben; mit Willen wird derselbe Ausdruck צָרָה gebraucht: dasselbe, was sie einst getan haben, wird ihnen jetzt selber angetan. Zu grunde liegt der allgemeine Satz, dass der Sünder daran bestraft wird, worin er gesündigt hat. Es ist eine besondere Schönheit dieser Erzählung, dass die Brüder jetzt schon erkennen, weshalb ihnen dies geschieht, noch ehe sie den ganzen Zusammenhang wissen. Sie sprechen damit einen Grundgedanken dieser Geschichte aus. — Die Schilderung von Josephs Angst findet sich in der Erzählung 37 nicht: sie wird hier »nachgeholt«. — Die Worte der Brüder enthalten eine nach antik-hebräischen Begriffen sehr komplizierte Seelenmalerei;

metscher. [24]*Er aber wandte sich von ihnen ab und weinte. Dann kehrte er*
zu ihnen zurück und redete mit ihnen. Und er nahm Simeon aus ihrer Mitte
und band ihn vor ihren Augen. [25]*Dann tat Joseph Befehl, dass man ihre*
Säcke mit Getreide füllte, ihr Geld aber musste man jedem in seinen Sack legen
und ihnen Zehrung auf den Weg geben. So tat 'man' ihnen. [26]*Sie aber luden*
ihr Getreide auf ihre Esel und zogen von dannen.

[27]Als aber einer in der Herberge seinen Sack auftat und seinem Esel Futter
geben wollte, da sah er sein Geld: das lag oben im Kornsack. [28]Da sprach er
zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder da, hier in meinem Kornsack! [28]Da
entfiel ihnen das Herz und sie sahen sich erschrocken an; *und sprachen: was*
hat uns da Gott getan!

---

sie erinnern sich, was sie gedacht haben, als Joseph in Angst war. — **22** Die Worte Rubens sind ein, nicht wörtliches, Zitat von 37 22. — **23** Dieser Zug, dass Joseph ägyptisch spricht und mit den Brüdern durch »den« (üblichen) Dolmetscher redet, zeigt besonders eine sehr vorgeschrittene, beinahe raffiniert zu nennende Erzählungskunst; in den älteren naiveren Erzählungen wird die Verschiedenheit der Sprachen ignoriert: alle auftretenden Helden sprechen ohne weiteres mit einander — hebräisch, vgl. oben S. 351. — **24** Joseph weint; auch in der übrigen Josephgeschichte spielen Thränen eine grosse Rolle. — Er weint, weil er seiner eigenen Schmerzen gedenkt, und weil er Mitleid mit seinen Brüdern hat. Trotz dieser Rührung aber verzichtet er keineswegs auf seinen Plan, ja er bereitet den Brüdern einen neuen Schrecken vor 25; denn Strafe muss sein, und noch sind sie nicht genügend bestraft. Dieser Zug von Josephs Rührung, der für den nächsten Zusammenhang hier nicht notwendig gewesen wäre, ist an dieser Stelle mit künstlerischer Weisheit angebracht worden: wir sollen schon hier wissen, dass Joseph nicht nur zürnt, sondern auch für Mitleid empfänglich ist; so wird der spätere gänzliche Umschwung in Josephs Stimmung vorbereitet. Dies ganze Seelengemälde Josephs, in dem zwei Stimmungen mit einander kämpfen, ist das komplizierteste und vollendetste Charakterbild in der ganzen Genesis. — Joseph wählt einen der Brüder aus, den er gebunden in das Gefängnis wirft; der soll die Sünden aller büssen; er tut das zugleich, um durch ihn als Geisel die übrigen in seiner Hand zu behalten. Er bindet ihn »vor ihren Augen«; sie sollen sehen, dass es Ernst ist. Dieser eine ist Simeon, der Älteste nach Ruben, dessen freundliche Gesinnung gegen sich er eben kennen gelernt hat. Wenn die Brüder nachdenken, so müssen sie über diese Fügung des Schicksals, dass gerade der Älteste der Schuldigen jetzt bestraft wird, erstaunt und betroffen sein. — **25** »Sie füllten ihnen die Säcke mit Getreide«: die Koordination des Verb. fin. mit dem Infinitivum fällt auf; vielleicht ist das Sätzchen Zusatz; es ist ja auch selbstverständlich. — Die Wegzehrung giebt er ihnen mit, um sie seiner Gnade zu versichern; um so schuldiger werden sie später erscheinen, wenn der Gelddiebstahl entdeckt wird — ein beinah raffinierter Zug; dasselbe Motiv 44 1. — וַיַּעַשׂ »wohl fehlerhaft für וַיֵּעָשׂוּ« (Dillmann).

26—38 Die Heimreise und Ankunft. **27. 28** Einsatz aus J. Die Erzählung des J ist, um die Wiederholung mit E zu vermeiden, gekürzt: nach 43 21 haben alle Brüder in ihren Säcken das Geld gefunden; dieser Zug wird hinter 28bβ gestanden haben. — מָלוֹן ist nicht eigentlich »Herberge«, sondern ein an der Wüstenstrasse errichtetes schuppen- oder remiseartiges Gebäude (Delitzsch). — Als sie das Geld finden, erschrecken sie sehr: sie fürchten, wenn sie wiederkehren — was sie doch Simeons wegen müssen —, als Diebe behandelt zu werden; und zugleich ängstigt sie der Gedanke, wie das Geld in ihre Säcke gekommen sein mag: sie glauben — wir würden sagen — an Zauberei, antik-hebräisch: Gott muss, um sie zu strafen, das Geld wunderbar in die Säcke gebracht

29 *Als sie nun zu ihrem Vater Jaqob ins Land Kanaan kamen, erzählten*
sie ihm alles, was ihnen begegnet war, und sprachen: 30 *der Mann, der im Lande*
Herr ist, hat mit uns hart geredet und setzte uns 'ins Gefängnis', als ob wir
Kundschafter des Landes wären. 31 *Da sprachen wir zu ihm: wir sind harm-*
lose Leute, wir sind keine Kundschafter. 32 *Wir sind unser zwölf Brüder,*
Söhne eines Vaters; einer ist nicht mehr, und der jüngste ist noch bei unserm
Vater im Lande Kanaan. 33 *Aber der Mann, der im Lande Herr ist, sprach*
zu uns: daran will ich erkennen, dass ihr harmlose Leute seid. Einen eurer
Brüder lasset bei mir, ihr aber nehmet 'Getreide', soviel eure Häuser nötig
haben, und ziehet hin; 34 *und dann holt ihr mir euren jüngsten Bruder: dass*
ich erkenne, dass ihr nicht Kundschafter, sondern harmlose Leute seid. So will
ich euch euren Bruder wiedergeben, und ihr könnt im Lande frei umherziehen.
— 35 *Als sie aber ihre Säcke ausschütteten, sieh, da fand jeder seinen Geldbeutel*
in seinem Sack; als sie aber samt ihrem Vater ihre Geldbeutel sahen, fürchteten
sie sich. 36 *Da sprach ihr Vater Jaqob zu ihnen: mich beraubt ihr der Kinder,*
Joseph ist nicht mehr, Simeon ist nicht mehr, und Benjamin wollt ihr nehmen.
Über mich ist dies alles gekommen! 37 *Aber Ruben sprach zu seinem Vater:*
meine beiden Söhne magst du töten, wenn ich ihn dir nicht wiederbringe. Ver-
traue ihn mir an; ich will ihn dir wiederbringen. 38 Aber er sprach: mein
Sohn soll nicht mit euch hinab; sein Bruder ist ja tot, und er ist allein übrig;
wenn ihm ein Unfall begegnete auf dem Wege, den ihr ziehen müsst, würdet ihr
meine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen.

---

haben. Diese Angst eben hat Joseph ihnen bereiten wollen. — הָאֶחָד 27 »der erste« § 134k. — דִּבֶּר אֶל § 119gg. — **29—34** Nach Art des »ausgeführteren Stils« wird das Vorgefallene in ausführlicher Rede wiederholt. — **29** הַקֹּרֹת § 122q. — **30** Hinter אֹתָנוּ ist nach LXX בַּמִּשְׁמָר einzusetzen (Ball). — **33**b Nach וְאֶת ist mit LXX Onk Peš שֶׁבֶר zu lesen vgl. 19. — **34** Dass sie dann das Land durchziehen dürfen, ist eine Nachholung, wie sie bei solchen Wiederholungen üblich sind. — **35** unterbricht scheinbar Rede und Gegenrede, passt aber doch vorzüglich in die Situation: die Entdeckung erfolgt gerade da, wo die neue Reise nach Ägypten beraten wird. Der Zug verschärft also den Konflikt. — **36** Eindrucksvoll heben sich die kurzen leidenschaftlichen Sätze Jaqobs von den langen Reden der Brüder ab. Hier und an ähnlichen Stellen der Josephgeschichte wie 37 33ff. 44 27ff. finden die Erzähler rührende, ja herzzerreissende Töne, jedem Bibelleser wohlbekannt; ihretwegen erscheint diese Geschichte dem Modernen meistens wohl als die schönste Geschichte der Genesis. — Jaqob klagt: ihr habt gut reden; euch kann es ja gleichgültig sein: es handelt sich ja um meine, nicht um euere Kinder (Dillmann). — Darum bietet **37** Ruben, auch hier hochherzig, seine eigenen Söhne als Pfand an. — Nach der vorausgesetzten Tradition hat Ruben zwei Söhne; nach 46 9 sind es vier. — Auf diese Worte Rubens hat Jaqob nun nicht mehr länger widerstehen können und seine Erlaubnis gegeben (ebenso wie in der Parallele des J 43 9—11); die nicht erhaltene Fortsetzung bei E wird also erzählt haben, dass die Brüder sofort nach ihrer Ankunft in Kanaan wieder zurückgezogen sind. Was sie so drängt, ist der Gedanke an Simeons Geschick. — Anders bei J: nach J hat Joseph kein Pfand behalten, er vertraut vielmehr darauf, dass der Hunger sie ihm doch wieder früher oder später zuführen muss. Nach J ist also zwischen Ankunft und Abreise längere Zeit verstrichen 43 10: erst als der Hunger ihn zwang, willigte der Vater ein 43 1ff. Demnach ist hier J retardierender und weitläuftiger; daher hat Red., der stets den weitläuftigeren Bericht vorzieht, im folgenden den Bericht des

J aufgenommen. — **38** J ‖ 36, Antwort Israels auf eine Erklärung der Brüder, dass sie ohne Benjamin nicht wieder nach Ägypten ziehen können. — Über die ursprüngliche Stellung dieses Wortes vgl. zu 431. 2. — Zu Jaqobs Wort über die שְׁאוֹל vgl. zu 3735. Überaus traurig ist das Geschick des alten Mannes, der nicht mit frohem Blick auf seine blühenden Kinder, getröstet scheiden darf, sondern der im Jammer und Herzeleid über seine Kinder in die Unterwelt muss. Dies Wort bildet ein tief empfundenes Gegenstück zu dem schönen Tode, den Jaqob schliesslich sterben darf. — Zur Cstr. § 159g.

---

67. Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph 43. 44 JE.

Je mehr sich die Erzählung jetzt dem Höhepunkt nähert, um so retardierender wird sie. Darum sind die einzelnen Szenen hier so auseinandergezogen, dass sie an Umfang ganzen Geschichten gleichen: 1) der Beschluss zu reisen 431—14; 2) die Begegnung in Josephs Haus 4315—34; 3) der versteckte Mundbecher 44.

Quellenkritik zu **43**f. Die Stücke stammen aus J vgl. Wellhausen, Composition[2] S. 58ff. und Dillmann: Juda ist der Sprecher der Brüder 433ff. 8ff. 4416. 18; der Vater heisst Israel 436. 8. 11; die erste Begegnung mit Joseph wird etwas anders geschildert als in E 42: Hauptunterschiede sind, dass Joseph die Brüder nach Vater und Bruder gefragt hat 437 4419, und dass das Geld gleich im ersten Nachtquartier wieder aufgefunden worden ist 4321. Für J beweisen ferner die Ausdrücke אֹכֶל 432. 4. 20. 22 441. 25, מָלוֹן 4321, מִסְפּוֹא 4324, אַמְתַּחַת 4312. 18. 21—23 441. 2. 8. 11. 12, הִתְמַהְמַהּ 4310, מְעַט als Stat. cstr. 432. 11 4425, קָרָא אָסוֹן 4429. — אֱלֹהִים 4329 4416 im Gespräch mit Heiden ist kein Grund gegen J. — Doch sind auch Sätze aus E übernommen; deutlich ist das 4314a und 23b, wo Simeons Gefangenschaft vorausgesetzt wird (vgl. zu 42).

I. Der Beschluss zu reisen 431—14 JE.

43 1Die Hungersnot aber lag schwer auf dem Lande. 2Als sie nun das Getreide, das sie aus Ägypten geholt hatten, aufgezehrt hatten, sprach ihr Vater

---

I. Der Beschluss zu reisen 431—14.

1ff. Den ganzen Zusammenhang hat Wellhausens genialer Scharfblick (Composition[2] S. 59) erhellt. Es fällt auf, dass 4238 von einer Reise, die die Brüder vorhaben (אֲשֶׁר תֵּלְכוּ־בָהּ), gesprochen wird; dies Wort kann also nicht am Ende der ersten, sondern muss am Anfang der zweiten Reise, also im Zusammenhange von 431ff. gesprochen sein. Darauf führt auch die Wiederholung 4424ff. Hiernach ist der ganze Zusammenhang des J zu rekonstruieren; als die Vorräte zu Ende sind, fordert der Vater die Söhne auf, nochmals nach Ägypten zu ziehen 431. 2 (4425). Aber sie antworten: das können wir nicht ohne Benjamin (4426). Da entgegnet er: Benjamin soll nicht mit; begegnet ihm etwas, sterbe ich vor Jammer 4238 (4427—29). Hierauf folgt 433ff.: Juda erklärt ihm, warum es unmöglich sei, ohne Benjamin wieder vor den Mann zu treten. — Diese Worte Judas setzen voraus, dass Israel von solcher Forderung des Joseph bisher noch nichts gehört hat. Demnach kann der Bericht, den die Brüder am Ende ihrer ersten Reise dem Vater geben (4424), hiervon noch nicht gesprochen haben: der Erzähler wird dies Verschweigen so motiviert haben, dass die Brüder von jener Forderung des Mannes, dass Benjamin mit nach Ägypten kommen solle, zuerst noch nichts zu sagen wagen und erst damit herausrücken, als die Sache sich nicht länger umgehen lässt. Der Erzähler hat also diesen Bericht über Josephs Forderung als weiser Künstler für die Situation 431ff. aufgespart, wo dies Verlangen Josephs und Israels zärtliche Vaterliebe zu ergreifendem Konflikt kommen. — Red[JE] hat 4238 aus dem Zusammenhang des J herausgenommen, weil er diesen Vers als Antwort auf Rubens Vorschlag 4237 E nötig hatte. — **1** Eindrucksvoll unterbricht dieser allgemeine Zug, der die Voraussetzung des Ganzen bildet, die Familiengeschichte. — **3** הָאִישׁ der Unbekannte. — בִּלְתִּי mit Nominalsatz § 163c. —

zu ihnen: ziehet wieder hin und kauft uns ein wenig Speise. — — — 42 [38]Aber
er sprach: mein Sohn soll nicht mit euch hinab; sein Bruder ist ja tot, und er
ist allein übrig; wenn ihm ein Unfall begegnete auf dem Wege, den ihr ziehen
müsst, würdet ihr meine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen.
43 [3]Juda aber entgegnete ihm: der Mann hat uns hoch und teuer versichert: ihr
dürft mein Angesicht nicht sehen, es sei denn euer Bruder mit euch. [4]Willst
du also unsern Bruder mit uns senden, so können wir hinab und dir Speise
kaufen. [5]Sendest du ihn aber nicht mit, so wollen wir nicht hinab; denn der
Mann hat uns gesagt: ihr dürft mein Angesicht nicht sehen, es sei denn euer
Bruder mit euch. — [6]Israel sprach: warum habt ihr so übel an mir gehandelt
und dem Manne kundgetan, dass ihr noch einen Bruder habt? [7]Sie sprachen:
der Mann forschte genau nach uns und unserer Familie und sprach: lebt euer
Vater noch? habt ihr noch einen Bruder? Da taten wir's ihm kund, wie er uns
fragte. Konnten wir wissen, dass er dann sagen würde: bringt euren Bruder her!
[8]Juda aber sprach zu seinem Vater Israel: lass den Knaben mit mir gehen; so
wollen wir uns aufmachen und hinziehen, dass wir zu leben haben und nicht
sterben, wir selber samt dir und unseren Kindern. [9]Ich will Bürge für ihn sein;
von meiner Hand kannst du ihn fordern. Wenn ich ihn dir nicht wiederbringe
und dir vor Augen stelle, so will ich vor dir die Schuld tragen mein Leben lang.
[10]Denn wenn wir nicht so lange gezaudert hätten, dann wären wir jetzt schon
zweimal wieder zurück. — [11]Da sprach ihr Vater Israel zu ihnen: wenn es denn
sein muss, so tut dies:. nehmt in euren Säcken etwas von den Erzeugnissen des
Landes mit und bringt es dem Manne als Geschenk: ein wenig Mastix, ein wenig
Honig, Tragakanth und Ladanum, Pistazien und Mandeln. [12]Dann nehmt
doppelt so viel Geld mit euch: auch das Geld, das sich oben in den Kornsäcken

---

6 הַעוֹד nach unserem Sprachgefühl indirekte Frage § 150i A. 1. — Hier wird (vgl. die Quellenscheidung von 42) nicht das ganze Gespräch der Brüder mit Joseph wiedererzählt (gegen Wellhausen), sondern nur der zweite Teil desselben, der Benjamin betrifft: Joseph hat damals nach ihrer Herkunft gefragt, unter dem Vorwand, zu sehen, ob sie nichts Böses im Schilde führten. — **7** נֵדַע § 107t, יֹאמַר § 107k. — **8—10** Judas edelmütiger Vorschlag ‖ 42 37 (E). — **9**b Zur Cstr. § 159n. o. — **10** Dies Wort Judas ist eine (naive) Ermutigung. — כִּי עַתָּה im Nachsatz wie 31 42. — Der Zug, dass sie schon sehr lange gezaudert haben, zeigt das Bestreben des Erzählers, die Handlung für die Phantasie des Hörers zu dehnen. — **11—13** Israel giebt widerwillig nach. Als welterfahrener Mann weiss er, welche Wunder oft ein kleines Geschenk zur rechten Stunde tut, und empfiehlt seinen Söhnen, eine solche Gabe mitzunehmen. Der Erzähler hat dies Motiv aufgenommen, um so beide Begegnungen mit Joseph konkreter unterscheiden zu können: bei der ersten brachten sie kein Geschenk mit, in der zweiten spielte es eine gewisse Rolle. Dies Geschenk zeigt auch, wie der Respekt vor Joseph inzwischen gewachsen ist. Diese Gaben, die dem vornehmen Ägypter gefallen sollen, werden Erzeugnisse des kanaanäischen Landes sein, die in Ägypten selten und kostbar sind. — **11** זִמְרָה *καρποί*; die Bedeutung des Wortes ist aus dem Zusammenhang deutlich; der Ursprung des Wortes ist fraglich; mit זִמְרָה Saitenklang, Gesang hängt es kaum zusammen. דְּבַשׁ Bienenhonig oder (wie arabisch dibs) eingekochter Traubensyrup (auch Ez 27 17 Ausfuhrartikel aus Palästina); בָּטְנִים wohl die Nüsse der Pistacia vera, eine beliebte Näscherei; שְׁקֵדִים Mandeln; zu צֳרִי נְכֹאת לֹט vgl. zu 37 25. — **12** setzt voraus, dass die Brüder auch von dem wiedergefundenen Geld erzählt haben; auch dies muss also in dem nicht er-

wiedergefunden hat, bringt wieder mit; vielleicht ist es ein Irrtum gewesen. [13]Dazu nehmt euch euren Bruder; macht euch auf und geht wieder zu dem Manne. [14]*El šaddaj aber lasse euch Barmherzigkeit vor dem Manne finden, dass er euren andern Bruder mit euch ziehen lasse und — Benjamin!* Ich aber, soll ich verwaist sein, so bin ich verwaist.

II. Die Begegnung in Josephs Haus 43 15—34 J (E).

43 [15]Da nahmen die Männer dies Geschenk, dazu doppelt soviel Geld mit sich und Benjamin; machten sich auf und zogen nach Ägypten. So traten sie vor Joseph. [16]Als aber Joseph den Benjamin unter ihnen sah, sprach er zu seinem Hausmeister: führe diese Männer in mein Haus, lass schlachten und zubereiten, denn die Männer sollen bei mir zu Mittag essen. [17]Der Mann tat, wie

---

haltenen Bericht der Brüder am Ende der ersten Reise gestanden haben. — כֶּסֶף מִשְׁנֶה »Geld Verdoppelung« § 131e; umgekehrte Stellung 15 »Doppeltes an Geld« § 131q. — וְאֶת־ »und zwar«, »nämlich auch« § 154 A. 1b. — **14**a E. Dieser Segen, mit dem der Vater die Söhne entlässt, ist der Schluss der Rede, mit der Jaqob ihnen die Reise mit Benjamin erlaubt, demnach Teil der Antwort Jaqobs auf 42 37. — »Und — Benjamin«! Dies letzte Wort des armen Jaqob ist besonders rührend. — אֵל שַׁדַּי sonst nicht bei E, stammt vielleicht aus Überarbeitung. — אֲחִיכֶם אַחֵר wie אֲחִיכֶם אֶחָד 42 19. — **14**b Die traurige Resignation, mit der Jaqob die Söhne entlässt, sticht stark ab von dem hoffnungsvollen Segensspruch 14a E; daher wird 14b nicht von E sein. — שָׁכָלְתִּי Pausalform § 29u; zum Pf. § 106o. — Ein schöner Kontrast zwischen dieser Rede voller Empfindung und dem ruhigen Ton der Erzählung, mit dem 15ff. fortfährt.

II. Die Begegnung in Josephs Haus 43 15—34 J (E).

Der Erzähler hat die beiden Begegnungen mit Joseph, um die Langeweile der Wiederholung zu vermeiden, möglichst von einander unterschieden: das erste Mal fährt Joseph die Brüder hart an, das zweite Mal ist er besonders liebenswürdig. Der Grund dieser besonderen Freundlichkeit ist, dass er seinen Vollbruder Benjamin unter ihnen sieht. So lädt er sie gar in sein Haus ein. Diese zweite Begegnung findet also in Josephs Privathause statt, während die erste im Geschäftshause gespielt hat. — Der Erzähler hat auch diese Geschichte in zwei Szenen auseinander gezogen: die Brüder sind zuerst ohne Joseph, der noch zu tun hat, 17—25, in der Haustür (17—23), dann mit Joseph im Hause 26—34.

15 f. Überleitung. Dass Joseph Benjamin vor den anderen liebt und um seinetwillen auch den anderen freundlicher ist als bisher, findet der Erzähler ganz in Ordnung: Vollgeschwister haben zu einander ein näheres Verhältnis als Halbgeschwister vgl. zu 34. — Es ist eine hohe Ehre, dass die Brüder jetzt bei dem vornehmen Minister speisen sollen, und dass er ihretwegen gar schlachten lässt. — טְבֹחַ § 65b. — Vorausgesetzt wird, dass die Ägypter die Hauptmahlzeit Mittags halten. — **17—25** Erste Szene. Die Freundlichkeit Josephs aber, die die Brüder nicht erwartet haben, bereitet ihnen neue Angst. Das ist ein Zug, den der Erzähler als pikant empfindet: ähnlich ist, dass Joseph durch seines Vaters Vorliebe dem Hass der Brüder verfällt, dass die Gunst seines ägyptischen Herrn ihn in eine Situation führt, die ihn ins Gefängnis bringt; von solchen unerwarteten Folgen berichten die Erzähler dieses Stils gern. — Im Zusammenhange der Erzählung ist diese Angst der Brüder besonders wichtig: so wird ihnen Josephs Angst vergolten 42 21; darum werden die Erzähler nicht müde, in immer neuen Variationen von solcher Not der Brüder zu berichten. Um so lieber aber hat der Erzähler diesen Zug hier aufgenommen, als sich ihm so eine gute Gelegenheit bietet, die Begebenheit vom Gelde in den Säcken nochmals in einer neuen Situation zu

Joseph gesagt hatte: der Mann führte die Männer in Josephs Haus. — [18]Die
Männer aber fürchteten sich, dass sie in Josephs Haus geführt wurden, und
sprachen: wir werden hier hereingeführt um des Geldes willen, das sich das
erste Mal in unsern Kornsäcken wiedergefunden hat: man will sich auf uns stürzen,
uns überfallen und uns zu Knechten machen samt unsern Eseln. [19]Darum traten
sie auf Josephs Hausmeister zu und redeten mit ihm noch in der Haustür;
[20]sie sprachen: mit Vergunst, Herr, wir sind das erste Mal hierher gezogen,
Speise zu kaufen. [21]Als wir aber in die Herberge kamen und die Kornsäcke
auftaten, fand jeder oben im Kornsack sein Geld, nach vollem Gewicht; das
haben wir jetzt wieder mitgebracht. [22]Und auch neues Geld haben wir bei uns,
Speise zu kaufen. Wir wissen nicht, wer uns unser Geld in die Kornsäcke ge-
steckt hat. [23]Er sprach: seid gutes Muts! fürchtet euch nicht! Euer und eures
Vaters Gott hat euch einen Schatz in die Kornsäcke gelegt; euer Geld ist mir
zugekommen. *Dann brachte er Simeon zu ihnen heraus.* — [24]Und der Mann
führte die Männer in Josephs Haus, brachte ihnen Wasser, dass sie sich die
Füsse wuschen, und gab ihren Eseln Futter. [25]Sie aber kramten das Geschenk
auf, bis Joseph am Mittag käme; denn sie hatten gehört, dass ‘er’ daselbst die
Mahlzeit ‘essen würde’.

[26]Als Joseph nun zu Hause kam, brachten sie ihm das Geschenk, das
sie mit sich geführt hatten, hinein und fielen vor ihm nieder zur Erde. [27]Er
aber grüsste sie freundlich und sprach: geht es eurem alten Vater wohl, von dem
ihr erzählt habt? ist er noch am Leben? [28]Sie antworteten: es geht deinem
Knecht, unserm Vater, wohl; er ist noch am Leben. Dabei neigten sie sich und

---

wiederholen. — **18** הַשָּׁב mit Willen unbestimmter Ausdruck. — Die Brüder fürchten, dass man sich an ihnen und ihren Eseln für den Verlust des Geldes schadlos halten werde: solche Behandlung des Diebes ist in Israel gebräuchlich Ex 22 2, wird aber auch in Ägypten nicht viel anders gewesen sein: so liegt es ja in der Natur der Sache. — **21** vgl. 42 27. — Das Geld wird gewogen; Münzen gab es noch nicht vgl. Benzinger S. 189 ff. — **23a** Die Antwort des Hausmeisters ist nur verständlich, wenn er in Josephs Absichten eingeweiht ist; ebenso 44 10. Die Bezugnahme auf den fremden Gott ist kaum ägyptisch, aber dem israelitischen Erzähler, der nur von dem e i n e n Gott weiss, erscheint sie natürlich. — **23b** E. — **25** Sie bringen das Geschenk in Ordnung und stellen es schön auf, damit man s e h e, wie viel und kostbar es ist. — LXX יֹאכַל. — **26—34** Z w e i t e S z e n e, in J o s e p h s H a u s e. **26a** וַיָּבִיאּוּ das (konsonantische) א mit Mappiq § 14d. — הַבָּיְתָה[2] ist vielleicht aus Versehen in den Text gekommen (Holzinger). — **26b** »Sie fielen vor ihm zu Boden« ‖ 28b, stammt vielleicht aus E. — Von dem Geschenk und wie Joseph es aufnahm, ist im folgenden keine Rede mehr; das Motiv wird fallen gelassen; noch auffälliger ist, dass das Geld, das im Sack gefunden ist, Joseph gegenüber nicht erwähnt wird (vgl. oben S. 387); auch von dem Vorwurf, dass sie Kundschafter seien, wird bei der zweiten Begegnung nicht wieder gesprochen: im alten straffen Sagenstil kommt solches Fallenlassen der Motive nicht vor; in diesem Punkt ist der alte Stil kunstvoller als der ausgeführtere. — **27** Dass Joseph zuerst nach seinem Vater fragt (zur Cstr. § 141c und A. 2), ist ein rührender Zug: er ist ein guter Sohn. Vgl. 43 7 J 45 3 E. — **28** Sie werfen sich vor ihm nieder, in Anerkennung der grossen Ehre, die der hohe Herr ihnen durch seine Frage nach ihres Vaters Ergehen erwiesen hat. Die Sage betont hier und sonst, wie hoch Joseph über den Brüdern steht, und wie unterwürfig sie sind. — LXX schiebt nach 28a ein: *καὶ εἶπεν· Εὐλογητὸς ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ θεῷ* und macht so aus

fielen vor ihm nieder. 29 Als er nun die Augen erhob und seinen Bruder Ben-
jamin sah, den Sohn seiner Mutter, sprach er: ist das euer jüngster Bruder, von
dem ihr mir erzählt habt? Und er sprach: Gott sei dir gnädig, mein Sohn.
30 Da brach Joseph kurz ab, denn sein Herz war über seinen Bruder entbrannt;
die Thränen brachen ihm aus; er ging in die Kammer und weinte daselbst.
31 Dann wusch er sein Angesicht und kam wieder heraus, hielt an sich und
sprach: tragt die Mahlzeit auf. 32 Da trug man ihm besonders auf und jenen
besonders, und ebenso auch den Ägyptern, die mit ihm assen. Denn die Ägypter
dürfen nicht mit den Hebräern zusammen Mahlzeit halten; denn das wäre ‘den
Ägyptern’ ein Gräuel. 33 Man setzte sie aber ihm gegenüber, vom ältesten bis
zum jüngsten, genau nach dem Alter; des verwunderten sie sich unter einander.
34 Er aber liess ihnen von seinem Tisch Ehrengerichte vorsetzen; aber Benjamins

---

einem Niederfallen vor Joseph ein Niederfallen vor Gott: das Judentum betrachtete es als Glaubensverleugnung, sich vor einem Menschen niederzuwerfen vgl. Est 3_{2}ff. — **29—31** Joseph sieht Benjamin. Diese Szene, wie sich die Brüder nach so langer Trennung wiedersehen, ist besonders liebevoll empfunden. — **29** Joseph kennt Benjamin wirklich nicht: er kann — so denkt der Erzähler — bei Josephs Raub erst ein ganz kleines Kind gewesen sein. Benjamin ist — dies wird vorausgesetzt (בְּנִי) — viel jünger als Joseph. — Die Antwort auf Josephs Frags 29a fehlt, weil selbstverständlich. — יָחְנְךָ § 67n. — **30** Zu Josephs Thränen vgl. die Variante 42_{24}. Schon der Vetter freut sich und weint vor Freude, wenn er in der Fremde seine Base trifft 29_{11}; wie sollte der Bruder nicht weinen, der seinen einzigen Bruder im fremden Lande wiedersieht! Hier bleibt unter den antiken Hörern kein Auge trocken. Auch jetzt aber sind die Strafen der Brüder noch nicht vorüber; vielmehr das Schlimmste soll noch kommen; darum entdeckt sich Joseph noch nicht. Diese psychologische Schilderung, wie »sein Eingeweide entbrannt« ist, wie die Thränen ihm auch wider Willen ausbrechen, wie er sich schnell zurückzieht und in der Stille ausweint und so die Kraft findet, sich zu beherrschen, — dies ganze Gemälde ist ein kleines Kabinettsstück: solche Seelengemälde setzen eine hochentwickelte Kraft, psychologisch zu beobachten, voraus; dergl. findet man in den ältesten Sagen noch nicht. — **32** Joseph als Vornehmster isst allein (frühere Exegeten haben aus dieser Stelle geschlossen, Joseph werde als Priester gedacht, wovon aber die Erzähler nichts wissen). Aber auch die Brüder und die Ägypter essen an besonderen Tischen; zu dieser ägyptischen Sitte vgl. Ex 8_{22}; nach Herodot 2_{41} gebrauchte kein Ägypter ein Essgerät eines Griechen (Dillmann). Dieser Zug ist für den Verlauf der Handlung überflüssig. Der Erzähler hat ihn aufgenommen, weil sein Publikum gern von den wunderbaren Sitten der Ägypter erzählen hört. Für uns ist dieser Zug religionsgeschichtlich interessant: in alter Zeit muss Israel in seinen (religiösen) Speisesitten weitherziger gewesen sein als später; es wunderte sich damals über diese Zurückhaltung der Ägypter, die es später selbst übte. — תּוֹעֵבָה Term. techn. des religiös (sittlich und ästhetisch) Abscheulichen, Verbotenen. — Man lese לְמִצְרִים (Ball). — **33** Der Zweck dieser Tischordnung ist, die Brüder zu ängstigen: sie müssen ja an Zauberei glauben! Was ist das für ein Mann, der ihr Alter kennt, das sie ihm doch nicht gesagt haben? Es ist das eine Situation, wie sie sonst zwischen Mensch und dem ihm unbekannt erscheinenden Gotte spielt. — Voraussetzung des Zuges ist, dass der Rang von Brüdern sich nach dem Alter richtet. Würde Joseph ihnen bekannt sein, so würden die Brüder diese Tischordnung natürlich finden. — **34** Eine dritte Bemerkung über die Art, wie sie assen; vielleicht aus E? — Joseph ehrt Benjamin (nach antiker Sitte) durch mehrfache Portionen; vgl. zu 18_{6}ff. Wir können die Frage nicht ganz unterdrücken, ob Benjamin denn dies alles wohl auch gegessen habe? Wir Modernen (Gebildeten) sind in dieser Frage

Ehrengericht war fünfmal mehr als die aller anderen. Und sie tranken bei ihm, soviel sie mochten.

III. Der versteckte Mundbecher 44.

1 Dann befahl er seinem Hausmeister: fülle den Männern die Säcke mit
Speise, soviel sie fortbringen können, und lege jeglichem sein Geld oben in den Sack;
2 meinen silbernen Becher aber lege oben in des jüngsten Sack samt seinem Gelde
für das Getreide. Der aber tat, wie ihm Joseph befohlen hatte.
3 Des Morgens, da es licht ward, liess man die Männer ziehen samt ihren
Eseln. 4 Kaum, dass sie zur Stadt hinaus waren, noch konnten sie nicht weit
gekommen sein, da sprach Joseph zu seinem Hausmeister: auf, jage den Männern
nach, und wenn du sie eingeholt hast, dann sprich zu ihnen: warum habt ihr
Gutes mit Bösem vergolten? 5 Das ist doch der, woraus mein Herr trinkt, und
woraus er weissagt! Ihr habt übel gehandelt.

---

nicht kompetent, weil wir den Hunger eigentlich nur von Hörensagen kennen. Diese Antiken aber, bei denen der Hunger die elementarste Lebensmacht ist — dass der Hunger die Menschen zwingt, ist ja das Motiv, das dieser ganzen Erzählung zu Grunde liegt vgl. 42 1f. und besonders 43 1ff. —, werden, wenn sie einmal die Fülle hatten, auch Erstaunliches haben leisten können. Auch das Wort וַיִּשְׁכְּרוּ ist bezeichnend. — Die Fünfzahl kehrt in der Josephgeschichte auch 45 22 47 2 (41 34 47 24) wieder vgl. auch Jes 19 18; ist das Zufall? — In dieser ersten Szene, die die Brüder wieder bei Joseph zeigt, ist dieser also überaus freundlich gewesen; in der folgenden nimmt er dann die umgekehrte Haltung ein: er lässt sie als Diebe verhaften. So hat der Erzähler beide Szenen aufs stärkste von einander unterschieden. — Mit Willen berichtet der Erzähler am Schluss der ersten Szene, dass die Brüder schliesslich, als sie trinken, guter Dinge werden (שׁכר); sie haben alle Not vergessen: um so tiefer wird sie die folgende Qual stürzen, die Joseph ihnen jetzt vorbereitet.

III. Der versteckte Mundbecher 44.

1 f. Der Erzähler bringt jetzt das Motiv von den versteckten Wertsachen noch einmal, aber in schöner Variation: das erste Mal war es nur Geld und in allen Säcken, jetzt ist es gar Josephs Mundbecher und in Benjamins Sack. So spitzt sich der Konflikt zu: das Geschick Benjamins, des von seinem Vater so geliebten und so sorgsam behüteten Jüngsten, kommt jetzt in Frage. — Ein Späterer hat diese schöne Steigerung nicht gewürdigt und daher 1b und וְאֵת כֶּסֶף שִׁבְרוֹ 2 hinzugefügt; aber die Pointe des Folgenden besteht ja gerade darin, dass Benjamin der e i n z i g e Schuldige ist. — Joseph giebt ihnen Getreide, soviel sie tragen können, also mehr, als sie erwartet hätten, als ein Zeichen seiner besonderen Gnade; um so grösser wird ihre Schuld erscheinen, wenn sie als Diebe ertappt werden; dasselbe Motiv 42 25. — Josephs Gedanken und Absichten werden auch hier wie 42 nicht angegeben; sein Verhalten erscheint dem oberflächlichen Blick widerspruchsvoll; wir wissen bis zum entscheidenden Augenblick nicht, was er mit den Brüdern vorhat. Dies entspricht seiner hohen Stellung: dem Vornehmen geziemt es, die Gedanken zu verbergen; zugleich aber erhält es den Hörer bis zuletzt in einer sich immer steigernden Spannung. — **4** Der Name der Stadt wie auch des Königs wird nicht genannt. לֹא הִרְחִיקוּ zur Cstr. § 156 f. — LXX (Vulg Peš) liest nach 4 *ἵνα τί ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν*. Hierdurch wird der Text glatter, aber nicht besser. Vielmehr werden die Brüder als ertappte Diebe behandelt, denen man nicht zu sagen braucht, was sie gestohlen haben. Man beachte, dass die Brüder selber im folgenden noch nicht recht wissen, warum es sich handelt 8. — Joseph wird eine Beschuldigung gewählt haben, die an sich sehr plausibel ist: solchen hergereisten Leuten ist im Punkt des Mein und Dein nicht zu trauen. — **5** Hier ist der Frevel besonders schwer, dass sie ein Gast-

[6]Der holte sie ein und redete zu ihnen solche Worte. [7]Sie aber antworteten ihm: warum redet mein Herr solche Worte? Fern sei es von deinen Knechten, solches zu tun! [8]'Das' Geld, das wir oben in unsern Säcken gefunden hatten, haben wir dir aus dem Lande Kanaan doch zurückgebracht: wie sollten wir jetzt aus deines Herrn Hause Silber oder Gold stehlen? [9]Bei welchem deiner Knechte es gefunden wird, der sei des Todes. Dazu wollen auch wir meines Herrn Knechte sein. [10]Er sprach: ja, es sei, wie ihr gesagt habt! Bei

---

mahl, zu dem sie von einem hohen Herrn so gütig eingeladen worden sind, zum Diebstahl benutzt haben und so unverschämt gewesen sind, seinen Mundbecher — sicherlich ein besonders kostbares Stück — zu stehlen; und nun ist es gar — hier soll den Brüdern das Grauen und Entsetzen kommen — sein Zauberbecher! — Ob Joseph aus diesem Becher wirklich wahrsagt oder es nur vorgiebt, macht der Erzähler, in diesem heikelen Punkte sehr zurückhaltend, nicht klar. Jedenfalls sollen es die Brüder glauben. Sie sollen von ihm nach allem, was sie bei ihm erlebt haben 43_{33} (42_{25}ff.), den Eindruck haben, dass er geheimer Dinge kundig sei 15 vgl. auch zu 45_6. Wir dürfen hiermit verbinden, was über Josephs wunderbare Träume, Traumdeutungen und seine dämonische Weisheit 41_{38} berichtet wird. Eigentümlich ist, dass diese Züge, die zusammengenommen ein Bild von Joseph als einem grossen Inspirierten und Zauberer geben würden, von den Erzählern nicht kombiniert sind, sondern vereinzelt und z. T. ziemlich undeutlich auftreten: es wird weder 42_{28} noch 43_{33} gesagt, dass die Brüder Joseph für einen Zauberer halten, sodass 44_{15} für uns ganz unvermittelt auftritt. Auch hätte der Erzähler diese Angst der Brüder vor dem Zauberer noch ganz anders ausnutzen können. Eine frühere Gestalt dieser Erzählungen wird wohl diese Seite Josephs als einen Hauptpunkt unbefangen und deutlich geschildert haben; diese Dinge werden aber in der Tradition einer späteren Zeit, die von Zauberei nichts wissen wollte, zurückgetreten sein. Das Sagenmotiv vom Zauberer, der ein auf ganz natürlichem Wege erlangtes Wissen dazu benutzt, um die Menschen zu ängstigen, findet sich auch in anderen Litteraturen. Da die Zauberei in Ägypten blühte, und die Geschichte in Ägypten spielen will, darf man fragen, ob hier vielleicht eine ägyptische Zauberersage zu grunde liegt, ohne freilich eine Antwort geben zu können. — Wahrsagerei aus dem Becher, *κυλικομαντεία*, auch sonst in der Antike bezeugt, bestand in der Beobachtung von Stückchen Gold, Silber u. a., die man in den mit Wasser gefüllten Becher warf; die babylonischen bârû-Priester sagten aus dem Verhalten von Öl wahr, das in einen mit Wasser gefüllten Becher geschüttet wird, vgl. Zimmern, Beiträge II S. 85; weiteres über Becherwahrsagerei bei Dillmann. — Dass man solche Zaubergabe speziell zu dem Zwecke benutzt, das gestohlene Gut wiederzufinden 15, ist sicherlich ein in der Antike recht häufiger und sehr verständlicher Zug. — Warum zieht Joseph seinen Brüdern nicht selber nach? Das würde ihm, so würde der Erzähler antworten, als vornehmem Mann nicht ziemen. Sein eigentlicher Grund dafür aber ist, weil er so die Handlung in zwei Szenen auseinanderziehen kann: 1) die Brüder zusammen mit dem Hausmeister vor der Stadt 6—12, vorläufige Szene, 2) die Brüder vor Joseph in seinem Hause 13ff., Hauptszene.

6—12 Vor der Stadt. **8** Dieser Hinweis auf die Vorgeschichte soll ihre Ehrlichkeit beweisen. Hier hat der Erzähler beide Varianten desselben Motivs geschickt verwoben. — Für כֶּסֶף[1] lesen Sam LXX הַכֶּסֶף. — **9** יָמוּת Nachsatz § 112ii. — Für unser Rechtsgefühl fällt auf, dass die Strafe nicht nur den Frevler, sondern auch die übrigen treffen soll; die israelitische Antike aber war an ein solches Mitbüssen des ganzen Kreises bei besonders schlimmen Fällen gewöhnt. Dass die Brüder eine so schwere (jedenfalls ganz ungewöhnlich schwere) Strafe vorschlagen, erklärt sich daraus, dass sie sich völlig unschuldig fühlen. — **10** Der Hausmeister erklärt sich einverstanden, mildert aber bedeutend, offenbar nach Josephs Weisung vgl. zu 43_{23}. Der Erzähler hätte hier,

welchem es gefunden wird, der sei mein Knecht; ihr aber sollt frei ausgehen. —
[11]Da liessen sie eilends ihre Säcke zur Erde; jeder tat seinen Sack auf; [12]er aber
fing an, zu suchen; beim ältesten fing er an, und beim jüngsten hörte er auf.
Da fand sich der Becher in Benjamins Sack. [13]Da zerrissen sie ihre Kleider,
packten die Säcke wieder auf die Esel und zogen wieder in die Stadt.

[14]So kam Juda samt seinen Brüdern in Josephs Haus. Er aber war
noch daselbst. Sie fielen vor ihm nieder auf die Erde. [15]Da sprach Joseph zu
ihnen: was ist das für eine Tat, die ihr getan habt! Wusstet ihr denn nicht,
dass ein Mann wie ich geheime Dinge weiss? [16]Da ‘sprachen sie’: was sollen
wir meinem Herrn sagen, wie sollen wir reden, womit uns rechtfertigen? Gott
hat die Missetat deiner Knechte ans Licht gebracht. Wir sind jetzt meines Herrn
Knechte, wir selber nicht anders als der, bei dem der Becher gefunden ist. [17]Er
aber sprach: das sei ferne von mir, solches zu tun! Nur der, bei dem der

---

wenn er gewollt hätte, Gelegenheit gehabt, zu erzählen, wie die Todesstrafe über Benjamins Haupt geschwebt habe; er hätte also den Konflikt bedeutend verschärfen können. Er hat das aber verschmäht: er will uns erschüttern, aber nicht in Entsetzen bringen; er fühlt, dass die furchtbare Todesstrafe zu der übrigen Geschichte nicht passen würde: das kann Joseph über seinen geliebten Bruder zu planen auch nicht einmal scheinen: ein Zeichen wahrer bescheidener Kunst. — **12** Obwohl der Hausmeister weiss, wo der Becher steckt, sucht er erst alle anderen Säcke durch; der Zug soll die Handlung dehnen und die Spannung erhöhen; wir sollen uns vorstellen, wie die Brüder zehnmal erleichtert aufatmen und schon ihrer Sache sicher sind, da findet sich der Becher doch — und bei Benjamin. Eine ähnliche Szene bei Davids Salbung I Sam 16 6ff. — Statt der Pff. liest man besser mit Ball die Inff. abs. הָחֵל כַּלֵּה § 113h. — **13** Höchste Verzweifelung der Brüder, die ganze folgende Szene andauernd, mit Willen stark betont vgl. zu 42 21ff.

14—34 Hauptszene, vor Joseph. **14** Joseph hat auf sie, des Erfolges gewiss, gewartet: auch diese deutliche Bekundigung des Vorauswissens könnte die Brüder in Entsetzen bringen. — **16** f. Wellhausen (Composition[2] S. 60) streicht in 16 יְהוּדָה als falsches Explicitum und liest וַיֹּאמְרוּ; so kommt die Steigerung zum folgenden besser heraus. — Die Rede zeigt, dass die Brüder ganz zerschmettert sind. »Gott hat unsere Schuld gefunden«. Der Antike fühlt sich, wenn er im Unglück ist, unter Gottes Zorn und in Schuld. Dann verliert er Fassung und Haltung: Gott gegenüber hat niemand Recht. So muss — denken die Brüder — auch dies Unglück durch ihre Sünde verursacht sein, auch wenn sie überzeugt sind, dass Benjamin kein Dieb ist, und auch wenn sie die Sünde, die sie getan haben könnten, nicht kennen; an eine bestimmte Sünde aber (etwa an die Joseph angetane) denken sie hier nicht; anders 42 21ff. E. — Kunstvoll hat der Erzähler die Strafe, die die Brüder treffen könnte, variiert: den härtesten Vorschlag machen sie selber, ehe der Becher gefunden ist: der Dieb soll sterben, die anderen sollen Sklaven werden 9; einen milderen Vorschlag macht der Hausmeister 10, auf dem auch Joseph beharrt 17: nur Benjamin soll Sklave werden; hier trennt Joseph mit Absicht, um sie aufs schärfste zu peinigen, ihr und Benjamins Geschick: er weiss ja, dass sie ohne Benjamin nicht zurück können. Da machen sie, ganz gebrochen, einen dritten Vorschlag: sie alle wollen Sklaven werden 16; und schliesslich Juda gar einen vierten: er will allein als Sklave zurückbleiben 32—34. — Man pflegt an dieser Stelle zu sagen, dass die Brüder an Benjamin brüderlicher gehandelt hätten als an Joseph, also sich gebessert hätten, und dass diese Besserung eben Josephs letzte Absicht gewesen sei. Das aber sind moderne Eintragungen. Die Brüder halten an diesem Vorschlag, wonach sie selber als Knechte mit dem Diebe büssen wollen, fest, weil sie ohne Benjamin ihrem alten

Becher gefunden ist, soll mein Knecht sein. Ihr aber zieht in Frieden zu eurem Vater.

[18]Da trat Juda auf ihn zu und sprach: mit Vergunst, Herr; lass deinen
Knecht ein Wort vor deinen Ohren reden, mein Herr; dein Zorn entbrenne nicht
über deinen Knecht; du bist ja wie Pharao! [19]Mein Herr hat vordem seine
Knechte gefragt: habt ihr euren Vater noch oder einen Bruder? [20]Da ant-
worteten wir meinem Herrn: wir haben unseren alten Vater noch; dazu einen
jungen Knaben, der ist ihm im Alter geboren; und da sein Bruder tot ist, blieb
er ihm allein von seiner Mutter übrig; und der Vater hat ihn lieb. [21]Da sprachst
du zu deinen Knechten: bringt ihn mir her, dass ich ihn mit Augen sehe.
[22]Wir entgegneten meinem Herrn: der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen;
verlässt er den Vater, so stirbt er. [23]Da sprachst du zu deinen Knechten:
wenn euer jüngster Bruder nicht mitkommt, dürft ihr mein Angesicht nicht wieder-
sehen. — [24]Als wir nun zu deinem Knechte, meinem Vater, gekommen waren,
erzählten wir ihm meines Herrn Worte. [25]Als nun unser Vater zu uns sprach:
zieht wieder hin und kaufet uns ein wenig Speise, [26]antworteten wir ihm: wir
dürfen nicht hinabziehen. Nur, wenn unser jüngster Bruder mit uns ist, können
wir hinab. Denn wir dürfen des Mannes Angesicht nicht sehen, es sei denn
unser jüngster Bruder mit uns. [27]Da sprach dein Knecht, mein Vater, zu uns:
ihr selber wisst, dass mein Weib mir nur zwei Söhne geboren hat; [28]der eine
ging von mir, und ich sprach: zerrissen, zerrissen ist er! und ich habe ihn nicht
wiedergesehen bis auf diesen Tag; [29]würdet ihr auch diesen von mir nehmen,

---

Vater nicht vor die Augen treten können. Nicht, dass sie sich gebessert haben, sondern dass sie jetzt völlig gebrochen sind, soll dieser Vorschlag zeigen. Man beachte weiter, dass nicht dies Verhalten der Brüder bei Joseph den Ausschlag giebt, sondern die rührende Rede des edelmütigen Juda. — Diese Art Josephs, die Brüder zu strafen, ist ein Muster feiner Erzählungskunst: Joseph behandelt sie nicht mit groben Mitteln, er tut ihnen körperlich nichts an, sondern er quält sie weit schärfer und feiner, in ihren tiefsten Empfindungen martert er sie: in ihrem Verantwortlichkeitsgefühl für den Jüngsten und ihrem Mitgefühl für den sterbenden Vater. — **18—34** Judas Rede, die den Ausschlag giebt. Ähnliche Szenen sind 43 1—10 J, auch 42 29—34 E. — Diese lange Rede Judas rekapituliert alles Vorgefallene, soweit es Benjamin angeht; der Erzähler wünscht den Fall von allen Seiten her zu beleuchten; charakteristisch für die Art seiner Kunst ist, dass er das nicht tut durch eine ausdrückliche Besprechung der in Frage kommenden Instanzen, sondern dass er das nur vermag durch eine solche Erzählung. Diese grosse Rede, in der alle Motive der handelnden Personen noch einmal geschildert werden, ist ein mächtiger Ansatz, den der Erzähler nunmehr nimmt, um damit die Wendung, die nun unmittelbar folgen soll, vorzubereiten. Ganz parallel ist die grosse Rede Jaqobs 31 36 ff. — Die Rede Judas besteht aus zwei Teilen: 1) dem Stück 18—31, dessen Pointe die ergreifend geschilderte Aussicht ist, dass der alte Jaqob mit Herzeleid in die Grube muss, 2) und daraufhin dem edelmütigen Vorschlag Judas 32—34. So wird das Gefühl der Hörer mächtig bewegt; wir empfinden es stark, dass Joseph jetzt nicht länger hart bleiben kann. — Dem Ton nach ist die Rede Judas unterwürfig (»unser Vater, dein Knecht«, »mein Herr« u. a.): sie sind ja ganz von der Gnade des Mannes abhängig. — Im einzelnen ist diese Rede keine diplomatisch getreue Wiedergabe des Erzählten; es finden sich Kürzungen und auch Nachholungen 21b. 27f.; die Erzähler haben bei solchen Gelegenheiten nicht zurückgeblättert. — **18** בְּ · · · כְּ § 161c. — **20** אָחִיו מֵת: die Wahrheit kann er doch nicht sagen; diese kleine Notlüge nimmt ihm der Erzähler nicht übel. **22b** Zur Cstr. § 159g. —

und würde ihm ein Unfall begegnen, so würdet ihr meine grauen Haare mit Jammer hinunter in die Grube bringen. — [30]Nun aber, wenn ich heimkäme zu deinem Knechte, meinem Vater, und der Knabe wäre nicht mit uns, an dem doch seine ganze Seele hängt: [31]wenn er dann sähe, dass der Knabe nicht 'mit uns' ist, so würde er sterben: so hätten deine Knechte wirklich die grauen Haare deines Knechtes, unseres Vaters, mit Herzeleid in die Grube gebracht. — [32]Denn dein Knecht ist Bürge geworden für den Knaben bei meinem Vater und hat gesprochen: bringe ich ihn dir nicht wieder, so will ich vor meinem Vater die Schuld tragen mein Leben lang. [33]Darum lass deinen Knecht hier bleiben an des Knaben Statt, als Knecht meines Herrn; den Knaben aber lass mit seinen Brüdern hinaufziehen. [34]Denn wie soll ich hinaufziehen zu meinem Vater, wenn der Knabe nicht mit mir ist? Ich könnte den Jammer nicht sehen, der meinen Vater treffen würde.

---

31 Sam LXX Peš Vulg הַנַּעַר אִתָּנוּ. — **34** פֶּן § 152w. — Jetzt also hört Joseph vom Jammer seines Vaters, er sieht den Edelmut seines Bruders; dadurch wird er überwunden. Dieser Umschlag in Josephs Stimmung, von dem im folgenden alles abhängt, ist künstlerisch vollkommen motiviert. Diese Schilderung wird das Entzücken der Leser bilden, solange man die Genesis liest. Und wenn so manche Gelehrte vor lauter Wissenschaft an solcher Schönheit achtlos vorübergehen, so trösten wir uns, dass die Kinder und die Künstler auch ohne Wissenschaft fühlen, was der Erzähler hier gewollt hat.

---

68. Die Entdeckung 45 1—24 EJ.

Die Entdeckung 45 1—24 EJ. Quellenscheidung. Doppelter Faden tritt im folgenden hervor: Zweimal entdeckt sich Joseph seinen Brüdern (»ich bin Joseph« 3a ‖ 4b). Zweimal befiehlt er ihnen, Jaqob von seiner hohen Stellung zu erzählen 9 ‖ 13; der Befehl an die Brüder, Jaqob nach Ägypten zu bringen, wird mehrfach gegeben 13. 18. 19. Nach v. 1 hat es Joseph mit Absicht so eingerichtet, dass niemand der Ägypter von seiner Beziehung zu den Fremdlingen erfährt; darum ist diese Beziehung dem Pharao 47 1ff. 46 31ff. etwas ganz Neues. Nach 2. 16 dagegen hat Joseph bei der Erkennungsszene so laut geweint, dass die Kunde an Pharaos Hof gekommen ist; und Pharao hat daraufhin selber die Übersiedelung der Brüder angeordnet 17. 18 (zu 19 vgl. unten). Nach 10aα soll Jaqob im Lande Gošen, nach 10aβ dagegen in Josephs Nähe, also nicht weit vom königlichen Hofe bleiben. Der eine Bericht redet von Wagen, die Joseph den Brüdern für den Umzug mitgiebt 19. 27 46 5; dies scheint derselbe Bericht zu sein, der es mehrfach betont, dass Jaqob alle seine Habe mitgebracht habe 10b. 11b 46 1aα. 32 47 1; der andere dagegen scheint nur von Eseln, eigenen 17 und geschenkten 23, gesprochen zu haben, wobei vorausgesetzt wird, dass beim Umzug mancherlei nicht hat transportiert werden können 20.

Im einzelnen ist die Quellenscheidung sehr schwierig; die Quellen scheinen stark in einander gearbeitet zu sein. Die folgenden Angaben, im wesentlichen nach Dillmann und Wellhausen, sind also z. T. nur ein Versuch.

1a aus J vgl. 43 31; zu dieser Ansetzung stimmt, dass auch 46 31ff. 47 1ff., wonach Pharao von Josephs Brüdern noch nichts weiss, aus J stammen. Demnach ist der andere Bericht 2. 16—18 aus E. Auch 1b kann zu J gerechnet werden. 4b (Joseph ist verkauft worden 37 28) aus J; demnach 3 (‖ 4b) aus E. Für letztere Ansetzung spricht auch, dass Joseph nach dem Leben seines Vaters fragt, während er dies bei J schon 43 27 erfahren hat: im ganzen Abschnitt bei J ist ja auch der hauptsächlichste Gedanke, dass Joseph durch die Rücksicht auf das Leid, das er seinem Vater antut, überwunden wird, dass er

45 [1]Da konnte sich Joseph nicht länger halten vor allen, die um ihn her standen; und er rief: lasset jedermann von mir hinausgehen. So war niemand bei ihm, als sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen gab. [2]*Da weinte er laut, dass es ‘Ägypter’ hörten, ‘sodass die Kunde in Pharaos Haus kam’.* [3]*Und Joseph sprach zu seinen Brüdern: ich bin Joseph; ist mein Vater noch am Leben? Aber seine Brüder vermochten nicht, ihm zu antworten; so erschraken*

---

also vom Leben seines Vaters weiss. 4a könnte zu beiden Quellen gehören: bei J wäre es eine Vorsichtsmassregel Josephs wie 1a; am besten wird es wohl zu E gerechnet, eine Ermutigung der Brüder, im Gegensatz zu ihrem Erschrecken 3b. 5aα J (נֵעָצְבוּ) ‖ 5aβ E (vgl. 31 35). 5aγ J (Verkauf Josephs). 5b aus E wegen אלהים. 6 scheint die Fortsetzung von 5b zu sein, also aus E. 7 stammt im ganzen aus E, vgl. אלהים und zu הַחֲיוֹת 50 20; doch scheint der Vers überfüllt zu sein (Dillmann), daher mag man 7aβ zu J ziehen. 8 wegen האלהים zu E; vielleicht überfüllt. 9 wegen אלהים zu E. In 10aα führt auf J, dass das Land Gošen sonst nur bei J belegt ist 46 28f. 34 47 1. 4. 6. 27 50 8 Ex 8 18 9 26. 10aβ ‖ 10aα, also aus E. Dagegen scheint 10b, vielleicht von אַתָּה an, aus J zu sein (»Schafe, Rinder und alle Habe« vgl. besonders 46 32 47 1). 11a aus E wegen 47 12 50 21. 11b vielleicht aus J (alle Habe). 12 unbestimmbar. 13 J (‖ 9 E). 14 J, Ausdruck wie 46 29. 15 E נִשֵּׁק לְ wie 32 1. 16—18 E vgl. oben; zu 16b vgl. 41 37 34 18; das Bepacken der Tiere 17 ist nach J bereits 44 13 geschehen, auch sagt J 44 13 עָמַס, während E טָעַן hat. 19 ein nochmaliger Befehl, Jaqob herzuholen ‖ 17. 18, also aus J; vgl. auch die wörtlichen Wiederholungen dazu in 46 5b J. Diese Worte können aber bei J kein Befehl Pharaos gewesen sein (der nach J vom Kommen der Brüder erst 47 1ff. erfährt), sondern müssen eine Rede Josephs sein, die von R[JE] umgearbeitet ist. Daher wird וְאַתָּה צֻוֵּיתָה (vgl. zur Stelle) Redaktionsklammer und אֲבִיכֶם in אָבִי zu ändern sein. 20 ist zu E zu rechnen, als Fortsetzung von 18; der Ausdruck ist etwas weitläuftig, weshalb aber der Vers noch nicht Glosse zu sein braucht. 21aα kommt zu früh und ist wohl Glosse (Dillmann). 21aβ »Joseph gab ihnen Wagen« J. »Nach Befenl Pharaos« stammt vom Red. wie »Pharao« 46 5; vgl. dazu 45 27, wonach Joseph die Wagen gesandt hat. Der Rest, 21b—24, mag zu E gerechnet werden: צֵדָה 21 vgl. 42 25, nach J sind die Brüder schon auf der Reise gewesen und werden also schon Proviant haben; 22 entferntere Variante zu 43 34 J; בָּר 23.

1 Jetzt endlich, nach so langem Anstiege, ist die Geschichte auf der Höhe angekommen. Die Erzählung wendet sich nun zu Joseph zurück: der ist schon lange gerührt wie wir; nur in Rücksicht auf die umstehenden Ägypter hat er sich zurückgehalten (1a Fortsetzung von 43 31b). Jetzt entschliesst er sich, alle Ägypter herauszuschicken; und nun folgt das entscheidende Wort, das der ganzen Geschichte die Wendung giebt: ich bin Joseph! 4. Soweit nach J. Aber auch bei E ist dies Wort 3 der Höhepunkt der Josephgeschichte. — Charakteristisch für israelitischen Volksgeist ist, dass Joseph im Moment der höchsten Rührung die kluge Berechnung nicht vergisst. Er fürchtet, Pharao werde es wenig gefallen, wenn Joseph in der Zeit der Hungersnot Fremde in Ägypten einführe; er betreibt daher die Sache zunächst geheim, um Pharao mit einem fait accompli zu überraschen (Holzinger). So nach J. Weniger raffiniert erzählt hier E, wonach Pharaos freie Gnade den Jaqobsöhnen die Übersiedelung erlaubt hat 2. 16—18. — **2** Man lese מִצְרַיִם und nach 16 mit LXX Peš וַיִּשְׁמַע (Holzinger); bα und bβ schliessen einander nicht notwendig aus; mit 2 soll 16ff. vorbereitet werden (gegen Holzinger). — **3** Ein rührender Zug ist, dass Joseph sofort nach dem Leben seines Vaters fragt. Bei J weiss er davon schon lange 43 27 vgl. oben. Hieraus folgt, dass die Strafe der Brüder und die Überwindung des Joseph bei E wesentlich andere Nüance gehabt haben muss als bei J. — Vor Schreck, Joseph hier zu sehen, sind sie ganz starr. Hierdurch wird motiviert, warum die Brüder in dieser Szene kein Wort sprechen. Ebendieselbe Sprachlosigkeit der Brüder bei J. Dies Schweigen fällt bei J sehr auf gegen-

sie, ihn zu sehen. 4 *Dann sprach Joseph zu seinen Brüdern: tretet her zu mir.
Und als sie herzu traten, sprach er:* ich bin Joseph, euer Bruder, den ihr nach
Ägypten verkauft habt. 5 Nun aber grämet euch nicht, *lasst es euch nicht leid
sein,* dass ihr mich hierher verkauft habt, *denn um uns alle am Leben zu er-
halten,* hat mich Gott euch vorausgesandt.* 6 *Denn schon herrscht der Hunger
zwei Jahre im Lande, aber fünf Jahre kommen noch, wo kein Pflügen noch
Ernten sein wird.* 7 *Darum hat Gott mich euch vorausgesandt,* dass euer Ge-
schlecht fortdaure auf Erden, *auf dass euch am Leben bleiben 'viele Errettete'.*
8 *So habt also nicht ihr mich hierher gesandt, sondern Gott: der hat mich
Pharao zum Vater eingesetzt und zum Herrn über all sein Haus und zum
Herrscher über ganz Ägyptenland. —* 9 *Eilet nun und ziehet hinauf zu meinem
Vater und saget ihm: das lässt dir dein Sohn Joseph sagen: Gott hat mich
zum Herrn über ganz Ägypten eingesetzt; komm herab zu mir und säume nicht.*
10 Im Lande Gošen sollst du wohnen. *Du sollst in meiner Nähe bleiben,* samt
deinen Kindern und Kindeskindern, deinen Schafen und Rindern und deinem

über der unmittelbar vorhergehenden Redseligkeit. Dies aber entspricht dem Erzählungsstil: in dieser und z. T. auch den folgenden Szenen hängt alles von Josephs Verhalten und seinen Worten ab; das Verhalten der Brüder ist für die weitere Handlung gleichgültig. Darum verstummen sie jetzt, ebenso wie in der Paradiesesgeschichte Mensch und Weib vor dem Fluch Jahves verstummen. — **4** אֲשֶׁר אֹתִי § 138d. — **5** Überaus hochherzig handelt Joseph, wenn er, weit entfernt, ihnen noch Vorwürfe zu machen für das, was sie ihm angetan haben, sie sogar tröstet: betrübt euch nicht zu sehr! Ebenso 24. Er mag denken, dass sie genugsam bestraft sind. — Besonders aber wird er durch eine andere Erwägung milde gestimmt. Er hat schon bei sich beschlossen, seine Verwandten zu sich nach Ägypten zu holen und sie dort in der Hungersnot zu versorgen. Wie aber wäre er dazu im stande, ihnen so das Leben zu erhalten, wenn er nicht durch die Wirkung ihres Frevels nach Ägypten gekommen wäre? So erkennt er in der ganzen Verwickelung die Hand Gottes, der ihn vorausgesandt hat, um die ganze Familie zu erretten! So soll es auch uns wie Schuppen von den Augen fallen: hier ist Gottes Finger! Ebenso 50 20. Der Erzähler (E) spricht hiermit einen Grundgedanken der Josephgeschichte aus. Man beachte diesen tiefen Gedanken von göttlicher »Vorsehung«: hier sucht das religiöse Empfinden Gott nicht mehr in einer einzelnen Begebenheit, die aus dem Kreise der sonstigen, regelmässigen Dinge ihrer Art nach herausfällt (in einem »Wunder«, in einer äusserlich sichtbaren oder hörbaren Gotteserscheinung), sondern man findet Gottes Hand in einem an sich ganz natürlichen Geschehen; man sieht betroffen und erschüttert eine Zweckmässigkeit solchen Geschehens und erkennt darin Gottes Hand, der im Verborgenen die Dinge so ordnet, dass sie seinen Zwecken dienen müssen. Hier finden wir also ein religiöses Empfinden, das nicht »antik«, sondern »modern« ist: eine ungeheuere Kluft ist befestigt zwischen diesem Vorsehungsglauben der Josephgeschichte und etwa der Geschichte von den drei Männern bei Abraham oder gar vom Kampfe zu P^enu'el. — **6** Man beachte, dass Joseph ohne weitere Erklärung eine Weissagung ausspricht; die Brüder müssen also schon aus ihren eigenen Erlebnissen bei Joseph wissen, dass ihm solche Orakel zuzutrauen sind. — זֶה mit Zeitbestimmung wie 31 38. — **7** Für לְהַחֲיוֹת scheint das Objekt zu fehlen, oder es ist mit Sam LXX Peš פְּלֵיטָה zu lesen (Ball); letzteres oben. — **8** Der Titel »Vater des Königs« als höchster Titel des Reichs auch Add. Esther ad 3 13 und ad 8 12 I Mak 11 32. — **9** Joseph wünscht Eile, weil er sich nach seinem Vater sehnt, der, wenn man zögert, inzwischen sterben kann 13. — **10** Dass der kanaanäische Sklave, der in Ägypten zu hohen Ehren gekommen ist, seine Verwandten nach sich zieht und mit Staatsgut versorgt, wird ein Zug sein, der der Wirk-

ganzen Hausstand. [11]*Ich will dich daselbst versorgen, denn noch fünf Jahre
wird der Hunger dauern,* auf dass du nicht verarmst samt deinem Hause und
deinem ganzen Hausstand. [12]*Ihr seht es ja mit eigenen Augen, und auch mein
Bruder Benjamin sieht es, dass mein Mund es ist, der zu euch redet.* [13]So
müsst ihr meinem Vater von all den Ehren erzählen, die ich in Ägypten habe,
und von alledem, was ihr gesehen habt. Dann bringet meinen Vater eilends
hierher. — [14]Damit fiel er seinem Bruder Benjamin um den Hals und weinte;
und auch Benjamin weinte an seinem Halse. [15]*Und er küsste all seine Brüder
und weinte an ihrer Brust; danach besprachen sich seine Brüder mit ihm.*

[16]*Die Kunde davon aber kam in Pharaos Haus, dass Josephs Brüder
gekommen seien. Das gefiel Pharao und seinen Knechten wohl.* [17]*Da sprach
Pharao zu Joseph: sage zu deinen Brüdern: tut also: beladet eure Tiere und
ziehet ins Land Kanaan.* [18]*Dann nehmt euren Vater und eure Kinder und
kommt her zu mir: so will ich euch das Beste geben von Ägyptenland, dass ihr das
Fett des Landes essen sollt.* [19]'Ich gebe aber diesen Befehl': tut also: nehmt euch
aus Ägyptenland Wagen mit für eure Kinder und Frauen und bringet euren
Vater hierher. [20]*Lasst euch euren Hausrat nicht leid tun, denn das Beste in
Ägyptenland soll euer sein.* [21]Die Söhne Israels taten so. So gab Joseph ihnen
Wagen nach Pharaos Befehl. *Er aber gab ihnen Zehrung auf den Weg.* [22]*Und
ihnen allen gab er je ein Feierkleid; dem Benjamin aber gab er dreihundert
Šeqel und fünf Feierkleider.* [23]*Dabei sandte er seinem Vater zehn Esel, mit
Gut aus Ägypten beladen, und zehn Eselinnen mit Getreide, mit Brot und
Zehrung, für seinen Vater auf den Weg.* [24]*So entliess er seine Brüder und
sie zogen hin; er aber sprach zu ihnen: habt keine Angst auf dem Wege.*

---

lichkeit abgelauscht ist. Ähnliche Züge der Begünstigung des Juden durch den Juden in fremdem Staatsdienst Est 8 1f. Tob 1 21f. 2 10. Die hebräischen Erzähler berichten so zum Lobe Josephs: er hatte trotz der ihm widerfahrenen Unbilde seine Treue gegen sein Vaterhaus nicht vergessen. Die Fremden, auf deren Kosten es geht, denken über solches zähes Familiengefühl des Hebräers wohl etwas anders; dies klingt in J, wo Joseph die Sache geheim betreibt, noch deutlich durch. — Gošen, LXX Γέσεμ Ἀραβίας, ägyptisch Kesem oder Kes, ist der Wâdi Tumilat, ein schmales Tal zwischen dem Nil und den Bitterseen, durch einen Nilkanal fruchtbar, vgl. Erman S. 49 und Dillmann. Dies Land ist nach J der Sitz Israels in Ägypten. — **12** soll das etwaige Mistrauen der Brüder, die in dem Vorschlag überzusiedeln eine neue Quälerei sehen könnten, beschwichtigen: ihr seht selbst, dass ich es sage. — **15b** So gewinnen seine Brüder den Mut, mit ihm zutraulich zu sprechen; Gegenstück zu 3b (Holzinger). — **18** Das »Fett« ist das Beste: der Hebräer trinkt gern süss und isst gern fett. — Dass Jaqob das Beste im ganzen Lande von Pharao erhalten habe, erzählt die israelitische Sage mit Stolz. Diese Angabe des E ist gegenüber der des J, wonach sie Gošen bekommen haben, weniger realistisch und eine Steigerung. — **19** וְאַתָּה צֻוֵּיתָה ist schwierig; leichter liest man וְאַתָּה צִוֵּיתִי »dies aber befehle ich« (Fem. für Neutrum; Pf. »ich befehle hiermit«). — עֲגָלָה ist der Lastwagen im Unterschied von מֶרְכָּבָה, dem Kriegs- und Luxuswagen vgl. Erman, Ägypten S. 650 f. — **21b—23** Die Geschenke Josephs sind: 1) für die Brüder: Zehrung für den Weg und Wechselkleider (d. h. besonders schöne Gewänder, wie man sie beim Fest trägt), 2) für den Vater: zehn Esel mit ägyptischen Kostbarkeiten (Produkten, wie sie die hochberühmte »Weisheit« Ägyptens hervorbringt) und zehn Eselinnen mit Getreide, ferner mit Proviant für die Reise. Also ausserordentlich reiche Geschenke! — **23** כְּזֹאת § 102g. — **24** אַל־תִּרְגְּזוּ »habt keine Angst«, dass ich noch weiter zürnen könne.

67. Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45 25—28 46 1—5. 28—34 47 1—5a. 6b. 12. 27a JE.

45 [25]*So zogen sie hinauf von Ägypten und kamen ins Land Kanaan zu ihrem Vater Jaqob.* [26]*Und sie brachten ihm die Kunde: Joseph ist noch am Leben, und er ist der Herrscher über ganz Ägyptenland. Aber sein Herz blieb kalt, denn er glaubte ihnen nicht.* [27]*Aber als sie ihm alle die Worte er-*

Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45 25—28 46 1—5. 28—34 47 1—5a. 6b. 12. 27a JE. Komposition: Mit dem Vorhergehenden ist der Höhepunkt der Josephgeschichte bereits überschritten. Nach altem Stil würde die Geschichte jetzt kurz abbrechen. Anders in dieser ausgeführten Erzählungsart: eine Erzählung, die so langsam zur Höhe hinaufgestiegen ist, kann nicht jäh abfallen, sondern muss langsam und ruhig ausklingen. Darum folgen jetzt noch eine Reihe von Stücken: Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45 25ff.; Jaqob segnet Josephs Kinder und stirbt 47 29ff.; Jaqobs Begräbnis 50 2ff. und Josephs Tod, Schluss der Erzählung 50 23ff. Dies alles ein fortlaufender Faden. — Dazwischen ist noch gestellt, wie Joseph ganz Ägypten Pharao zu Knechten macht 47 13—26, und Jaqobs Segen über die zwölf Stämme, ein Gedicht 49.

Quellenkritik der Geschichte von Jaqobs Reise nach Ägypten. Die Geschichte des JE ist mehrfach durch Stücke aus P auseinandergesprengt. Zu J gehört folgendes: als der Vater die Wagen sieht (vgl. zu 45 19) und sich also von Josephs Leben überzeugt, entschliesst er sich sofort, nach Ägypten zu ziehen 45 27aγ. δ. 28 (יִשְׂרָאֵל 28). Die Söhne aber heben ihn und seine Familie auf die Wagen, und so bricht er auf 46 5b. 1aα (am besten in dieser Reihenfolge) (vgl. den Namen »Israel«, die Wagen, die Berührung mit 45 19). Fortsetzung ist 46 28—34, Josephs Zusammentreffen mit Israel: dies Stück ist einheitlich; es gehört zu J wegen Israel 29. 30, Gošen 28. 29. 34, Juda 28; 30 weist auf 45 28 J zurück; הַפַּעַם 30; 32b »alle Habe« wie 46 1aα. Die unmittelbare Fortsetzung dieses Stücks ist 47 1—5a. 6b. 27a. Joseph führt aus, was er 46 31—34 versprochen hat; im einzelnen vgl. Israel 27a, Gošen 1. 4. 6b. 27a; zu der Aufzählung »Schafe, Rinder und alle Habe« 1 vgl. 46 32; auch sonst sind die Stücke durch Wortberührungen zusammengehalten; z. B. »lass deine Knechte im Lande Gošen bleiben« 4, »sie können im Lande Gošen bleiben« 6b, »so blieb Israel im Lande Gošen« 27a. Der ganze Zusammenhang des J liegt von 45 28 an lückenlos vor. — Aus E stammt die Gottesoffenbarung in Beʾeršebaʿ 46 1b—5a: אלהים 2, אֵל 3, Jaqob 2. 5a; die Gottesoffenbarung im Nachtgesicht und der Anfang des Gespräches 2b sind für E charakteristisch; während Israel nach J sofort entschlossen ist, nach Ägypten zu ziehen 45 28, hat er hier Bedenken 46 3. Ferner gehört zu E 47 12: כִּלְכֵּל wie 45 11a. Ebenso der Anfang des Stücks, 45 25—27aα. β (bis אֲלֵהֶם) und 27b: Jaqob 25. 27b; 26b gehört mit 27b zusammen; 26a spielt an 8 an; 27aα. β mag man als Vordersatz zu 27b und als Parallele zu 27aγ. δ (J) nehmen. Demnach ist E im Anfang recht gut erhalten; nur zwischen 45 27b und 46 1b ist eine Lücke. Vom Zusammentreffen mit Joseph und dem weiteren Verlauf dagegen ist aus E nur eine Notiz 47 12 vorhanden. — Aus 46 5a gewinnt man den Eindruck, Jaqob habe bis dahin in Beʾeršebaʿ gewohnt; danach scheint 1aβ ein Zusatz des letzten Red. zu sein, der diese Angabe des E mit der Voraussetzung des P, dass Jaqob in Ḥebron zu Hause war (vgl. 37 14b) verbinden wollte.

45, 25—28: Jaqob erfährt von Josephs Leben. Zuerst will er es nicht glauben und bleibt stumpf und gleichgültig; es ist ja zu unglaubwürdig. Dann aber überzeugt er sich aus ihrer ausführlichen Erzählung, dass es wahr ist. Da wird er lebendig. So E; eine gutbeobachtete Malerei des Seelenlebens des alten Mannes. Noch charakteristischer ist das Wort Israels bei J 28: »genug!« — er wehrt alles weitere Reden und Säumen ab — »Joseph lebt; ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe«. Das Herz des Vaters fragt nicht nach Josephs Ehren und Geschenken, sondern ist glücklich, dass er lebt; ebenso 46 30. Dies Wort Israels ist eindrucksvoll auch durch seine

zählten, die Joseph zu ihnen geredet hatte, als er die Wagen sah, die Joseph
gesandt hatte, ihn herzuführen, *da kam wieder Leben in ihren Vater Jaqob,*
28 da sprach Israel: genug, mein Sohn Joseph ist noch am Leben; ich will hin
und ihn sehen, ehe ich sterbe.

46 1 So machte sich Israel auf samt seiner Habe. Und er kam nach Beʾerševaʿ.
Dann brachte er dem Gott seines Vaters Isaaq Opfer dar. 2 *Gott aber sprach*
zu Israel *des Nachts ʻim Gesichteʼ; er sprach: Jaqob, Jaqob! Er sprach: rede,*
Herr! 3 *Er sprach: ich bin el, deines Vaters Gott. Fürchte dich nicht, nach*
Ägypten hinabzuziehen; **denn ich will dich dort zum grossen Volke machen.**
4 *Ich selber ziehe mit dir nach Ägypten hinab, und ich will dich auch wieder*

Kürze; der Erzähler erreicht seine Wirkungen auch dadurch, dass er einige der Worte so kurz gelassen hat, wie sie nach altem Stil waren, andere weit gedehnt hat: ähnliche kurze Worte 46_{30} 45_{3}a 37_{33} 18_{5}b. — »Bevor ich sterbe«: auch hier wird Israel durch den Gedanken an seinen nahen Tod bestimmt, dies Mal zur Eile. — Für unser Empfinden fällt auf, dass die Brüder von ihrem Frevel an Joseph nichts erzählen; hier hat sich der Erzähler grosse Schönheiten entgehen lassen. In der Josepherzählung sind nicht alle Motive, die durch die Situation gegeben waren, gleichmässig ausgeführt.

46, 1aβ—5a Die Gotteserscheinung zu Beʾerševaʿ E. Jaqob — dies ist die Voraussetzung — fürchtet sich vor der Reise; weshalb, hören wir nicht; es muss aus dem Zusammenhange des E deutlich gewesen sein; er fürchtet wohl, dass Josephs Zorn noch auf den Brüdern liegen könnte vgl. 50_{15}ff. — In dieser peinlichen Ungewissheit opfert er an heiliger Stelle (זֶבַח Opfer mit heiliger Mahlzeit vgl. zu 8_{20}); seine Absicht dabei erkennen wir aus dem Zusammenhange: er will dadurch von Gott Aufschluss bekommen; dazu, dass man Opfer bringt, um Gott zu »zitieren« und Orakel zu erhalten vgl. Num 23_{1}ff. I Reg 3_{4}ff.; dasselbe ganz gewöhnlich im Babylonischen vgl. Zimmern, Beiträge S. 96 ff. — Der Gott der Stätte von Beʾerševaʿ heisst »der Gott Isaaqs« 1. 3. Demnach setzt der Erzähler hier eine Geschichte voraus, wonach Isaaq diese Stätte Gott geweiht habe; diese Geschichte wird 26 von J mitgeteilt; die hier vorausgesetzte Variante des E über dieselbe Begebenheit ist uns (mit Ausnahme vielleicht von 26_{2}aβ. b) nicht erhalten. Solche Verweise einer Erzählung auf die andere kommen in alten Sagen nicht vor und zeigen stets späte Herkunft des Stücks. Diese Erzählung von Jaqobs Gesicht in Beʾerševaʿ wird also nach Vorbild der älteren Erzählung von Isaaqs Gesicht in Beʾerševaʿ gebildet sein: einst hat Gott — wie es scheint — dem Isaaq in Hungersnot geboten, nicht nach Ägypten zu gehen 26_{2}, jetzt befiehlt er dem Jaqob das Gegenteil. — Die vorliegende Erzählung ist also keine »Kultussage«: sie will nicht die Heiligkeit des Orts begründen, die sie vielmehr voraussetzt: sie ist eine Neubildung auf Grund einer älteren Kultussage. — Sehr beachtenswert ist, dass der Erzähler nicht an Abraham erinnert, der nach einer anderen Erzählung des E Beʾerševaʿ gestiftet haben soll 21_{22}ff. Wir haben hier also einen Strang des E vor uns, der nicht diese Abraham-, dafür aber eine Isaaq-Geschichte enthalten hat. — **2** Für וַיֹּאמֶר wäre vielleicht besser וַיִּקְרָא zu lesen. — לְיִשְׂרָאֵל Glosse. — Der Plural בְּמַרְאֹת fällt auf vgl. § 124e; man lese בְּמַרְאַת. — **3** f. Die Offenbarung beginnt mit der Namennennung des Gottes vgl. zu 17_{1}. — רְדָה 3 § 69m; die Form ist charakteristisch für E vgl. Holzinger, Hexateuch S. 190. — »Ich selber gehe mit dir hinab« 4: dass der Gott den Reisenden auf seinem Wege begleitet, erscheint dem Antiken nicht wie uns selbstverständlich, sondern, da der Gott irgendwie an Ort und Land gebunden ist, als eine besondere Gnade vgl. 24_{7} 28_{15} 31_{3}. — Der Zusammenhang zwischen 3 und 4 ist: fürchte dich nicht vor der Reise, denn ich selber will mit dir ziehen und dich beschützen. Dieser Zusammenhang wird durch 3bβ gestört (Kautzsch-Socin): ein Späterer fand die Verheissungen Gottes an Jaqob zu gering; wäre das Wort echt, so würde es hinter 4 stehen. Ähnliche Zusätze 13_{14}ff. 22_{15}ff. 26_{24} 28_{14}. —

herauf führen, und Joseph soll dir die Augen zudrücken. 5 *So machte sich Jaqob*
von Be'erseba' auf. Da hoben die Söhne Israels ihren Vater Jaqob, ihre Kinder
und Weiber auf die Wagen, die er (Pharao) gesandt hatte, ihn herzuführen.

28 Den Juda aber sandte er zu Joseph voraus, dass er vor ihm nach Gošen
Weisung gebe (?). Als sie nun ins Land Gošen kamen, 29 liess Joseph seinen
Wagen anspannen und fuhr seinem Vater Israel nach Gošen entgegen. Und als
der seiner ansichtig ward, fiel er ihm um den Hals und weinte lange an seinem
Halse. 30 Da sprach Israel zu Joseph: nun will ich gern sterben, nachdem ich
dein Angesicht gesehen habe, dass du noch am Leben bist.

31 Joseph aber sprach zu seinen Brüdern und zu seines Vaters Hause:
jetzt will ich hinauf und Pharao die Meldung bringen und zu ihm sprechen:

»Ich bringe dich zurück« — im Sarge: Ankündigung der Erzählung von Jaqobs Begräbnis in Kanaan. — גַּם־עָלֹה wie 31 15 E, Inf. Qal beim Hifil § 113w. — »Joseph soll dir die Augen zudrücken«: ein besonderer Trost des Antiken ist, dass ihm die geliebteste Hand, der blühende Sohn, diesen letzten Liebesdienst tut (dasselbe Motiv in Goethes Euphrosyne); das Augenzudrücken ist auch sonst in der Antike Sitte vgl. Dillmann. — 5b פַּרְעֹה vom Red. eingesetztes Explicitum; nach J hat Joseph die Wagen gesandt 45 27.

46, 28—30 Zusammentreffen Israels mit Joseph. **28** Israel sendet Juda voraus, Josephs treusten Bruder. — לְהוֹרֹת »um zu weisen«, dass er (Joseph) vor ihm (Jaqob) nach Gošen Anweisung geben solle: der Ausdruck hat Bedenken. Sam Peš לְהֵרָאוֹת Inf. Nif. vgl. 29: »dass er (Joseph) vor ihm (Jaqob) in Gošen erscheinen solle«; auch dies ist schwierig. — **29** Joseph ehrt den Vater, indem er ihm entgegengeht. — Dadurch, dass er ihm hoch zu Wagen entgegenkommt, zeigt er ihm sogleich beim ersten Anblick die hohen Ehren, die er in Ägypten geniesst. — Die Szene, da Vater und Sohn sich wiederfinden, rührt die Hörer zu heissen Thränen.

31 ff. Die folgende Erzählung will zeigen, wie Joseph es fertig gebracht hat, seinen Verwandten das Land Gošen als Wohnsitz zu geben. Dass er sich um Gošen so grosse Mühe giebt, erklärt sich wohl daraus, dass Gošen an der Grenze liegt, wo es den Brüdern möglich ist, Ägypten, wenn sie wollen, wieder zu verlassen. Hier also blickt die Sage voraus auf die Auszugsgeschichte: ebendarum ist es später Israel möglich gewesen, den Ägyptern zu entrinnen, weil sie an der Grenze sassen; damals ging die Berechnung des weitblickenden Joseph in Erfüllung. Dass Gošen hier als bestes Land gilt, erscheint wenig wahrscheinlich, da es ja nach dem folgenden vorwiegend Schafweide sein soll. Pharao aber wird, so fürchtet Joseph, so leicht nicht den Fremdlingen diese Grenzprovinz anweisen. Da fällt Joseph zur rechten Zeit ein, dass Gošen ein Weideland für Schafe ist: in Gošen weiden auch Pharaos eigene Herden 47 6b; so kommt Joseph auf den klugen Rat, seine Verwandten dem Pharao als Schafhirten vorzustellen. Da nun Joseph seinen Brüdern ausdrücklich einschärft, dies Gewerbe anzugeben, so kann dies nicht einfach der Wahrheit entsprochen haben; es muss unwahr oder halbwahr gewesen sein. Was ist aber der eigentliche Beruf Israels und seiner Söhne nach diesem Erzähler gewesen? Man wird antworten: sie haben nach seiner Meinung auch Rinder, Kameele und Esel gezogen und vielleicht auch etwas Ackerbau getrieben. — Die Lüge Josephs erscheint dem Erzähler nicht als Schändlichkeit, sondern als Klugheit: er verherrlicht so den klugen und gegen seine Familie edelmütigen Mann vgl. zu 12 11ff. — Etwas komplizierter ist Josephs Plan nach 34bβ: darnach spekuliert er auch darauf, dass die Ägypter die Schafhirten verabscheuen und sie daher dort an der Grenze wohnen lassen. Dieser Abscheu der Ägypter vor den Schafhirten ist einstweilen nicht bezeugt; wir wissen nur, dass die Rinderhirten in Ägypten sehr gering geachtet waren und in den Marschen des Nordlandes wohnten, Erman S. 583. Vielleicht ist 34bβ ein nachträglicher Zusatz (Holzinger). — **31** »Ich will hinauf«: zum Könige und Fürsten (der oben

meine Brüder und meines Vaters Haus, die bisher im Lande Kanaan gewesen sind, sind zu mir gekommen; [32]die Männer sind Schafhirten, denn sie waren Viehzüchter; ihre Schafe und Rinder und alle ihre Habe haben sie mitgebracht. [33]Wenn euch nun Pharao rufen lässt und euch fragt: was ist euer Gewerbe? [34]so antwortet: deine Knechte sind Viehzüchter gewesen von Jugend an bis heute, wir wie schon unsere Väter; dass ihr im Lande Gošen bleiben dürft. — Denn alle Schafhirten sind den Ägyptern ein Gräuel.

47 [1]So ging Joseph und brachte dem Pharao die Meldung und sprach: mein Vater und meine Brüder sind mit ihren Schafen und Rindern und ihrer ganzen Habe aus dem Lande Kanaan gekommen und weilen jetzt im Lande Gošen. [2]Aus der Zahl seiner Brüder aber hatte er fünf ‘mit sich’ genommen, die stellte er Pharao vor. [3]Da sprach Pharao zu seinen Brüdern: was ist euer Gewerbe? sie antworteten Pharao: deine Knechte sind Schafhirten, wir wie schon unsere Väter. — — — [4]Und sie sprachen zu Pharao: wir sind gekommen, um eine Weile im Lande zu bleiben; denn deine Knechte haben nicht Weide für ihre Schafe; denn der Hunger ist schwer im Lande Kanaan. So erlaube nun deinen Knechten, im Lande Gošen zu bleiben. [5a]Da sprach Pharao zu Joseph: [6b]: sie dürfen im Lande Gošen bleiben; und wenn du siehst, dass tüchtige Leute unter ihnen sind, so setze sie zu Aufsehern meiner eigenen Herden ein.

---

in der Königsburg wohnt) geht man hinauf. — **32**aβ ist Glosse von einer Hand, die die Pointe der Geschichte nicht versteht. — **33** מַעֲשֵׂיכֶם Sing. § 93ss oder Plural. — **34** »Wir sind Hirten gewesen, von Jugend an, wie auch unsere Väter«: so soll Pharao denken, dass diese Männer auch zu nichts anderem zu gebrauchen sind.

47, 1—5a. **6**b. **12**. **27**a Die folgende Szene sollen wir mit Vergnügen hören: Pharao mag ein grossmächtiger König sein, aber es wäre ihm gut, wenn er etwas klüger wäre; er lässt sich in wünschenswertester Weise übers Ohr hauen. — Dass Pharao selbst über das Verbleiben der Leute bestimmt, und höchstpersönlich mit ihnen verhandelt, ist die naive Voraussetzung der Erzählung vgl. zu **41**37ff. — **1** Sehr klug hat es Joseph so eingerichtet, dass die Brüder schon in Gošen sind, ehe Pharao davon erfährt. Dass er sie absichtlich geschickt hat, sagt er Pharao nicht; der soll vielmehr glauben, sie seien zufällig dort. So ist wahrscheinlich, dass er sie dort auch lassen wird. — Sam לָקַח עִמּוֹ. — **3** רֹעֵה Sam Peš u. a. רֹעֵי. — **3** f. Der zweimalige Ansatz »sie sprachen zu Pharao,« widerspricht einem hebräischen Stilgesetz vgl. zu 19 9; es ist wohl eine Zwischenrede ausgefallen »Pharao sprach: wozu seid ihr hierher gekommen?«; so auch Ball. — Die Antwort der Brüder entspricht der Instruktion Josephs; sie verraten Pharao wohlweislich nicht, dass sie durch Joseph nach Ägypten gerufen worden sind, und machen ihm weis, dass sie nichts als Schafhirten seien und nur der Schafe wegen überhaupt nach Ägypten gekommen seien; man sieht: sie haben Joseph verstanden. Das sind — denkt der Erzähler — die Ahnherrn der zwölf Stämme Israels, und so sind sie geblieben. — In **5**. **6** sind im gegenwärtigen hebr. Text Stücke aus J und P ineinander gearbeitet; LXX hat sie noch voneinander gesondert gelesen; vgl. weiter darüber unten. — Pharao erlaubt nicht nur die Niederlassung in Gošen, sondern, um seinem Minister Gnade zu erweisen, will er die Brüder sogar zu königlichen Oberhirten machen. Hier amüsiert sich der Erzähler köstlich: Pharao ist grossmütig und — etwas dumm. — Der moderne Leser wird vielleicht verwundert sein oder gar Anstoss daran nehmen, dass auf eine so rührende Szene wie die vorhergehende eine humoristische folgt. Man bedenke aber, dass man eine solche Abwechselung ergreifender und humoristischer Motive in vielen Litteraturen findet. Denn so entspricht es der menschlichen Natur: wir sind nicht im stande, allzu lange

[12]*So versorgte Joseph seinen Vater, seine Brüder und seines Vaters ganzes Haus mit Brot nach der Zahl der Kinder.* [27a]So blieb Israel in Ägyptenland im Lande Gošen.

Zeit eine solche Rührung zu ertragen, sondern wir sind dem Schriftsteller dankbar, der uns erlaubt, nach allen Thränen wieder zu lachen. — כִּלְכֵּל mit doppeltem Acc. § 117cc. — »Nach der Kinderzahl« d. h. nach der Grösse jedes Hausstandes.

---

70. Joseph macht Ägypten Pharao zinsbar 47 13—26 J.

Joseph macht Ägypten Pharao leibeigen 47 13—26 J. Stellung des Stücks in der Komposition der Josephgeschichten. Das Stück unterbricht die Geschichte von Josephs Verhältnis zu seinen Brüdern aufs empfindlichste: nach Jaqobs Ankunft in Ägypten erwarten wir sofort die Erzählung von Jaqobs Tod vgl. 45 28 und 46 30 (vgl. weiter zu 47 29ff. und S. 350): auf Pharaos Erlaubnis »sie dürfen in Gošen bleiben«, 47 6b erwarten wir sofort die Erzählung: »so blieb Israel in Gošen« 47 27a. Während das Stück 13—26 hier also nur stört, würde es vortrefflich an 41 55f. anschliessen; diese Worte, dem Inhalt nach mit 47 13 identisch, sind geradezu die Exposition zu 47 14—26. Demnach ist dies Stück als die ursprünglich beabsichtigte Fortsetzung von 41 zu betrachten (Dillmann). In den Josephgeschichten sind zwei Hauptfäden von dem Erzähler zusammengesponnen: 1) Josephs Schicksale in Ägypten 39. 40. 41, 2) Josephs Beziehungen zu seiner Familie 37. 42—47 12 47 27—50. Das Stück 47 13—26 gehört seinem Thema nach zum ersten Hauptfaden. Seine gegenwärtige Stellung mitten unter den Erzählungen des zweiten Fadens ist keine natürliche und ursprüngliche; dies zeigt sich auch daran, dass die Erwähnung Kanaans 13. 14. 15, die dies Stück ein wenig in den gegenwärtigen Zusammenhang einfügen soll, im Stücke selbst, das sonst nur von ägyptischen Dingen handelt, nicht recht passend ist (Holzinger). Der Abschnitt ist aus seiner alten Stelle abgelöst und hierher gestellt worden aus Gründen der Chronologie: es handelt schon vom zweiten Jahre der Hungersnot 18, während 42 bereits mit dem ersten Jahre einsetzt.

Inhalt. Der Abschnitt enthält eine ätiologische Sage: der Hebräer, der nach Ägypten kommt, wundert sich über die dortigen von den Verhältnissen seines Landes so ganz verschiedenartigen Agrarverhältnisse. Während es in Kanaan einen freien Bauernstand giebt, und der König nur der erste Grundbesitzer im Lande ist, ist der Acker Ägyptens fast ganz in den Händen des Staates; die Bauern sind leibeigen und müssen den Fünften, also nach hebräischen Begriffen eine ganz enorme Abgabe, bezahlen; nur die Priester (und nach Diodor I 73 f. die Krieger) haben selbständigen Grundbesitz. Vgl. über die sozialen Zustände des neuen Reiches Erman S. 188; eine Vermutung über die Entstehung dieser abnormen agrarischen Verhältnisse bei Erman S. 152 f. Der Hebräer, der diese Dinge beobachtet, macht sich seine Gedanken darüber: welche ungeheuere Macht muss der Pharao in seinem Lande haben im Verhältnis zu der so geringfügigen des Königs von Israel! Einen wie weisen Minister muss jener Pharao der alten Zeit gehabt haben, dass er alles Land sich hat zinsbar machen können! — Nun ist es die Nationaleitelkeit — ein von Alters her stark hervortretender Charakterzug Israels —, die behauptet, dass unser Joseph dieser weise Minister gewesen sei. Diese Behauptung ist also derselben Quelle entsprungen, wie die späteren, dass Joseph der Schöpfer des Mörissees sei, dass Abraham die Ägypter Astronomie gelehrt habe, dass Moses der eigentliche Begründer aller Kultur in Ägypten gewesen sei, und dass Plato aus Mose geschöpft habe vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] III S. 354 f. — Wir sollen die folgende Erzählung also lesen voller Entzücken über die Klugheit unserer Leute. Der Gedanke aber, dass die Politik eines Ministers, der die Not des Landes benutzt, um

47 13 Es war aber kein Brot überall auf Erden, denn die Hungersnot war sehr schwer, so dass Ägyptenland [und das Land Kanaan] vor der Hungersnot verschmachteten. 14 So brachte Joseph alles Geld zusammen, das sich in Ägyptenland [und im Lande Kanaan] fand, um das Getreide, das sie kaufen mussten; und Joseph lieferte das Geld ein in Pharaos Haus. — 15 Als nun das Geld von Ägyptenland [und vom Lande Kanaan] zu Ende war, kamen alle Ägypter zu

---

das Volk in Sklaverei zu bringen, und der die Landeskinder so hart behandelt, während er seine eigene landfremde Sippschaft begünstigt, dass solche Politik noch eine andere, weniger rühmenswerte Seite haben könne, ist dem antiken Erzähler nicht gekommen: er sieht nicht auf den »Ruin von Land und Volk« (Reuss), sondern nur auf den Zuwachs an Pharaos Macht: im ganzen Stück wird betont, dass alles, was Joseph tut, im Interesse Pharaos geschieht. Wir müssen uns also wohl hüten, moderne Stimmungen einzutragen und entweder Josephs Politik »geradezu schändlich« zu finden (Holzinger) oder zu behaupten, er habe »nicht minder das Interesse des Landes als des Königs« im Auge gehabt (Delitzsch). — Dass die Gechichte vielleicht auf eine ägyptische Erzählung zurückgeht, ist oben S. 353 bemerkt worden.

Disposition. I. Im ersten Jahre verschafft Joseph dem Pharao alles Geld 13. 14 und alle Herden 15—17. II. Im zweiten Jahre kauft er die Ägypter samt ihrem Lande 18—22 und legt ihnen dafür den Fünften auf 23—26.

Quellenkritik. Die Quellenbestimmung hängt mit der in 41 zusammen. S. 380 ist die Vermutung ausgesprochen worden, dass 41 55. 56, die Exposition dieses Stücks, zu J und 41 34b, eine Notiz über den Fünften, eine Variante dieses Stücks, zu E gehören. Demnach würde das Stück aus J stammen; das wird weiter nahegelegt durch וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת 19 wie 42 2 43 8 (J), יָדוֹת »Teile« 24 wie 43 34 (J), מִקְנֵה הַצֹּאן וּמִקְנֵה הַבָּקָר 17 wie 26 14 (J), מָצָא חֵן בְּעֵינֵי 25 bei J häufig (Dillmann). — Holzinger nimmt an, dass auch hier Doppelfaden vorliegt: 23 greife über 20f. zurück, 24 setze etwas anderes fest als 20f.; auch die Unbehilflichkeit des Stils weise auf Quellenkomposition hin; er findet zwei Parallelen 1) 19aβ. ba*. 23a. 25. 20. 21: darnach verkaufen die Ägypter um Brotkorn לֶחֶם ihren Grundbesitz und ihre Person; 2) 19bβ. γ. 23b. 24. 26a: darnach bitten die Ägypter um Saatgut, damit sie nicht sterben und ihre Äcker veröden. Diese Quellenscheidung aber ist bedenklich: Holzinger übersieht die Disposition, wonach der Verfasser hier 1) vom Kauf der Äcker und der Menschen 20—22 und 2) von dem ihnen aufgelegten Zins sprechen wollte 23—26; die Verse 23ff. greifen also nicht über das Stück 20f. zurück, sondern setzen es fort: וַיִּקֶן 20 »da kaufte er«, הֵן קָנִיתִי 23 »hiermit habe ich nun gekauft«. Die Festsetzung von 24 ist nicht eine andere als die von 20f., vielmehr erzählt 24, was auf Grund des geschehenen Kaufes 20f. den Ägyptern aufgelegt worden ist. »Brotkorn« und »Saatgut«, die nebeneinander stehen, stossen sich durchaus nicht: beides ist nötig, für Menschen und Acker. Im ersten Teile des Stücks redet der Verfasser mehr vom »Brot« und den Menschen 15. 17 bis. 19. 22. 24; im zweiten, wo er auf den Zins hinaus will, mehr vom Acker und vom Saatgut 19. 23. 24. Anderseits ist richtig, dass der Stil des Stücks nicht geschickt ist: die Zeugmen 19 sind nur für unser Sprachgefühl hart, ähnlich aber auch 43 18; 24b scheint glossiert zu sein; aber die unnötigen Wiederholungen 20aβ. γ fallen auf. Ist es aber unmöglich, dass sich in J auch einmal ein weniger gut erzähltes Stück finde? J hat ja diese Geschichten im wesentlichen nicht neu gebildet, sondern übernommen. Und man beachte, dass dies (politische) Thema dem altisraelitischen Erzähler nicht recht liegt; er versteht sich besser auf die Verhältnisse der Familie als die des Staats.

13. 14 Joseph nimmt alles Geld ein, aus Ägypten und der ganzen Welt, sodass nichts mehr übrig bleibt. Naive Vorstellung. — בַּשֶּׁבֶר 14 »um das Getreide« § 119p. — Das Geld kommt in Pharaos Schatzkammer. — **15—17** Weiter kommt alles Vieh in Pharaos Besitz. Auch dies sehr naiv: womit hat man denn geackert? und was hat

Joseph und sprachen: schaffe uns Brot! warum sollen wir vor deinen Augen sterben? denn das Geld ist ausgegangen. [16]Da sprach Joseph: gebt mir eure Herden, so will ich euch Brot geben um eure Herden, wenn das Geld ausgegangen ist. [17]So brachten sie Joseph ihre Herden, und Joseph gab ihnen Brot um die Rosse, die Schafherden, die Rinderherden und die Esel: so versorgte er sie mit Brot in jenem Jahr um ihre Herden.

[18]Als nun jenes Jahr um war, kamen sie im zweiten Jahre und sprachen zu ihm: wir können es unserm Herrn nicht verbergen; vielmehr das Geld ist dahin, und auch die Viehherden hat unser Herr schon. Es ist nichts mehr übrig, was wir unserm Herrn geben könnten, als unsere Leiber und unser Feld. [19]Warum sollen wir vor deinen Augen zu grunde gehen samt unserm Felde? Kaufe uns samt unserm Felde um Brot, so wollen wir samt unserm Felde Pharao leibeigen sein. Aber gieb uns Aussaat, dass wir am Leben bleiben und nicht sterben, und dass das Feld nicht wüste werde. [20]So kaufte Joseph für Pharao alle Felder in Ägypten; denn die Ägypter verkauften Mann für Mann ihre Äcker; so sehr bedrückte sie die Hungersnot. So kam das Land in Pharaos Besitz. [21]Das Volk aber 'machte er' ihm 'leibeigen', von einem Ende Ägyptens bis zum andern. [22]Nur die Felder der Priester kaufte er nicht, denn die Priester hatten von Pharao ein Einkommen und ernährten sich von diesem Einkommen, das ihnen Pharao gab. Deshalb brauchten sie ihr Feld nicht zu verkaufen. — [23]Dann sprach Joseph zum Volke: hiermit habe ich euch für Pharao gekauft samt eurem Felde. Da habt ihr Samen, dass ihr das Feld besäen könnt. [24]Aber von dem Ertrage müsst ihr Pharao den Fünften geben; die übrigen vier Teile sollen euch gehören zur Aussaat für den Acker, für euch zu essen und für eure Leute, auch für die Kinder zu essen. [25]Sie sprachen: du hast uns das Leben gerettet! Möchten wir nur Gnade finden vor unserm Herrn, so wollen wir gern Pharao leibeigen sein.

Pharao mit allem Vieh gemacht? — **16** לָכֶם לָהֶם mit Sam LXX Vulg. — מִקְנֵיכֶם § 93ss. — **18—22** Ägypten wird Pharao leibeigen. »Das zweite Jahr« ist natürlich das zweite Jahr unter den sieben Jahren des Hungers. Demnach ist die Verarmung Ägyptens nach Meinung des Erzählers sehr rasch vorgegangen; auch dies eine sehr grosse Naivität. Dass die Ägypter 19 um Saatgut bitten, führt nicht ins letzte Jahr der Teuerung (gegen Holzinger); es ist doch natürlich in jedem Jahr gesät worden. — **18** אֲדֹנִי Sing. wie 44 16. — **19** Joseph ist viel zu klug, um einen solchen Vorschlag von sich aus zu machen, sondern er wartet ab, bis die Ägypter in ihrer Verzweifelung von selber darauf kommen. — **21** הֶעֱבִיד אֹתוֹ לַעֲבָדִים nach Sam LXX mit Dillmann; zur Cstr. vgl. Jer 17 4. — **22** וְאָכְלוּ § 1121. — Die Notiz, dass die Priester jährlich grosse Zuwendungen vom Könige erhalten, ist nicht für unhistorisch zu halten (gegen Holzinger): z. B. König Ramses III. liess den Tempeln alljährlich 185000 Sack Korn zukommen, vgl. Erman S. 188. Auch dass es neben den königlichen Domänen in Ägypten grosse Tempeläcker gab, ist historisch vgl. Erman S. 403 ff. u. a. — **23—26** Einsetzung des Fünften. **24** בַּתְּבוּאֹת »bei den Einbringungen«, oder »an den Erträgnissen« mit ב partitivum § 119m, besser wohl mit LXX ohne die praep. ב zu lesen (Dillmann). — וְלֶאֱכֹל לְטַפְּכֶם om LXX, hinkt nach, ist wohl Glosse. — Ähnlich hohe Abgaben, ja noch viel höhere sind im Altertum und noch jetzt im Orient nicht unerhört vgl. Dillmann. — **25** Die Ägypter, denen so das Fell über die Ohren gezogen wird, sind ganz einverstanden und müssen noch Josephs Gnade preisen; zum Vergnügen des Erzählers. — הֶחֱיִתָנוּ Gegensatz zu נָמוּת 19. — **26** Für

[26]So legte Joseph dies als Gesetz bis auf diesen Tag auf das Feld der Ägypter, ‘dass sie Pharao den Fünften bezahlen müssen’. Nur das Feld der Priester kam nicht in Pharaos Besitz.

לַחֹמֶשׁ ist besser mit LXX לַחֲמִשׁ zu lesen, mit Umstellung לְחַמֵּשׁ לְפַרְעֹה (Holzinger); nach Ball sind beide Worte Glosse.

---

71. Jaqobs letzter Wille 47 29—31 48 1. 2. 7—22 49 33aβ 50 1 JE.

Jaqobs Tod 47 29—31 48 1. 2. 7—22 49 33αβ 50 1 JE. Die ganze Josephgeschichte steht unter der Voraussetzung, dass Jaqob dem Tode nahe ist 37 35 42 38 43 27f. 44 22. 29. 31 45 9. 13. 28 46 30; um Joseph noch einmal vor seinem Tode zu sehen, ist er nach Ägypten gekommen 45 28; jetzt, da er ihn gesehen hat, ist er zum Tode bereit 46 30. Es liegt also in der Natur der Erzählung, dass auf die Geschichte von Jaqobs Reise nach Ägypten sofort die von seinem Tode folgt. Dieser Zusammenhang ist gegenwärtig durch das dazwischen gestellte Stück 47 13—26 undeutlich geworden. — Diese Erzählung von Jaqobs Tode ist in strengem Sinne keine »Geschichte« zu nennen, weil sie keine Verwickelung hat, sondern sie ist nur ein ausgeführter Schluss; die Erzähler haben das Stück mit lebendigem Detail gefüllt, indem sie Jaqob letztwillige Verfügungen treffen lassen (ein novellistisches Motiv, zur Vorbereitung der Erzählung von seinem Begräbnis 50 2ff.), und indem sie von seinem Segen über Ephraim und Manasse erzählen (ein ätiologisches Moment).

Quellenkritik. Auf dopelten Faden führt Folgendes: 48 1f. beginnt nach 47 29—31 mit ganz neuem Einsatz: 47 29—31 verhandeln Israel und Joseph bereits über Israels Grab, und 48 1 erfährt Joseph erst, dass Jaqob krank ist und sterben könnte. Nach 47 29 wird Joseph zu seinem Vater gerufen; nach 48 1 kommt er freiwillig, auf die Kunde von seiner Krankheit. Nach 10a kann Israel nicht mehr sehen, aber nach 8a. 11 »sieht« er Joseph und Josephs Söhne. Zweimal führt Joseph seine Söhne Jaqob zu וַיַּגֵּשׁ אֵלָיו 10b ‖ 13. »Da holte Joseph die beiden« 13 bezieht sich über 10—12 hinweg auf »hole sie mir« 9b. 17—19 ist unmittelbare Fortsetzung von 13. 14: die Handlung 13. 14 wird 17—19 erläutert; das dazwischen stehende 15f. stört diesen Zusammenhang. Die Bevorzugung Ephraims vor Manasse wird 13. 14 durch eine Handlung ausgesprochen, 20 dagegen durch ein Wort. — Zu J gehören: 47 29—31 (Israel 29. 31; אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ 29, »lege deine Hand unter meine Hüfte« 29 wie 24 2) 48 2b (Israel, מִטָּה wie 47 31) 9b. 10a (Vorbereitung zu 13—15) 13—15 (Israel 13. 14; צָעִיר 14; die Handlung 13—15 ist ‖ dem Wort 20 E) 17—19 (Fortsetzung von 13—15) וַיְבָרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא aus 20aα (das Wort darf in J nicht fehlen, da im Vorhergehenden nur der Segensgestus, aber noch nicht das Segenswort berichtet ist; bei E würde das Wort empfindlich stören, vgl. unten) 49 33aβ (מִטָּה wie 47 31 48 2) 50 1. — Zu E gehören: 48 1. 2a (neuer Einsatz nach 47 29—31; Jaqob 2a) 8 (er »sieht« 8a, während er nach 10a. 13. 14. 17—19 J »nicht sehen kann«; ישראל 8a ist falsches Explicitum; 8b ist die Frage, auf die 9 antwortet) 9 (אלהים) 10b. 11. 12 (die Verse gehören nicht in den Zusammenhang von J vgl. oben; וַיַּגֵּשׁ 10b ‖ 13 (J); er »sieht« 11; die Form רְאֹה; אלהים 11; Joseph fällt nieder 12, während er nach J mit seinen Kindern vor Jaqobs Lager steht; er fällt nieder, um den Segen zu empfangen, die Fortsetzung ist also der Segen selber 15f.; ישראל 11 ist falsches Explicitum) 15. 16 (האלהים 15) 20 von בְּךָ יְבָרֵךְ an (אלהים; die Segensworte sind die unmittelbare Fortsetzung von 16; da der Segen hier, ebenso wie in 15. 16, über Joseph und seine Söhne ergeht, so würden die Worte »und so segnete er sie,« einen ganz schiefen Gegensatz von Joseph und seinen Söhnen eintragen und können also nicht zu E gehören: nach J dagegen segnet Israel Josephs Söhne 13. 14. 17—19; 20b ist zur Erläuterung von 20a notwendig, in J, wo 13—15 schon durch 17—19 erklärt worden ist, wäre es überflüssig) 21 (אלהים; ישראל ist falsches Explicitum) 22 (הָאֱמֹרִי vgl. Holzinger,

47 [29]Da nun die Zeit herbeikam, dass Israel sterben sollte, liess er seinen Sohn Joseph rufen und sprach zu ihm: habe ich Gnade vor dir gefunden, so lege deine Hand unter meine Hüfte; erweise mir Liebe und Treue: begrabe mich nicht in Ägypten: [30]sondern, wenn ich mich jetzt zu meinen Vätern lege, so bringe mich aus Ägypten und begrabe mich in 'meinem' Begräbnis. Er sprach: ich will tun, wie du gesagt hast. [31]Er aber sprach: so schwöre mir! Da schwur

---

Hexateuch S. 182). Diese Quellenscheidung im ganzen nach Dillmann. Die Erkenntnis, dass es sich hier um zwei Rezensionen handelt, stammt von Budde ZAW 1883 S. 61.

Ein besonderes Problem ist die Quellenzugehörigkeit von 7. Die Worte stehen gegenwärtig ganz ohne Zusammenhang (Dillmann). Sehr einleuchtend ist Brustons (ZAW 1887 S. 207 f.) Vermutung, dass sich an diese Erwähnung von Rahels Grab ursprünglich der Wunsch Jaqobs angeschlossen habe, in ihrem Grabe bestattet zu werden. Willkürlich aber ist es, wenn Bruston den Vers in den Zusammenhang des J hinter 47 29 einstellen und בִּקְבֻרָתָהּ 30 lesen will; denn wie sollte dann der fragliche Vers wohl zu seiner gegenwärtigen Stellung gekommen sein? Ebenso ist der Versuch Dillmanns verunglückt, den Vers zu P zu rechnen als Einleitung von 49 29aβ ff.: auch dort findet der Vers keine natürliche Unterkunft: warum spricht Jaqob von Rahels Grabe, wenn er selber doch nicht bei Rahel, sondern bei seinen Vätern in der Höle Machpela beigesetzt sein will? Auch Buddes (ZAW 1883 S. 56ff.) höchst komplizierte Hypothese, der Vers sei ursprünglich eine redaktionelle Hinzufügung zu 49 29—32 gewesen (!), seine gegenwärtige Stelle aber erkläre sich aus einer Versetzung von 49 29—32, das ursprünglich hinter 48 3—6 gestanden habe, ist unwahrscheinlich. Von einem Redaktor diesen Vers herzuleiten, sollte verbieten, dass der Gedanke, der im Hintergrunde steht, zart und tief ist, vgl. die Erklärung. So bleibt die einfache Lösung übrig, dass er zu E gehört. Hierher passt er seiner Stellung nach ausgezeichnet: auch die Erzählung von J zerfällt in zwei Teile: 1) die Bestimmung über das Grab 47 29—31, 2) den Segen. Ebenso bei E: 1) der Wunsch bei Rahel zu liegen 47 7, 2) der Segen 8ff. Ähnlich auch bei P.

Die Erzählung variiert das Motiv, das wir aus 24 und 27 kennen: Das Testament des Sterbenden. Ebenso im Folgenden 50 24f. Es ist eine besonders schöne Szene: der alte Vater, der jetzt sterben will, nachdem er noch das Glück seines Lieblingssohnes geschaut hat. Vergangenheit und Zukunft berühren sich hier: er selber blickt zurück auf sein langes Leben 15, auf die Liebe seiner Jugend 7, er gedenkt des Vaters und Grossvaters 47 30 48 15, und sein letzter Wunsch ist, bei Rahel im Grabe zu ruhen 48 7. Vor dem Sterbenden aber stehen die jungen Enkel, die frischen Sprösslinge des alten Stammes, die Vertreter der Zukunft Israels. Der Alte aber küsst und segnet sie: er gibt ihnen als Erbe den Segen des Gottes mit, der ihm selber und den Urvätern in allen Nöten geholfen hat. Denn Menschen sterben, aber Gott lebt von Geschlecht zu Geschlecht. Und dem Sterbenden erschliesst sich die Zukunft seines Stammes: er sieht, wie der Erstgeborene weichen wird vor dem Jüngern; er weissagt, dass sein Geschlecht nicht immer in Ägypten bleiben wird. Zu den liebevollen und frommen Tönen gesellt sich also der geheimnisvolle Klang wunderbarer Ahnung. So steht diese Szene schön gegen Ende der Vätersage: das alte Geschlecht stirbt dahin, aber eine neue Zukunft tut sich auf, und Gott bleibt derselbe.

47, 29—31 Der Antike legt höchsten Wert auf den Ort seines Grabes vgl. zu 23; in fremdem Land bestattet zu werden, erscheint als grosses Unglück. So möchte auch Jaqob auf keinen Fall in Ägypten begraben sein vgl. 50 25, sondern in Kanaan in der Erbgruft. Damit verlangt er aber von Joseph keine Kleinigkeit, eine beschwerliche und auch politisch bedenkliche (vgl. 50 4) Reise; daher legt er Joseph einen Schwur auf. Uns Modernen ist solcher Wunsch der Sterbenden und der Totentransport noch wohl vertraut. — Zur Schwurgeste vgl. zu 24 2. — וְשָׁכַבְתִּי 30 ist wohl als Vordersatz zu neh-

er ihm. Israel aber neigte sich zu Häupten des Bettes. 48 [1] *Nach diesen Begebenheiten geschah's, dass dem Joseph gesagt ward: dein Vater ist krank. Da nahm er seine beiden Söhne mit sich, Manasse und Ephraim.* [2] *Als aber dem Jaqob gemeldet ward: dein Sohn Joseph kommt zu dir,* da kam Israel wieder zu Kräften und setzte sich im Bette auf. — — — [7] *Als ich aus Paddan kam, starb mir Rahel im Lande Kanaan auf dem Wege, als noch eine Strecke Weges bis Ephratha war; so begrub ich sie dort auf dem Wege nach Ephratha,* das ist Bethlehem. — — —. [8] *Als er* (Israel) *nun Josephs Söhne sah, sprach er:*

---

men; zur Redensart vgl. Dtn 31 16 I Reg 2 10. — »In ihrem Begräbnis« 30 und »in meinem Grabe, das ich mir gegraben habe,« 50 5 J scheinen sich zu widersprechen; daher Wellhausens (Composition[2] S. 62) Vermutung, dass der Text von J 47 30 in Rücksicht auf die Machpelahöle des P verändert worden sei. — Als Joseph schwört, legt sich Israel betend gegen das Kopfkissen hin, Gott zu danken, dass er ihm diesen letzten Wunsch erfüllt hat. Das הִשְׁתַּחֲוָה auf dem Bette berichtet der Erzähler ausdrücklich, wohl deshalb, weil es ihm als besonders interessante Situation erscheint; sonst tut man das auf dem Erdboden, aber dazu ist Israel vor Altersschwäche nicht mehr im stande. Eine ähnliche Szene I Reg 1 47. Holzinger vermutet, dass zu Häupten des Bettes ein Gottesbild angebracht gewesen sei (vgl. I Sam 19 13); wohl möglich. Zwischen 47 31 und **48, 2b** fehlt bei J der Grund, weshalb Israel wieder zu Kräften kam: er hört von Joseph, dass er seine beiden Söhne mitgebracht hat. Das macht ihn noch einmal lebendig: der Geist kommt über den Sterbenden, dass er die Enkel segne. Auf 2b folgt dann bei J 9b.

48, 1. 2 וַיֹּאמֶר »man sagte«, וַיַּגֵּד »man teilte mit«; vielleicht ist besser וַיֵּאָמֵר und וַיֻּגַּד zu lesen § 144d A. 2. — **7** aus E vgl. oben; ein Bruchstück: der Wunsch, im Tode bei Rahel zu liegen, den R[JE] noch aufgenommen hat, ist, weil er 47 30 J (und 49 29—32 P) widerstreitet, ausgelassen worden. Dieser Wunsch ist dem modernen Empfinden ganz verständlich; er ist zarter als der Wunsch Israels bei J, im eigenen Grabe zu liegen. Überhaupt ist E in dieser Erzählung zarter als J, vgl. 10b »er küsste und herzte sie.« — Das ganze Leben Jaqobs ist ausgefüllt von der Liebe zu Rahel, einer Liebe, die ihm so viele Nöte und Schmerzen bereitet hat: zuerst hat er viele Jahre um sie dienen müssen, dann hat sie ihm lange keine Söhne geboren, und beim zweiten Kinde ist sie gestorben. Da hat er die Liebe zu ihr auf ihre Söhne übertragen; aber wie viel Leid ist durch Joseph und Benjamin über ihn gekommen! Jetzt, da er beide Söhne wieder hat, und da es nun zum Tode geht, ist sein letzter Wunsch, bei der Geliebten den langen Schlaf zu schlafen. — Dieser anmutige Zug ist zu zart, um uralt zu sein. Dass die alte Tradition ihn nicht kennt, zeigt sich darin, dass man von »Rahels Grabe« spricht; erst die spätere Erzählung behauptet, dass auch Jaqob dort ruhe. — Die Worte sind Anspielung, z. T. wörtliche Wiederholung von 35 16—20. — »Paddan« nur hier; P sagt »Paddan Aram«. — הִוא בֵּית לָחֶם Einsatz wie 35 19.

8—20 Der Segen Jaqobs über Ephraim und Manasse. Eine ätiologische Sage. Die Josephsöhne sind hochberühmt in Israel durch reiches Land, Tapferkeit und Volkszahl; sie sind die eigentlichen Träger der Geschichte Nordisraels. Die Sage erklärt diesen »Segen«, der auf ihnen liegt, als den Segen, mit dem Jaqob sie vor allen anderen Stämmen sterbend gesegnet hat. Dabei setzt die Sage voraus, dass Manasse, obwohl der Erstgeborene, doch vor dem jüngeren Ephraim zurückgetreten sei. Also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Jaqob und Esau, Pereṣ und Zerach. Die Sage erklärt dies geschichtliche Verhältnis daraus, dass dem Stammvater zwar der Erstgeborene so zugeführt worden sei, dass er ihm zur Rechten stand, dass der Alte aber die Arme gekreuzt und seine Rechte auf das Haupt des Jüngeren gelegt habe! Diese Erzählung zeigt uns deutlich, mit welcher Unbefangenheit man in solchem uraltem Segenswort den zureichenden Grund für die Erklärung gegenwärtiger Völkerverhältnisse gesehen hat. Ähnlich,

wer sind diese? 9 *Joseph antwortete seinem Vater: das sind meine Söhne, die Gott mir hier geschenkt hat.* Und er sprach: bringe sie her zu mir, dass ich sie segne. 10 Israels Augen aber waren stumpf vor Alter, er konnte nicht mehr sehen. *Und er führte sie ihm zu; er aber küsste und herzte sie.* 11 *Und er* (Israel) *sprach zu Joseph: ich hätte nicht gedacht, dein Angesicht zu schauen; nun hat mich Gott auch deine Kinder schauen lassen.* 12 *Dann nahm sie Joseph aus seinem Schoss; und er neigte sich mit dem Angesicht zur Erde.* 13 Da nahm Joseph die beiden, Ephraim an seiner rechten Hand, Israel zur Linken und Manasse an seiner linken Hand, Israel zur Rechten, und so führte er sie ihm zu. 14 Israel aber streckte seine rechte Hand aus und legte sie auf Ephraims Haupt, der der Jüngere war, und seine linke auf Manasses Haupt, indem er die Arme kreuzte. Denn Manasse war der Erstgeborene. 15 *Dann segnete er Joseph und sprach: der Gott, ‘der vor meinen Vätern gewandelt hat’, vor Abraham und Isaaq, der Gott, der mich geweidet hat, seit ich lebe, bis auf diesen Tag,* 16 *der Engel, der mich erlöst hat von allem Übel: der segne die Knaben, dass in ihnen mein Name fortdauere und meiner Väter Name, Abrahams und Isaaqs, dass*

---

aber weniger naiv E 20. — **8. 9** Voraussetzung ist, dass Jaqob die Enkel noch nicht kennt: vor nicht langer Zeit in Ägypten angekommen, sieht er jetzt die Kinder zum ersten Male 11. — קָחֶם־נָא § 58g. — ואברכם § 60d. — **10**a J Voraussetzung für 13. 14. 17—19: weil Israel blind ist, glaubt Joseph zuerst, dass der Vater sich irre. — Das Motiv der Blindheit des Segnenden auch 27 1, vgl. auch I Reg 14 4. — **10**b Ursprünglich mag diese Kniesetzung der Knaben ihre Adoption durch den Grossvater bedeutet haben; auf diesen Sinn führt noch וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי 16 vgl. Stade ZAW 1886 S. 144. Dasselbe noch bei P 48 5. Durch die Erzählung von solcher Adoption soll die Tatsache erklärt werden, dass die Josephsöhne nicht als Geschlechter des Stammes Joseph, sondern als selbständige Stämme gezählt werden. Diese Zählung der beiden als Stämme hören wir schon im Deboraliede. In der uns vorliegenden Rezension des E ist dieser juristische Sinn ganz zurückgetreten, und die Szene ist nur noch ein schönes, zärtliches Bild. Die Söhne Josephs werden dabei als kleine Kinder gedacht. — **11** Auch dies ein rührendes Wort: der Dank an Gott, der über Bitten und Verstehen seinem Leben so schönen Abschluss verliehen hat. Der Erzähler hat solches Wort mit Freuden angeführt: nachdem wir mit dem alten Jaqob Leid getragen haben, sollen wir auch des inne werden, dass Gott seine Thränen getrocknet und sein Leid in Freude verwandelt hat.

13. 14. 17—19 Der Segen bei J. Der Segensgestus ist die Handauflegung; sonst Gestus der Weihe Num 27 18, der Geistesübertragung Dtn 34 9 u. a. vgl. Benzinger S. 453. Der älteste Gedanke dieses Ritus als Segensgestus, dass durch die Hand eine geheime Kraft übergeht, ist hier noch ganz deutlich; dabei vermittelt die rechte, gute Hand (35 18) den besseren, die linke den schlechteren Segen. — **14** שִׂכֵּל verbaler Umstandssatz § 156d. — »Denn Manasse war der Erstgeborene« stört hier und ist wohl Glosse zu 17a. — **19** Schön ist die Wiederholung »ich weiss wohl, mein Sohn, ich weiss wohl«; langsam und feierlich spricht Israel diese Worte: seine blinden Augen starren in die Zukunft. — »Der Kleine wird grösser,« ein Wortspiel. — וַיְבָרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא 20 als Schluss der Erzählung bei J, vgl. die ähnliche Stelle 15 18. Die Segensworte selbst werden bei J nicht mitgeteilt, da ihr Inhalt aus dem Vorhergehenden bereits deutlich ist.

15. 16. 20 Der Segen bei E. — **15** Häufung der Gottesnamen bei feierlicher Anrufung vgl. als Parallelen etwa Ps 80 2 50 1. In solchem Fall nennt der Polytheist alle die Götter, die er verehrt, der antike Monotheist alle die Namen und Attribute Gottes, die er kennt. Auch dass der Gott dreimal genannt wird, muss einen religionsgeschichtlichen Grund haben; ebenso ist der aaronidische Segen dreigeteilt: wir

sie wachsen und viel werden auf Erden. [17]Als Joseph aber sah, dass sein Vater die rechte Hand auf Ephraims Haupt legte, gefiel es ihm übel, und er fasste seines Vaters Hand und wollte sie von Ephraims Haupt auf Manasses Haupt legen; [18]und Joseph sprach zu seinem Vater: nicht so, mein Vater; dieser ist der Erstgeborene; lege deine Rechte auf sein Haupt. [19]Aber sein Vater weigerte sich und sprach: ich weiss wohl, mein Sohn; ich weiss wohl! Auch dieser soll ein Volk werden! auch dieser soll gross sein! Aber sein kleiner Bruder soll grösser sein als er; dessen Samen soll werden der Völker Menge! [20]So segnete er sie an jenem Tage und sprach: *mit 'eurem' Namen soll Israel segnen und sprechen: Gott mache dich wie Ephraim und wie Manasse! Dabei setzte er Ephraim vor Manasse.* [21]*Dann sprach er* (Israel) *zu Joseph: ich sterbe jetzt; aber Gott wird mit euch sein und euch zurückbringen ins Land eurer Väter.* [22]*Ich aber gebe dir einen Bergrücken (Sichem) vor deinen Brüdern;*

---

dürfen wohl annehmen, dass diese Sitte die monotheistische Umbiegung einer polytheistischen Segensitte ist, wonach drei verschiedene Götter angerufen werden. Göttertriaden kennen wir im Orient mehrfach; im Babylonischen ist die oberste Göttertrias Anu, Bêl und Ea. A. Jeremias, Hölle und Paradies S. 30 zitiert einen babylonischen dreigeteilten Segen, der an den aaronidischen erinnert; die angerufenen Götter sind darin Ea, Damkina und Marduk. — »Der Gott, vor dem meine Väter gewandelt haben«, dem Zusammenhang entspräche besser: אֲשֶׁר הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֲבֹתַי »der Gott, der vor meinen Vätern (auf ihrer Pilgrimschaft, um ihnen die Wege zu bahnen) gewandelt hat«; der Text ist wohl aus religiöser Scheu geändert worden, ebenso 24 40, ähnlich 18 22 16 7. — Der Ausdruck רֹעֶה scheint von Israel Term. techn. gewesen zu sein, vgl. die Gottesnamen »Hirte Israels« Ps 80 2, שֹׁמֵר יִשְׂרָאֵל »Wächter Israels« Ps 121 4, vgl. ferner Gottes Verheissung an Jaqob zu Bethel, wo der Ausdruck שָׁמַר in beiden Quellen steht 28 15. 20, und den Gottesnamen »Hirte des Israelsteines« 49 24. Der Ausdruck רֹעֶה fällt auf, weil ein Hirt nicht ein einzelnes Schaf, sondern eine Herde weidet; man darf daher wohl vermuten, dass diese Ausdrücke sich zuerst auf das Volk Israel bezogen haben und dann auf den Ahnherrn übertragen worden sind. — **16** Die Nennung »des Engels« neben »dem Gott« erklärt sich aus dem Bestreben, alle göttlichen Wesen, die in Betracht kommen, zu nennen: der Gott und der Engel sind unterschieden als Herr und Diener. Der Diener steht, wie es sich gebührt, an zweiter Stelle. — Die Worte וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי sind ursprünglich wohl eine Adoptionsformel gewesen; im gegenwärtigen Zusammenhang des E, wo וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק folgt, bedeuten sie nur noch: die Stämme sollen, obwohl in Ägypten von der Ägypterin geboren, nicht vergessen, dass sie Israeliten sind. — **20** Zu solcher Art des Segnens mit dem Namen eines berühmten Segenträgers vgl. zu 12 3. — LXX Peš Vulg יְבָרֵךְ, vielleicht besser. — LXX בָּכֶם Budde.

21. 22 Schluss der Worte Jaqobs E. **21** Diese Weissagung von der einstigen Rückkehr nach Kanaan (ebenso 50 24) unterscheidet sich von den sonstigen Weissagungen, auch dieses Stücks, dadurch, dass sie nicht ätiologischer Herkunft, sondern rein novellistischer Art ist: sie hat nur den Zweck, eine ansprechende Verbindung zwischen der Josephgeschichte und der folgenden Auszugsgeschichte zu schaffen; diese Weissagung ist also ihrer Natur nach späterer Herkunft. — **22** »Eine Schulter, einen Bergrücken« erhält der Lieblingssohn vor den anderen voraus: Anspielung an den Besitz von שְׁכֶם, Sichem, Schulter, Bergrücken. Der Besitz der Stadt Sichem gilt hier als etwas ganz Besonderes. Sichem muss in ältester Zeit die Metropole von Mittelpalästina gewesen sein Jos 24 1 Jud 9 1ff. I Reg 12 1. — Die Anspielung an einen Krieg, in dem Jaqob Sichem einnimmt, fällt aus den übrigen Josephgeschichten, wo Jaqob ein einzelner Privatmann ist, dessen Gedanken von Kampf und Krieg weitabstehen, stark heraus. Es

den habe ich den Amoritern genommen mit Schwert und Bogen. 49 $^{33}a\beta$Dann streckte er seine Füsse auf das Bett. — — — 50 ^{1}Da warf sich Joseph über seinen Vater her, und weinte über ihm und küsste ihn.

---

ist kaum anzunehmen, dass es eine Sage gegeben hat, die von Jaqobs Krieg gegen Sichem erzählte. — Die Worte haben einen »dichterischen Anflug« und sind »schwerlich von E verfasst, sondern nur aufgenommen«. Das Verständnis dieser Worte und ihr Verhältnis zu 33_{19} (E), wonach Jaqob ein Grundstück bei Sichem käuflich erworben hat, und zur Dinageschichte des E, wonach Jaqobs Söhne die Stadt Sichem überfallen haben, ist bestritten. Nach unserer Auffassung, die bereits oben S. 326f. 330 dargelegt worden ist, handelt es sich um drei Traditionen, die ursprünglich garkeine Beziehung zu einander haben: die Tradition 33_{19} handelt vom heiligen Felde bei Sichem, die beiden anderen Überlieferungen von der Stadt Sichem selbst. Die Dinasage erzählt von einem Überfall auf Sichem, der die Jaqobstämme aber nicht endgültig zu Herren der Stadt gemacht hat; 48_{22} dagegen ist von definitiver Besitznahme der Stadt mit stürmender Hand die Rede; beides sind verschiedene Ereignisse. Erst ein letzter Erzähler, der die Traditionen zusammenstellt, hat in Jos 24_{32} zwei von diesen Überlieferungen, Gen 33_{19} und 48_{22}, unorganisch verwoben. — אַחַד § 130g. — **49, 33aβ** Charakteristisch für den Erzählungsstil ist, dass die verschiedenen Zustände Israels in dieser Geschichte an dem Bett deutlich gemacht werden: zum Dankgebet fällt er auf dem Bette nieder 47_{31}, zum Segnen setzt er sich im Bette auf 48_{2b}, im Tode streckt er sich über das Bett aus. — Der Tod selber ist vom Red. nach P erzählt worden.

---

72. Segen Jaqobs 49_{1-28a} J[b].

1. Das litterarische Genre des Stücks. Zum selben Genre gehören der sehr nahe verwandte »Segen Mosis« Dtn 33, ferner Segen und Fluch Bileams Num 23f., Noahs Gen 9 und Isaaqs 27, vgl. auch die Flüche der Paradiesesgeschichte 3 u. a. Alle diese Stücke haben poetische Form und sind (auch Dtn 33?) pseudonym; es sind Beschreibungen der Gegenwart des Verfassers aus dem Munde eines Urvaters: vaticinia ex eventu von Dichtern. Holzinger's (S. 256) und Frankenberg's (GGA 1901 S. 703f.) Urteil, Gen 49 wolle der Form nach garkeine Weissagung, sondern eine einfache Schilderung der Gegenwart sein, und erst derjenige Red., der diese Stücke in die Erzählung eingefügt habe, habe die Worte dem Urvater in den Mund gelegt und als seinen »Segen« aufgefasst, ist nicht haltbar; die eigentümliche Form des »Segens« (Wunsches) haben »nicht nur der Spruch über Joseph und allenfalls über Juda« (Frankenberg), sondern auch der über Ruben (4), über Simeon und Levi (7) und über Dan (16ff.); und die poetische Introduktion 2 zeigt, dass nicht erst der Red., sondern schon die Dichtung selber die Sprüche als Worte Jaqobs verstanden hat; auch der Stil der Sprüche zeigt nahe Verwandtschaft mit dem »prophetischen« vgl. No. 2; ob auch Dtn 33 ein Gedicht aus der Vorzeit sein will, ist schwieriger zu beurteilen. Ähnliche nachträgliche Weissagungen gibt es auch sonst in der antiken (Beispiele bei Reuss A. T. III S. 310) und in der modernen Litteratur, z. B. Shakespeare's Weissagung auf die Königin Elisabeth in »Heinrich VIII« V 2, Michael Beer's Weissagung im »Struensee« auf Napoleon I. (besonders charakteristisch) und sehr viele moderne auf die Ereignisse von 1870. Voraussetzung dieser Segen ist im alten Israel, dass die Urväter (namentlich dicht vor ihrem Tode) wirkende Worte haben sprechen können; es handelt sich also hier nicht um Worte, die jeder Mensch sprechen kann (gegen Frankenberg S. 704, der das Wesen solcher »Segen« verkennt), sondern um solche Worte, die Wunderkraft haben und wirken und schaffen: man erklärt naiv Zustände der Gegenwart aus solchem Wunderwort: damals lagen Wissenschaft und Poesie noch ineinander. Vgl. oben S. 70. Solche »Segen« sind ursprünglich ein Teil einer Sage, die davon

erzählt, wie es zu diesem Wort gekommen ist, und nur im Zusammenhang mit solcher Erzählung verständlich; so der Segen Noahs, Isaaqs u. a. Aber allmählich ist aus diesen »Segen« ein selbständiges litterarisches Genre entstanden. Die Bileamsprüche sind schon von der Bileamsage fast unabhängig; der Segen Jaqobs (und Mosis) hat zu keiner einzelnen Sage mehr ein näheres Verhältnis und gehört seiner Art nach eher in eine Liedersammlung als in ein Sagenbuch. Zugleich unterscheiden sich diese »Segen« von den älteren, die im Zusammenhang einer Erzählung stehen, sehr bedeutend im Umfange: die älteren Segen sind ziemlich kurz, die späteren viel länger. Ferner sind jene ältesten Segen, weil Teile einer Volkssage, volkstümlicher Herkunft; diese späteren Segen, umfangreiche Gedichte, sind Werke der Kunstpoesie Auch der Inhalt dieser Segen führt darauf, in ihnen zwei Zeitalter zu unterscheiden: die Worte des Noah und Isaaq handeln ursprünglich von prähistorischen Völkern, sind also in Israel uraltestes Traditionsgut; die Segen des Jaqob (Mose) und Bileam reden von dem historischen Israel, sind also viel jünger. Demnach dürfen wir uns die Entstehung dieses Genres so vorstellen: in manchen uralten Volkssagen spielten die Segen eine grosse Rolle; dieser Stil ist in späterer Zeit von Dichtern aufgenommen und für grössere selbständige Gedichte verwandt worden. Das Thema dieses neuen Genres war Israels Herrlichkeit und Macht, der Preis des gottgesegneten Volkes; die eigentümliche poetische Einkleidung ist, dass ein alter Gottesmann Worte ausspricht, in denen er dies alles herbeiwünscht; die Grundstimmung ist die Begeisterung, und Begeisterung sollen diese Gedichte auch erwecken: der Hörer soll mit Entzücken sehen, wie die uralten Worte jetzt so herrlich erfüllt sind. Hier also ist die Stelle, wo sich Israels Nationalgefühl aufs kräftigste ausspricht. Israelitischer Patriotismus war in der ältesten Zeit noch kräftig genug, um auch einzelnes Tadelnswertes in Israel finden zu können: so wird Gen 49 14f. Isachar getadelt; ja Ruben, Simeon und Levi werden gar vom Urvater verflucht 49 3. 4. 5—7. Dagegen hat eine spätere Epoche mit ihrem überspannten Nationalgefühl Tadel und Fluch nicht mehr ertragen: Dtn 33 kennt nur Lob und Segen. Zum Stil dieses Genres gehört es, dass alle diese Worte zur Zeit des Dichters erfüllt sind S. 70; doch haben spätere Dichter hier auch patriotische Wünsche mit eingeflochten, die sie und ihre Zeit bewegten; dergl. ist in Gen 49 noch wenig vgl. 16. 10ff., dagegen mehr in Dtn 33 vgl. 6. 7. 11. 20: auch hieran erkennt man, dass Dtn 33 jünger als Gen 49 ist.

2. Was die Form des Stückes betrifft, so mischt sich darin eigentümlich Segen und Weissagung. Beides, die Anwünschung und die Verkündigung der Zukunft, ist ja der Natur der Sache nach nahe verwandt und oft kaum von einander zu unterscheiden. In jenen alten volkstümlichen Urväterworten ist der eigentliche Segen stets das Priore, aber auch da geht der Segen manchmal und fast unmerklich in Weissagung über 3 14ff. 27 39f. 48 19. In späteren Segengedichten ist der Weissagung fast mehr als des eigentlichen »Segens«. Diese Stilmischung rührt offenbar davon her, dass diese Segendichter die Formen nachahmen, in denen die Gottesmänner ihrer Zeit zu sprechen pflegten; als Nachahmungen der Kunstform der Weissagung sind diese Segen für die Geschichte dieses Stils uns um so wertvoller, als sie das Älteste sind, was wir aus derartiger Litteratur in Israel besitzen. Da auch die schriftstellerischen Propheten ihrerseits den Stil der Weissagung übernommen haben (worüber an anderem Orte gehandelt werden soll), so findet eine Verwandtschaft zwischen diesen »Segen« und den Propheten statt; man kann diese Segen als das älteste Dokument des »prophetischen« Stils (in weiterem Sinne) betrachten. — Das hauptsächlichste Merkmal des Stils der Weissagung ist überall und auch hier der mysteriöse Ausdruck. Die Orakel, von den Gottesmännern empfangen in dunkeln Zuständen, wo sie Unnennbares erfuhren, können nicht prosaisch genau wiedergegeben werden; Prophetenwort ist Rätselwort. Als klassisches Beispiel dieses geheimnisvollen Stils vergleiche man die wundervolle Schilderung Davids Num 24 17ff. Darum vermeiden es diese Segen, Namen der Zukunft zu nennen; so erfahren wir nicht, wer seine Pfeile gegen Joseph schiesst, wen Benjamin ausplündert,

wem Isachar dient, wen Simeon und Levi so schurkisch behandelt haben, und vor allem, wer »der Kommende« ist, dem Judas Herrschaft weichen muss, u. a. Die meisten dieser Anspielungen sind den Zeitgenossen ganz deutlich gewesen, für uns aber sind sie z. T. sehr schwierig; jedenfalls möge man, ehe man eine Erklärung versucht, zunächst einmal fühlen, dass der Dichter absichtlich ἐν μυστηρίῳ spricht. — Ein anderes Mittel, die Schilderungen zu verhüllen, in Gen 49 besonders häufig angewandt, ist dies, dass man das Gemeinte nur durch ein Bild andeutet. Dass diese Bilder vielfach aus dem Leben der wilden Tiere genommen sind, ist für den Kulturzustand der Zeit charakteristisch, wo der Mensch mit den Tieren des Feldes noch vertraut ist und einige von ihnen hoch bewundert. — Beachtenswert sind ferner für Gen 49 die vielen Wortspiele auf die Namen: das in die Tiefe blickende Auge des Gottesmannes erkennt in den Namen ein Orakel auf das Geschick. — Alles dies ist zugleich für den ältesten prophetischen Stil charakteristisch; für die Wortspiele vgl. Mch 1 10ff. Jes 10 30f.

3. Besonders nahe verwandt ist Gen 49 mit Dtn 33; diese Stücke stellen eine besondere Abart des Genres dar. Charakteristisch ist für beide die Disposition, wonach das Ganze in einzelne, lose zusammengestellte Sprüche zerfällt; jeder Stamm hat darnach einen Spruch, der mit dem Namen des Stammes beginnt; auch im Wortlaut stimmen beide Gedichte überein vgl. den Spruch über Joseph. Entferntere Verwandtschaft haben hiermit die Sprüche Noahs und besonders jener Passus im Deboralied, wo der Dichter die Stämme Israels lobend und tadelnd durchmustert Jud 5 14ff.; auch hier findet sich wörtliche Berührung, wobei die Priorität deutlich auf der Seite von Gen 49 ist vgl. unten zu 13. Der Passus des (auch sonst in litteraturgeschichtlicher Beziehung sehr komplizierten) Deboraliedes ist für eine Nachahmung des »Segen«stiles zu halten. — Sehr verschieden ist die Länge der einzelnen Sprüche in Gen 49; fünf davon haben je nur 1 Langzeile, die Worte über Juda und Joseph je 9. Diese grosse Verschiedenheit wird kaum ursprünglich sein. Man darf annehmen, dass die Sprüche ursprünglich ziemlich kurz gewesen sind (wie denn älteste hebräische Poesie sehr kleine Einheiten hat) und später nach einem auch sonst in der Geschichte hebräischer Litteratur hervortretenden Gesetz (vgl. die Einleitung) z. T. erweitert worden sind; darauf führt auch, dass einige der längeren Sprüche keine geschlossene Einheit bilden, sondern aus mehreren zusammengesetzten kürzeren Sprüchen zu bestehen scheinen (so der über Dan, wohl auch der über Joseph, besonders deutlich der über Juda). — Die Anordnung der Stämme ist die des Alters und stimmt im ganzen mit 29 31ff. überein, weicht aber in Einzelheiten davon ab.

4. Alter von Gen 49. Aus den verschiedenen Instanzen kommt man zu verschiedenen Resultaten. Der Spruch über Juda setzt deutlich voraus, dass Juda über die übrigen Stämme herrscht; der Zusammenhang des Liedes soll zeigen, wie die Erstgeburt an Juda gekommen ist: das führt in die Zeit Davids oder Salomos (Dillmann). Die Worte über Isachar, Dan und Benjamin aber sind besser aus der Zeit vor der Entstehung des israelitischen Staates zu erklären. Der Spruch über Sebulon wird bereits vom Deboraliede vorausgesetzt. Auch die Sprüche über Ruben und über Simeon und Levi setzen uralte Dinge voraus; doch bemerke man, dass der Rubenspruch nicht mehr die wirklichen Ereignisse, sondern nur noch die Sage davon kennt. Die Schilderung Josephs führt nicht, was gewöhnlich angenommen wird, notwendig in die Zeit des geteilten Reichs. Zum einzelnen vgl. unten. — Da die einzelnen Stücke also aus verschiedenen Zeiten stammen, hat man geglaubt, dass Gen 49 eine Sammlung von zerstreut im Umlauf befindlichen Sprüchen sei vgl. Kuenen, Einleitung I S. 228f.; Holzinger, Genesis S. 263. Aber Gen 49 ist deutlich als eine Einheit gedacht, und ohne die Verbindung mit dem Ganzen sind die kürzesten unter den Sprüchen gar nicht denkbar. Vielmehr hat man zur Erklärung des vorliegenden Tatbestandes eine ganze Geschichte anzunehmen: Ein solches Lied ist von den Sängern Israels seit uralter Zeit gesungen worden und bestand in Israel in manchen Rezensionen. Dass wir in Gen 49 nicht die älteste Rezension dieses

49 1b **Er sprach: versammelt euch, dass ich euch kundtue, was euch begegnen wird am Ende der Tage.**

2 **Schart euch zusammen** und hört, **ihr Söhne Jaqobs,**
und hört auf Israel euren Vater!

Gedichtes haben, ist auch daran deutlich, dass einige Wortspiele, die das Lied ursprünglich besessen haben muss, gegenwärtig fehlen vgl. zu 13. 15. 20. Bei der Verschiedenartigkeit der Rezensionen wird auch die Stammeszugehörigkeit der Sänger mitgewirkt haben: der Spruch über Joseph, der diesen Stamm so verherrlicht, könnte aus Joseph selber herrühren. Wie alt solche Gedichte sind, zeigt die Berührung mit dem Deboraliede und geht aus der Natur der Sache hervor: die Entstehung einer solchen Dichtungsart, die über jeden Stamm besonders spricht, lässt sich doch nur recht aus einer Zeit erklären, wo die Stämme, jeder für sich, ein Sonderleben führen, also vor Entstehung des Einheitsstaates. Durch lange Zeit hindurch fortgepflanzt, hat das Lied allmählich, wenn die Situation der Stämme eine andere geworden war, neue Stücke bekommen und ist, wenn die Zeit sich ganz verändert hatte, auch wohl ganz umgearbeitet worden: so erklärt sich das verschiedene Alter der Sprüche von Gen 49 und das Verhältnis von Gen 49 zu Dtn 33: Dtn 33 ist eine neue Bearbeitung des alten Stoffs. — Die uns vorliegende Redaktion von Gen 49 wird aus judäischer Feder und aus der Zeit der Herrschaft Judas über Israel stammen: kein Spruch führt mit Sicherheit in die Zeit des geteilten Reiches. Das hohe Altertum des Gedichtes zeigt sich auch in seinen sittlichen Anschauungen: es verherrlicht das Leben Benjamins, der von Mord und Raub lebt, und in seiner Religion: das Gedicht steht weit ab von den »prophetischen« Idealen der späteren Zeit: Jahve ist der Helfer Israels, der ihm beisteht im Kriege und es mit Fruchtbarkeit segnet; »jedes Urteil über die religiösen Verhältnisse fehlt« (Dillmann). Auch das Ästhetische zeigt, wie alt das Lied ist: es atmet Schwung und Kraft der alten heroischen Zeit; damals hatte sich die Dichtung noch nicht (wie in den meisten Psalmen) scheu von dem wirklichen Leben zurückgezogen, sondern man vermochte noch die Wirklichkeit und die Poesie zusammen zu sehen. Auch die Sprache des Gedichtes mit ihren vielen seltenen Ausdrücken ist sehr altertümlich vgl. Dillmann S. 453. Für die älteste Geschichte der Stämme ist Gen 49 neben Jud 5 das wichtigste Cap. im AT. — Das Gedicht besteht fast ganz aus »Doppeldreiern« vgl. Sievers, Studien zur hebr. Metrik S. 404ff. Der Text ist teilweise sehr korrumpiert. — Ausführliche Litteraturangaben bei Dillmann S. 456.

5. Quelle. Das Gedicht, selber sehr alt, ist doch erst in später Zeit in die Vätersagen eingestellt worden vgl. S. 349. Und zwar scheint es zuerst zum Buche des J gehört zu haben; hierfür spricht besonders die nahe Verwandtschaft von 49 3f. mit 35 22.

49, 1b—28a Segen Jaqobs. 1b Die Worte haben nicht poetische Form, stammen also wie der Schlussvers von der Hand dessen, der das Gedicht hier eingestellt hat, also wohl von R[J]. — בְּאַחֲרִית הַיָּמִים ist ein Terminus der prophetischen Eschatologie: »die letzte Zukunft, die der Prophet überhaupt schaut« (Dillmann), die Zeit, von der die grosse eschatologische Prophetie redet. Für Jaqobs Standpunkt ist Davids Zeit das »Ende der Tage«; derselbe Ausdruck ebenso in Nachahmungen prophetischen Stils Num 24 14 Dtn 31 29. — Staerk (ZAW 1891 S. 247ff.) behauptet, dass das Wort hier und Num 24 14 interpoliert sei, weil es sonst in »vorexilischer« Litteratur nicht zu belegen sei; als ob wir die ganze Geschichte solcher Worte aus unseren dürftigen Quellen kännten! Man sollte überhaupt mit den Schlagworten »vorexilisch« und »nachexilisch« etwas vorsichtiger umgehen. — 2 Die Introduktion des Gedichtes. Mit einer solchen Aufforderung, zuzuhören beginnt der Volkssänger und auch der Prophet Jes 1 10 28 14 32 9 34 1 Jer 7 2 Dtn 32 1 u. a. Auch die übrigen »selbständigen« Segen haben eine grössere oder kleinere Introduktion. — Das doppelte וְשִׁמְעוּ fällt auf; das erste ist wohl Zusatz.

3 Ruben, mein Erstgeborener bist du,
meine Kraft, Erstling meiner Mannheit;
Erster an ‘Tosen’, Erster an Wildheit,
4 wallst über wie Wasser, sollst der Erste nicht sein!
Denn du bestiegst deines Vaters Bett;
damals ‘entweihte ich’ mein Lager, das er bestieg!
5 Simeon und Levi, die Brüder,
‘Lug und Trug sind ihre Fallen’.

3. 4 Spruch über Ruben. Ruben wird angeredet, ebenso im folgenden Juda und Joseph; sonst die dritte Person. Die Anrede bei den besonders pathetischen Stellen; ebenso im prophetischen Stil. — Der Erstgeborene ist von der Vollkraft des Vaters erzeugt Dtn 21 17 Ps 78 51 und also der Kräftigste unter seinen Brüdern. Der Kräftigste aber ist nach antiker hebräischer Anschauung zugleich der Wildeste, Leidenschaftlichste; ebendamit hat Ruben seine Erstgeburt bewiesen und seine Erstgeburt verscherzt. — יֶתֶר · · · · יֶתֶר · · · · · אַל־תּוֹתַר gehören also zusammen: ein geistreiches Wortpiel; die Verstrennung reisst diesen Zusammenhang aus einander. יֶתֶר (Vorzug) und פַּחַז (Überschwang) abstractum pro concreto: kraftvolle Diktion. שאת ist von den Rabbinen als שְׂאֵת »Erhebung« punktiert, was indes hier keinen Sinn giebt; man lese שְׁאֵת; es liegt, wie auch sonst eine Verwechselung von נשׂא und שׁאה vor vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 33 A. 2. שׁאה ist Terminus vom übermütigen, verderblichen Brausen des Meeres und Leviathans vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 84. 97. Dies Wort passt um so besser, als die Parallele das Bild vom überwallenden Wasser bietet. — תותר § 53n; vielleicht mit Peš תִּוָּתֵר (Nifal) zu lesen. — עֹז (i. P. עָז) hier »Wildheit, Leidenschaftlichkeit« vgl. עָרִיץ ‖ עַז Jes 25 3; עַז ist z. B. der Löwe Jud 14 14, der Tod Cnt 8 6, am meisten die Leidenschaft der Liebe Cnt 8 6. — Die dritte Langzeile sagt ausdrücklich, worauf die zweite dunkel angespielt hat: Rubens überwallende Leidenschaft hat selbst seines Vaters Bett nicht geachtet: Anspielung an die Sage von Rubens Verkehr mit Bilha 35 22. — מִשְׁכָּבִים Plur § 124b. — Das Schlusswort: »Damals hast du entweiht; mein Bett hat er bestiegen« ist kaum in Ordnung: der Wechsel der Personen (§ 144p) fällt auf; nach dem kräftigen Einsatz אָז erwartet man etwas Neues und nicht eine Parallele zum Vorhergehenden; im Zusammenhange fehlt der Fluch. Man lese חִלַּלְתִּי oder vielleicht קִלַּלְתִּי: der Vater hat die frevelhafte Verbindung verwünscht und sein eigen Bett »entweiht« oder »verflucht«; ein ähnliches Motiv in Schillers Braut von Messina: »und der Ahnherr schüttete im Zorne grauenvoller Flüche schrecklichen Samen auf das sündige Ehebett aus«. — LXX יְצוּעַי, vielleicht besser. — Frankenberg GGA 1901 S. 704 will nach Vulg עלה streichen, was aber nach dem Versbau untunlich ist.

5—7 Über Simeon und Levi. **5** Simeon und Levi heissen »Brüder«; es steht also eine Tradition im Hintergrunde, wonach die beiden Vollbrüder sind; dieselbe Tradition 34 25 vgl. oben S. 328. 334. — מכרתיהם wird gewöhnlich, doch ohne Beleg, als eine Art Waffe erklärt; richtiger denkt Ball an מִכְרָה »Grube« von √ כרה graben vgl. מִכְרֵה »Grube« Zph 2 9. כלי = כִּילַי »arglistig«. Man lese כְּלֵי וְחָמָס מִכְרֹתֵיהֶם »Arglist (wörtlich: Arglistiges) und Gewalttat sind ihre Gruben«, mit denen sie die Menschen fangen. Zur Zusammenstellung von Adjektiv und Substantiv vgl. טוֹב וָחֶסֶד Ps 23 6; zu dieser eigentümlichen Verbindung des Abstrakten und Konkreten vgl. Am 3 10 »sie häufen in ihren Palästen Unrecht und Gewalttat«; das Grubengraben ist ein gewöhnliches Bild der Hinterlist. — Frankenberg GGA 1901 S. 704 will für מכרתיהם lesen חַרְבֹתֵיהֶם »ihre Schwerter«, was in der Vorlage der LXX ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν zu 'מבחרת (?) entstellt gewesen wäre. Das Wort ist jedenfalls eine Anspielung an die Sichem-Dina-Geschichte, worüber auch das Folgende handelt; über diese Anspielungen vgl. oben S. 329. Eine ganze Reihe von Anspielungen an die Sagen enthält Dtn 33 vgl. 2—5. 8. 9 (Ex 32 26). 12. 16. 21: auch dies

6In ihren Rat komme nicht meine Seele,
in ihre Gemeinschaft gehe ‘mein Herz’ nicht ein!
Denn im Zorn töten sie Männer,
im Mutwillen verstümmeln sie Stiere.
7Verflucht ihr Zorn, dass er so grausam,
ihre Wut, dass sie so grimmig ist.
Ich will sie verteilen in Jaqob und versprengen in Israel!
8Juda dich, — dich preisen deine Brüder!
Deine Hand fasst deine Feinde am Nacken,
vor dir neigen sich deines Vaters Söhne! —
9Ein Löwenjunges war Juda,
vom Raub, mein Sohn, wardst du gross.
Nun hat er sich gekauert, gelagert wie ein Löwe,
wie ein alter Leu, wer mag ihn stören? —

---

wohl ein Zeichen späterer Entstehung. — **6**f. Entsetzt lehnt Jaqob jede Gemeinschaft mit diesem Frevel ab; in den Worten des Ahnherrn spricht sich das gemeinsame Urteil Israels aus. — כְּבֹדִי besser nach LXX und nach Analogie des Ass. כְּבֵדִי »meine Leber« auszusprechen; so auch Ps 169 579; die Leber ist Sitz des Seelenlebens. — Da כָּבֵד Masc. ist, so ist mit Ball (nach Sam יחר) יֵחַר zu lesen. — רָצוֹן »Mutwillen« Est 95. — »Ich will sie zerstreuen«: Jaqob selber zerstreut sie, eben durch diesen Fluch. — Vom Priestertum Levis hören wir in diesem Spruche nichts; anderseits wird das aber hier auch keineswegs ausgeschlossen (gegen Holzinger); die nach unseren Begriffen sehr profane Schilderung Levis macht durchaus nicht unmöglich, dass in ihm priesterliche Traditionen gepflegt wurden (wie in anderen Stämmen andere Fertigkeiten), denn »geistlich« (in unserem Sinne) sind jene alten Priester sicherlich nicht gewesen. — Der Segen Mosis schweigt von Simeon und redet von Levi nur noch als dem Priesterstamme: ein deutliches Kennzeichen einer späteren Zeit.

8—12 Über Juda. Der Zusammenhang im Gedichte ist: nachdem Ruben seine Erstgeburt, und Simeon und Levi die Selbständigkeit verloren haben, hat Juda die Herrschaft über seine Brüder bekommen. Dieser Zusammenhang wird aber nicht ausdrücklich, sondern nur durch die Art der Anordnung ausgesprochen: die starken Abschnitte am Ende jeden Stückes verhindern eine deutlichere Organisation des Ganzen. Dies eigentümliche Misverhältnis, dass die kleineren Absätze zu stark, und die Organisation des Ganzen nicht deutlich genug ist, ist stets die Schwäche des hebräischen Kunstwerkes gewesen. — Das Folgende ist ein Dithyrambus. Um die ganze Begeisterung, die sich darin ausspricht, zu erfassen, denke man es sich vorgetragen an einem judäischen Volksfest: vom Jubelgeschrei der Hörer erdröhnt die Erde! — Auch geschichtlich ist das Stück überaus interessant: wir lernen daraus die Begeisterung Judas kennen, das sich durch David zu nie geahnter Höhe emporgetragen sah: ein Enthusiasmus wie der unseres Volkes von 1870. — Das Stück über Juda zerfällt in einzelne, lose zusammengestellte Sprüche vgl. oben S. 420: Judas Macht über Feind und Freund 8, Juda als Löwe 9, Judas ewige Herrschaft 10, die Fülle seines Weines 11, seines Weines und seiner Milch 12. Davon gehören näher zusammen 8—10, Judas politische Macht, und 11. 12, Judas schönes Land. — **8** אַתָּה zur Hervorhebung des Suffixes § 135e. — יוֹדוּךָ Anspielung an den Namen יְהוּדָה; dieselbe Etymologie, aber vom Preise Gottes 2935. — Seine Feinde (Philister, Edom, Ammon, die Aramäer) fliehen vor ihm, aber er fasst sie noch am Genick; die Stämme Israels erkennen ihn als Herrn an. — **9** beschreibt im poetischen Stil Judas Wachstum. Einst ein גּוּר אַרְיֵה, dann durch viele Beute hochgekommen (עָלָה »aufwachsen« Ez 193), liegt der alte Löwe nun gesättigt in seiner Höle: mit dem bindet

10 Nicht weicht das Szepter von Juda
noch der Stab zwischen seinen Füssen;
bis der kommt, ‘dem er gehört’,
und dem die Völker gehorchen. —
11 Er bindet seinen Esel an den Weinstock,
an die Rebe seiner Eselin Sohn.
Er wäscht sein Gewand in Wein,
in Traubenblut sein Kleid!

niemand an! — 9b = Num 249a. — **10** Ewigkeit seiner Herrschaft. Sein Regiment wird dauern, bis am Ende der Tage der Kommende kommt. Das Szepter (שֵׁבֶט, der Sache nach = מְחֹקֵק) ist ein langer, etwa mit Emblemen verzierter Stab, den der Herrscher beim Sitzen zwischen den Füssen hält. Über wen Juda regiert, sagt der Dichter nicht (zu diesem mysteriösen Stil vgl. oben S. 419f.), wird aber aus demZusammenhang 8 deutlich: über die überwundenen Feinde und über seine Brüder. — עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה ist als »messianische« Stelle viel gedeutet; die Übersetzungen: »bis er (Juda) nach Šilo (Stadt in Ephraim, wo die Lade stand, und Eli amtierte) kommt,« oder »solange man nach Šilo kommt,« sind sinnlos; andere nicht bessere Übersetzungen oder Konjekturen werden aufgezählt bei Dillmann S. 463f., Ball S. 109f. u. a. Sam LXX Symm Theod Onk haben שֶׁלֹּה gelesen; :שֶׁ = אֲשֶׁר § 36, in alten Texten auch Jud 57 Gen 63, לֹה = לוֹ § 91e. Wellhausen's (Gesch. Isr. I S. 375, Composition² S. 320f.) Vermutungen, וְלוֹ sei Glosse zu שֶׁלֹּה oder umgekehrt, sind eigentlich unerlaubt; denn sie sind Versündigungen wider den Versbau. Vielmehr übersetze man nach LXX-hss. Symm *ᾧ ἀπόκειται*: »bis der kommt, dem es (Szepter und Stab) gehört«; eine genaue Parallele (jedenfalls Nachahmung dieser Stelle) bietet Ez 2132 עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט. Dies Wort spielt an eine den Hörern bekannte eschatologische Erwartung an: einst wird ein Herrscher erscheinen (Terminus בּוֹא), dem das Regiment gebührt, und der dann ein Weltreich gründet. Wer dieser Herrscher sein wird, hören wir nicht: in diesem orakulösen Stil wird immer vom »Messias« gesprochen vgl. Jes 9 Mch 5; die Weissagung von dem kommenden Könige ist stets ein grosses göttliches Geheimnis gewesen, das man am Lichte des Tages nicht aussprechen darf. Bis dahin aber d. h. also bis in die fernste Zukunft soll Juda die Herrschaft haben. Moderne Forscher (Wellhausen, Composition² S. 320f.; Stade, Gesch. Isr. I S. 159 A. 5 u. a.) wollen den Vers als Interpolation entfernen, weil er den Zusammenhang sprenge; aber der Zusammenhang ist im ganzen Stücke kein sehr strenger, und mit 11 setzt auf jeden Fall ein neuer Gedanke ein. Die Annahme, diese Stelle sei Interpolation, ist nicht ohne Tendenz; denn die Modernen sind der Meinung, die Eschatologie Israels sei eine Schöpfung erst der (schriftstellerischen) »Propheten«, und streichen daher diesen Vers, weil er dieser Grundüberzeugung widerstreitet. Der Verf. teilt diese Überzeugung nicht; er glaubt vielmehr, dass man die Propheten nur verstehen könne, wenn man annimmt, dass sie eine Eschatologie bereits vorgefunden, übernommen, bekämpft, umgebildet haben. Diese vorprophetische Eschatologie ist hier bezeugt. Dass diese Stelle sehr alt ist, zeigt sich auch daran, dass sie eine andere Erwartung enthält als die von den Propheten vertretene: nach den Propheten wird der neue Herrscher aus Juda kommen, und Juda wird Mittelpunkt des Weltreiches werden; nach Gen 4910 aber wird der neue Herrscher Juda den Herrscherstab aus den Händen nehmen. — Auch Dtn 337a »Erhöre, Jahve, Judas Flehen und bringe Ihn (mysteriös: den grossen König, um den es fleht) zu seinem Volke«, scheint eine ähnliche Weissagung vorauszusetzen. — יִקְּהַת § 20h. LXX Vulg Peš übersetzen »Erwartung, Hoffnung« = תִּקְוַת Jes 424 vgl. Dillmann. — **11. 12** Judas reiches Weinland. **11** Juda hat so viel Wein, dass er die Stöcke (die man sonst vor den Tieren ängstlich hütet) zum Anbinden der Esel verwenden, und dass er im Wein seine Kleider waschen kann: beides sehr starke, für unseren Ge-

12 **Seine Augen funkeln von Wein,**
seine Zähne sind weiss von Milch!
13 **Sebulon wohnt am Gestade des Meers:**
er selber liegt am Gestade der Schiffe,
und den Rücken wendet er Ṣidon zu.
14 **Isachar ist ein knochiger Esel,**
der zwischen den Hürden lagert.
15 **Und da er sah, dass die Ruhe so schön,**
dass das Land so lieblich sei,
beugte er den Rücken zum Tragen
und wurde ein Frohnknecht.
16 **Dan richte sein Volk**
wie irgend einer der Stämme Israels! —
17 **Dan sei eine Schlange am Wege,**
eine Viper am Pfade;

---

schmack zu starke Übertreibungen. Zu אסרי und בני 11 wie חכלילי 12 § 90k. 1; zu עירה (von עַיִר) § 93v. Das Part. (§ 116p) wird durch Pf. כִּבֵּס fortgesetzt § 116x. — **12** Wein macht die Augen funkeln; von Milch triefend, glänzen die Zähne weiss; altisraelitisches Schönheitsideal: aus dem (gelben oder rötlichen) Teint leuchten die funkelnden (sicher nicht: »trüben«; denn das wäre ein Schönheitsfehler) Augen und die weissen Zähne hervor. Vielleicht ist mit LXX zu übersetzen: »mehr als Wein, mehr als Milch«. — לְבֶן־ von Stat. abs. לָבָן § 93dd.

13 Über Sebulon. Der Spruch schildert Sebulons Lage am grossen (mittelländischen) Meer, wo die Schiffe ziehen, und in der Nähe der grossen phönizischen Metropole: sicherlich ist dies nicht gemeint als eine nüchterne geographische Beschreibung, sondern der Dichter preist diese Lage, weil sie dem Stamm grossen Vorteil bringt vgl. Dtn 33 19b (Strack). Eine ältere Rezension wird für יִשְׁכֹּן in Anspielung an den Namen זְבוּלֻן יזבל vgl. 30 20 gelesen haben. Im Deboraliede heisst es Jud 5 17 אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים; der Spruch, der sich, wie das Wortspiel zeigt, ursprünglich auf Sebulon bezog, ist also hier auf Ašer umgedeutet worden: das Deboralied hat also hier das Sekundäre; weiteres vgl. oben S. 421.

14. 15 Über Isachar. Isachar hat Kraft genug, aber er zieht Ruhe und Behaglichkeit vor. Um sein schönes Land (das untere Galilaea und die Ebene Jizreel) und die Ruhe geniessen zu können, hat er sich ehrvergessen dem Frohndienst der Fremden (d. h. der kanaanäischen, phönizischen Städter) ergeben, d. h. er zahlt Tribut. So heisst es mit herbem Tadel. Das sind Zustände doch wohl der vorköniglichen Zeit. Im Hintergrunde steht ein Wortspiel Isachar = אִישׁ שָׂכָר, das im gegenwärtigen Text fortgefallen ist. — **14** Sam גֵּרִים; aber »Esel der Fremden« ist kaum erträglich. — Für טוֹב Sam טובה. — מְנוּחָה Terminus für die Sesshaftigkeit im Gegensatz zum Nomadenleben vgl. Dtn 12 9 Ps 95 11. — Im Deboraliede spielt Isachar eine glänzende Rolle; ob dieser Spruch in ältere oder jüngere Zeit als Jud 5 fällt, ist schwerlich zu sagen.

16—18 Zwei Sprüche über Dan: Dans Kampf um seine Selbständigkeit 16, Dan der Zerast 17, und ein Stossgebet zum Schluss 18. — **16** Der Stamm Dan umfasst nur wenig Männer Jud 18 11 und hat schwer zu kämpfen; der Dichter wünscht ihm, dass er seine Selbständigkeit, seine eigene Gerichtsbarkeit bewahre (vgl. Luther ZAW 1901 S. 15). Auch hier ein Wortspiel: דָּן יָדִין. — עַמּוֹ sind Dans eigene Leute, nicht etwa Israel. — **17** Der zweite Spruch ohne Zusammenhang mit dem vorhergehenden, vielleicht ursprünglich Variante dazu, aus derselben Situation des Stammes. — שְׁפִיפֹן wohl der Zerast,

die das Ross am Hufe beisst,
dass der Reiter rückwärts stürzt.
18 **Auf deine Hülfe harre ich, Jahve!**
19 **Gad bedrängen Räuber,**
doch er drängt 'ihnen nach' auf der Ferse.
20 **Ašers Brot ist fett,**
er bringt Königsleckerbissen hervor.
21 **Naphtali ist eine flüchtige Hinde,**
'die' schöne Lämmer wirft.
22 **. . . . . Joseph . . . .**
. . . .

die Hornotter, eine kleine, sehr gefährliche Schlangenart. Dem kleinen Zerast gelingt es, das Pferd zu beissen, und wenn dann das Pferd vor Schmerzen sich hoch aufbäumt, den Reiter zu Fall zu bringen. So möge Dan sich seiner mächtigen Gegner erwehren! Dass im Bilde vom Pferde gesprochen wird, ist wohl kein Zufall: Dan muss gegen Kulturstaaten kämpfen, die über Rosse und Reiter verfügen. — עִקְבִי § 20h. — **18** giebt im Zusammenhang guten Sinn: nur durch Jahves Hülfe kann Dan diesen ungleichen Kampf bestehen. Die Annahme, dass der Vers Glosse sei, ist also nicht notwendig. — Das Wort trägt Psalmenstil Ps 119 81. 123. 166. 174. — Die vorausgesetzten Zustände führen auch hier in die Zeit vor dem Königtum; Dan kämpft ganz auf eigene Faust, und Gesamtisrael hat für ihn nur gute Wünsche. Anderseits setzt die Stellung Dans unter den Nordstämmen bereits den nördlichen Wohnsitz von Dan voraus.

19 Gad. Der kurze Spruch hat drei Wortspiele, ist also nach hebräischen Begriffen besonders geistreich. Für מֵאָשֵׁר : עָקֵב lese man אָשֵׁר : עֲקֵבָם. — Die Streifscharen, die Gad beunruhigen, sind Nomaden der Wüste, die Israel nach den Weg ins Fruchtland suchen, speziell die Ammoniter, auch Moabiter und Aramäer.

20 Ašer wohnt auf fruchtbarem Boden Dtn 33 24; zugrunde liegt wohl auch hier ursprünglich ein Wortspiel: אָשֵׁר = »glücklich«. Seine Produkte kommen selbst auf fürstliche Tafeln, etwa der phönizischen Könige (Ez 27 17).

21 Der Spruch über Naphtali ist nicht sicher zu erklären. Entweder: »N. ist eine langgestreckte Terebinthe (אֵילָה), die schöne Wipfel (אֲמִרֵי) treibt«, oder: »N. ist eine flinke (freischweifende Job 39 5) Hinde, die schöne Lämmer (אִמְּרֵי) wirft«. Beide Male wäre für הַנֹּתֵן das Fem. הַנֹּתֶנֶת vorzuziehen. Das Bild ist beide Male nicht ganz durchsichtig. Die Übersetzung des zweiten Gliedes »der gefällige Reden hervorbringt,« steht vom ersten weit ab.

22—26 Preis Josephs, nächst dem über Juda der ausführlichste Spruch: die Dichtung steht auf Seite Judas, bemüht sich aber, auch Joseph alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. — Auch hier lassen sich mehrere Abschnitte unterscheiden: 1) — — — 22; 2) Josephs Krieg gegen die Pfeilschützen 23. 24a; 3) die göttliche Hülfe 24b. 25aα. β und 4) die Segnungen 25aγ—26; die Abschnitte sind aber einigermassen verschmolzen. — Der Text ist z. T. schwer korrumpiert und wohl meist unheilbar. — **22** ist unübersetzbar. Gewöhnlich deutet man: »Eine junge (בֵּן Stat. cstr. Dillmann) Fruchtrebe (פֹּרָת = פֹּרִיָּה § 80g) ist Joseph, eine junge Fruchtrebe am Quell; Ranken stiegen auf (Sing. § 145k) an der Mauer« (Dillmann). Aber diese Bedeutung von בָּנוֹת wird nur ad hoc angenommen, und צעד heisst »einherschreiten«, nicht »aufsteigen«. פרת ist Wortspiel auf den alten Namen אֶפְרָת (wovon אֶפְרָתִי = Ephraemit), also gesichert, kann aber auch als = פָּרָה »Kuh« (vgl. den Vergleich Josephs mit einem Stier Dtn 33 17, vgl. Zimmern ZA 1892 S. 164 ff.) oder als = פֹּארָה »Schmuck« gedeutet werden. LXX: *υἱὸς ηὐξημένος Ἰωσήφ, υἱὸς ηὐξημένος μου ζηλωτός* (LXX denkt an עין »beneiden«), *υἱός μου νεώτατος* (Sam בני צעירי) *πρὸς*

23 **Es reizen ihn und schiessen,**
es befehden ihn Pfeilschützen;
24 **doch beständig bleibt sein Bogen,**
und flink sind die Arme seiner Hände;
durch die Macht des Stieres Jaqobs,
'durch den Namen' des Hirten des Israelsteins (?);
25 **durch den Gott deines Vaters, der dir helfe,**
durch el šaddaj, der dich segne
mit Segnungen des Himmels droben,
mit Segnungen der Flut, die **da drunten** lagert,
mit Segnungen an Brüsten und Schoss,
26 **mit Segnungen 'an Vater, an Mann und Kind' (?),**

μὲ ἀνάστρεψον (= עלי שוב; Sam עלי שור). — **23. 24**a Josephs Standhaftigkeit gegen die Pfeilschützen. Diese nicht erzählende, sondern weissagende Schilderung kann jedenfalls nicht mit ו cons. c. impf. beginnen; daher ist ימררהו ohne ו zu lesen. — Für וָרֹבּוּ (zur Form § 67m) Sam LXX וַיְרִיבֻהוּ. — In **24**a, falls der Text richtig ist, ein geistreicher Gegensatz, wie ihn hebr. Poesie liebt: der Bogen beharrt stets in derselben Haltung, aber die Hand, die den Pfeil sendet, bewegt sich flink. Indes ist diese Bedeutung von וַתֵּשֶׁב fraglich; זְרֹעֵי יָדָיו ist bedenklich; auch ist wunderlich, dass der Bogen hier in Josephs, nicht der Pfeilschützen Händen ist. Frankenberg GGA 1901 S. 704 will nach LXX תִּשָּׁבַרְןָ lesen; dann wäre nach LXX für 24b etwa der Sinn zu erwarten: es ermatten seine (des Feindes) sehnigen (גִּיד) Arme. — Für die chronologische Ansetzung des Gedichtes ist entscheidend, wie man diese »Pfeilschützen« erklärt; sind es die Nomaden der Wüste, die in der »Richterzeit« über die Jordanfurten hinüberziehen und die israelitischen Bauern drangsalieren, z. B. die Midianiter, gegen die Gideon zu Felde zog (Dillmann), oder sind es die Aramäer von Damaskus, die dem Nordreiche das Leben schwer gemacht haben (Wellhausen, Composition² S. 321; Stade, Gesch. Isr. I S. 165 u. a.)? Von den aramäischen Zügen aber ist nicht eigentlich Josephs Gebiet, dessen Hauptkraft doch im Westjordanlande liegt, betroffen; und nicht für die Aramäer, sondern für die Nomaden (21 20) ist das Pfeilschiessen charakteristisch; schliesslich setzt der Spruch in nichts ein Gesamtnordisrael (dessen Hauptvertreter Joseph sei) voraus, sondern redet von Schicksalen, die den Stamm Joseph allein betreffen. Demnach werden wir doch in die Zeit vor dem Einheitsstaat gewiesen und haben an Einfälle der Nomaden zu denken. — **24**b. **25**aα. β Die göttliche Hülfe, mit dem Vorhergehenden lose verbunden. — **24**b מִידֵי »durch die (helfenden) Hände« (?). — אביר יעקב (Jes 1 24 u. a.) uralter Gottesname, wohl = »Stier Jaqobs«, also ein Nachklang der Stierverehrung; die Rabbinen punktieren אֲבִיר ohne Dageš im Unterschied von dem sonstigen אַבִּיר, um jeden Gedanken an Stierverehrung fernzuhalten vgl. Hoffmann ZAW 1883 S. 124. — מִשָּׁם ist sinnlos; Targ Onk, Peš מִשָּׁם || מִידֵי. — Die Verbindung mehrerer Genetive zu einer Kette ist der hebr. Poesie nicht unmöglich, sondern wirkt pathetisch vgl. Jes 28 1. »Israel-Stein« ist ursprünglich wohl der Name des Steines von Bethel vgl. צור ישראל Jes 30 29 vgl. oben S. 282. »Der Hirte des Israel-Steines« würde heissen: der im Israel-Stein wohnende Hirte, vgl. die Namen »Hirte Israels« Ps 80 2, »Hüter Israels« Ps 121 4. Doch kann man Zweifel an der Richtigkeit des Textes nicht unterdrücken; auch die Verslesung ist schwierig vgl. Sievers S. 406f. — **25**aα וְיַעְזְרֶךָּ »so helfe er dir«. — **25**aβ Sam LXX Peš וְאֵל. — **25**aγ. δ. b. **26** Die Segnungen || Dtn 33 13—16. Grammatisch können die Worte בִּרְכֹת als Acc. zu יברכך (so Dillmann) oder auch als Subj. zu תהיין 26 genommen werden; letzteres bezeichnet Frankenberg S. 704 als »die richtige Auffassung«. — Solche Aufzählung alle dessen, »was das Herz sich wünscht, und der Sinn begehrt«, klingt für israelitisches Ohr ganz

mit Segnungen der ewigen 'Berge';
mit dem Ertrage der uralten Hügel!
Das komme auf Josephs Haupt,
auf den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern!
27 Benjamin ist ein räuberischer Wolf,
der am Morgen die Beute frisst
und noch am Abend den Raub verteilt!

28a Dies alles sind die zwölf Stämme Israels, und dies ist es, was ihr Vater zu ihnen geredet hat.

---

wunderherrlich. Der Himmel soll Joseph segnen mit Regen und Tau, die Flut da drunten mit Quellen und Brunnen. Der Hebräer wünscht sich also Wasser, viel Wasser, Wasser oben und unten; dieser Wunsch ist für sein Klima charakteristisch. Im Ausdruck רבץ »lagern« klingt noch nach, dass תְהוֹם einst ein ungeheueres Tier gewesen ist vgl. oben S. 91. Diese Zusammenstellung des Höchsten und des Tiefsten ist nach hebräischen Begriffen geistreich. Sievers S. 406f. vermutet, dass רֹבֶצֶת aus der Parallelstelle Dtn 33 13 hier eingedrungen ist, wonach die Verslesung leichter würde. — Der zweite Wunsch ist Fruchtbarkeit an Menschen und Tieren: dass der Schoss Kinder gebäre, dass die Brüste Milch haben, sie zu nähren! — Man beachte die Gottesanschauung: der Gott segnet durch Fruchtbarkeit. — **26** »Die Segnungen deines Vaters sind stark gewesen über (übertrafen, überstiegen) die Segnungen der uralten Berge« (LXX הַרְרֵי עַד vgl. Dtn 33 15, ‖ גִּבְעֹת עוֹלָם); aber das giebt kaum Sinn und zerstört den Parallelismus. Man darf vielleicht vorschlagen בִּרְכֹת אָב אַךְ גֶּבֶר וָעוּל: in der Parallele werden die Weiber, jetzt die Männer gesegnet. — Für תַּאֲוַת besser einfach תְבוּאֹת wie Dtn 33 14. — Die Segnungen sollen auf Josephs Haupt kommen: der Ausdruck (auch Prv 10 6 11 26) erklärt sich wohl daraus, dass beim Segnen die Hand aufs Haupt gelegt wird. — Joseph heisst der נְזִיר unter seinen Brüdern. Wir wissen nicht recht, was in alter Zeit ein נְזִיר gewesen ist; doch können wir aus der Geschichte Simsons, des einzigen Naziräers, den wir kennen, schliessen, dass der נְזִיר ein Vorkämpfer und Parteigänger Israels war, der auf eigene Hand Jahves Kriege führte vgl. Sellin, Beiträge II 1 S. 131ff., vgl. auch Schwally, Heiliger Krieg S. 62f. 101ff. Auf Joseph angewandt würde das bedeuten, dass er Israels gemeinsame Feinde auf eigene Hand bekriegt, Israels Vorkämpfer. Der Naziräer trägt geweihtes Haar; daher hier die Verbindung von Nazir und »Scheitel«: ein deutliches Zeichen, dass hier die alte Bedeutung von נְזִיר und nicht die spätere, abgeschwächte: Geweihter, Edler, Fürst Thr 4 7 anzunehmen ist. Auch dies Bild führt also nicht notwendig in die Königszeit Josephs, sondern ist aus der »Richterzeit« viel besser verständlich: schon bei der Einwanderung ist Joseph Führer der nordisraelitischen Stämme gewesen.

27 Über Benjamin. Benjamin wird als räuberischer (יִטְרָף Pausalform § 29u) Wolf verherrlicht; wenn er Morgens anfängt zu fressen, hat er abends noch so viel, dass er nun erst zum Teilen kommt. Benjamin war berühmt durch den Raub, wohl der Karawanen, die durch sein Gebiet ziehen. Strassenraub ist für das älteste Israel keine Schande, sondern ein heldenhaftes Gewerbe: mehrere der grossen Helden Israels sind zeitweise Räuber gewesen. — Bemerkenswert ist, dass der Spruch keine Anspielung an Sauls Königtum enthält.

28a. bα (bis אֲבִיהֶם) Unterschrift des R[J].

73. Jaqobs Begräbnis; Schluss der Josepherzählung 50 2—11. 14—26 JE.

50 ²Joseph befahl den Ärzten, die ihm dienten, seinen Vater einzubalsamieren. So balsamierten die Ärzte Israel ein. ³Das dauerte 40 Tage, denn so lange dauert das Einbalsamieren. *Dann beweinten ihn die Ägypter 70 Tage.* ⁴*Als nun die Tage des Weinens um waren,* da sprach Joseph zu Pharaos Haus: habe ich Gnade vor euch gefunden, so sprechet ‘in meinem Namen’ vor Pharao:

Jaqobs Begräbnis. Schluss der Josepherzählung 50 2—11. 14—26 JE. Quellenkritik. Die beiden Verhandlungen zwischen Joseph und seinen Brüdern 15—21. 24. 25 stammen aus E (Dillmann): אלהים 19. 20. 24. 25; Vers 20 ist Anspielung an 45 5b. 7b E; כִּלְכֵּל 21 wie 45 11 47 12 E; die Weissagung vom Auszuge 24. 25 wie 48 21 E. Holzinger nimmt auch hier doppelten Faden an, aber der Text lässt sich als einheitliche Komposition verstehen. — In der Geschichte vom Begräbnis Josephs sind zwei Quellen benutzt: dies ist am deutlichsten in 10, wo die Leichenklage für Jaqob zweimal erzählt wird: »und sie klagten dort« ‖ »und er veranstaltete eine Klage«. So werden auch zwei Orte der Klage genannt: Goren-ha'aṭad 10aα und Abel-miṣraim 11; zu letzterem Verse gehört als Vorbereitung 10b (אֵבֶל). Soweit mit Kautzsch-Socin. Zweimal wird auch, wie es scheint, von Josephs Begleitung gesprochen 7. 8 (im ganzen) ‖ 9. Nach dem einen Bericht sind Josephs Brüder mit beim Begräbnis gewesen 8. 14; dagegen scheint Vers 9, wonach Joseph von Reisigen begleitet wird, die Beteiligung der Brüder nicht anzunehmen. Dass diese Vermutung richtig ist, zeigt 15ff. E, wonach Josephs Brüder erst 15 erfahren, dass ihr Vater gestorben ist, und erst 18ff. zum ersten Male nach Jaqobs Tode wieder mit Joseph zusammentreffen. Hiernach gewinnt man für J (im ganzen) 7. 8, den Zug Josephs und der Brüder, und ihre Wiederkehr 14. 22a; auch 22b (‖ 26a) mag zu J gehören; für E 9. Dass 8 aus J stammt, beweist ferner »Gošen«. Vers 7. 8 scheinen überfüllt zu sein; »die Ältesten seines (d. h. Josephs) Hauses und die Ältesten von Ägyptenland« ‖ »alle Knechte Pharaos und Josephs ganzes Haus«; die ersteren Worte mag man zu E zählen. Mit 7. 14 gehört, wie die Berührungen im Wortlaut zeigen, 4—6 zusammen; dass diese Verse zu J gehören, beweist auch אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֵיכֶם 4, דַּבְּרוּ בְּאָזְנֵי 4 wie 44 18, die Anspielung an Josephs Schwur 5. 6 47 29—31 J. Ebenso wird man 1—3 wegen ישראל 2 zu J rechnen. Die siebzig Tage der Beweinung 3 stossen sich mit den vierzig Tagen des Einbalsamierens und auch wohl mit den sieben Trauertagen 11. Es erscheint deshalb am geratensten, 3b. 4aα. 10a zu E, 10b. 11 und וַיְחַנְּטוּ אֹתוֹ 26 zu J zu nehmen. — בְּגֹרֶן הָאָטָד 11 ist Zusatz des Red[JE], der beide Namen einander gleichsetzen wollte (Kautzsch-Socin).

50, 2—11. 14 Jaqobs Begräbnis. Die Erzählung hat den Zweck, zwei verschiedene Behauptungen zu vereinigen: einerseits erzählte die Josephsage, dass Jaqob in Ägypten gestorben sei, anderseits aber gab es eine Tradition, die den Ort seiner Beweinung (und Beisetzung) in Kanaan zeigte. Die Erzähler verbinden beides, indem sie berichten, dass Jaqob zwar in Ägypten gestorben, aber auf seinen ausdrücklichen Wunsch durch Josephs Pietät in Kanaan bestattet worden sei. — **2** Die Einbalsamierung ist ein spezifisch ägyptischer Zug, wie die Josephgeschichte viele enthält: der Hörer ergötzt sich an den Sitten der Fremde. — Das Einbalsamieren war hier nötig, damit die Leiche den langen Transport überstehen könne. — **3a** Diese Dauer der Bereitung der Mumie wird hier gleichfalls als interessante, ja bewunderungswürdige Sitte der Fremden mitgeteilt: wie sorgsam müssen die Ägypter mit der Leiche umgehen, wenn sie 40 Tage dazu brauchen! — Aus ägyptischen Nachrichten sind diese 40 Tage einstweilen nicht belegt vgl. Erman S. 431. — **3b** Die 70 Tage der Beweinung sollen zeigen, wie hoch Joseph seinen Vater geehrt hat. Die gewöhnliche Trauerzeit ist in Israel nur 7 Tage I Sam 31 13. Über Trauergebräuche der Ägypter vgl. Erman S. 431 ff. — **4** Joseph will diese Bitte Pharao nicht persönlich aussprechen, sondern wünscht die Fürsprache des Hofes, da sein Wunsch falsch gedeutet werden könnte: das Verlassen des Landes könnte leicht

5 mein Vater hat einen Eid von mir genommen und gesagt: ich sterbe jetzt; aber
du begrabe mich in meinem Grabe, das ich mir im Lande Kanaan gegraben
habe. So will ich nun hinauf und meinen Vater begraben; dann komme ich
wieder. 6 Pharao sprach: so ziehe hinauf und begrabe deinen Vater, wie du ihm
geschworen hast. 7 So zog Joseph hinauf, seinen Vater zu begraben, und mit
ihm zogen alle Knechte Pharaos, *die Ältesten seines Hauses und alle Ältesten
von Ägyptenland,* 8 dazu Josephs ganzes Haus, seine Brüder und seines Vaters
Haus: nur ihre Kinder, Schafe und Rinder liessen sie im Lande Gošen. 9 *So
zogen mit ihm Wagen und Reisige: es war ein sehr grosses Lager.* 10 *Als sie
nun nach Goren-ha'aṭad (Dornentenne)* jenseits des Jordans *kamen, hielten sie
eine sehr grosse und feierliche Klage.* Und er liess eine Leichenfeier für seinen
Vater begehen, sieben Tage lang. 11 Als nun die Leute im Lande, die Kanaanäer,
die Leichenfeier in Goren-ha'aṭad sahen, sprachen sie: die Ägypter begehen da eine
grosse Leichenfeier; darum nennt man 'den Ort' Abel-miṣraim (Leichenfeier der
Ägypter); er liegt jenseits des Jordans. 14 Dann kehrte Joseph nach Ägypten
zurück samt seinen Brüdern und allen, die mit ihm hinaufgezogen waren, seinen
Vater zu begraben; nachdem er seinen Vater begraben hatte.

15 *Als nun Josephs Brüder sahen, dass ihr Vater gestorben war, sprachen
sie: wenn nun Joseph sich feindlich gegen uns stellen sollte und uns all das Böse*

---

als ein Versuch des Landesverrates erscheinen (darum heisst es ausdrücklich וְאָשׁוּבָה). Möglich auch, dass der Gedanke im Hintergrunde steht, Joseph, als Leidtragender unrein, könne nicht selber vor Pharao erscheinen. — LXX דַּבְּרוּ־נָא עָלַי. — **5**a kurze Wiederholung von 47 29ff. Doch muss man auch mit der Möglichkeit rechnen, dass 5a ein Stück aus dem Referat des E wäre; hierfür würde sprechen הִנֵּה אָנֹכִי מֵת wie 48 21 50 24 (E), der Schwur, die Leiche nach Kanaan zu bringen wie 50 25. — Zwischen **5** und **6** ist ein Satz darüber, dass die Höflinge dies dem Pharao sagen, als selbstverständlich fortgelassen: in der Weise des knappen Stils. — **7. 8** Die Aufzählung des grossen Gefolges (ebenso die Wagen und Reisigen **9** bei E) geschieht zu Josephs und Jaqobs Ehren; der Erzähler hat dabei (besonders in 7b) den Mund recht voll genommen; denselben Zweck hat **10. 11** die Schilderung der überaus feierlichen Beweinung, die sogar den Kanaanäern auffällt. — Vers 11 bringt ein etymologisches Moment: der Name Abel-miṣraim (d. h. »Aue der Ägypter«) wird erklärt als 'ebel misraim, »Trauer der Ägypter«: er heisst so, weil die Ägypter dort um Jaqob getrauert haben. Die Lage beider Orte ist unbekannt. Aus dem vorliegenden Text folgt nicht geradezu, dass am selben Orte auch das Grab Jaqobs gewesen sei; aber jedenfalls muss es doch in nächster Nähe der Stätte gezeigt worden sein. Wenn die vorgetragenen Quellenscheidungen richtig sind, so ist Goren-ha'aṭad bei dem Rahelgrabe in der Nähe von Ephrath (vgl. zu 48 7) zu suchen; Hieronymus (Lagarde, Onom. sacra 85 15ff.) behauptet, der Ort sei Bethagla, heute 'Ain Ḥagla, südlich von Jericho vgl. Buhl, Palästina S. 180; kaum glaublich. Demnach muss Abel-miṣraim doch wohl »jenseits des Jordans« 11, etwa bei Penu'el und Maḥanaim gelegen haben; diese Gegend, nicht weit vom Jordan gelegen, kann wohl im weiteren Sinne zu »Kanaan« 5. 11 gerechnet werden. Als die beiden Namen Abel-miṣraim und Goren-ha'aṭad im Buche zusammenstanden, hat man sie natürlich identifiziert; daher der Zusatz »jenseits des Jordans« 10. — Interessant ist der Name »Abel-miṣraim« (mit genetivischer Näherbestimmung, weil es viele »Abel« in Palästina giebt); der Name wird wohl eine Reminiscenz aus der Zeit ägyptischer Herrschaft in Kanaan sein. — שְׁמָהּ (Sam שְׁמוֹ) soll sich auf גֹּרֶן beziehen; der ursprüngliche Text muss etwa שֵׁם הַמָּקוֹם oder dergl. gelesen haben. Der Bericht vom Begräbnis selbst ist aus JE nicht erhalten. — **15—21** Noch-

vergelten, das wir an ihm getan haben? [16]*Darum liessen sie Joseph bestellen: dein Vater hat vor seinem Tode befohlen:* [17]*so sollt ihr Joseph sagen: ach, vergib deinen Brüdern ihre Missetat und Sünde, dass sie so übel an dir gehandelt haben. So vergib uns nun unsere Missetat, dienen doch auch wir dem Gott deines Vaters. Joseph aber weinte, als sie ihm das bestellten.* — [18]*Dann gingen seine Brüder selber hin, fielen vor ihm nieder und sprachen: nimm uns als deine Knechte an.* [19]*Joseph aber sprach zu ihnen: fürchtet euch nicht! ich bin nicht über Gott:* [20]*ihr gedachtet es böse mit mir zu machen; aber Gott gedachte, es gut zu machen, damit er vollführe, was jetzt am Tage liegt: ein grosses Volk am Leben zu erhalten.* [21]*Also fürchtet euch nicht; ich will euch versorgen samt euren Kindern. So tröstete er sie und redete ihnen freundlich zu.*

[22]So blieb Joseph samt seines Vaters Hause in Ägypten. Und Joseph

---

mals eine Variation über das Motiv des Verhältnisses Josephs zu seinen Brüdern. So reizvoll ist dem Erzähler dies Motiv, dass er es noch einmal aufnimmt, um zu zeigen, wie sich dies Verhältnis nach Jaqobs Tode gestaltet habe. Gern betont der Erzähler wiederum, dass sich die Brüder fürchten vgl. zu 42 28ff. 44 13 u. a. Ferner benutzt er die Gelegenheit, um zu erzählen, wie sie ihren Frevel bekennen und um Verzeihung bitten 17. Dies hat E im Vorhergehenden 45 noch nicht berichtet und sich wohl mit Absicht für diese Szene aufgespart. Diese Angst der Brüder vor Joseph, noch nach Jaqobs Tod, ist charakteristisch für die ganze Auffassung des Erzählers: hätte er in erster Linie die Besserung der Brüder schildern wollen, so würde er hinzugefügt haben, wie nun ein neues schönes Verhältnis zwischen Joseph und den Brüdern entstanden sei; hiervon ist aber keine Rede, vielmehr betont er auch jetzt noch nur die Angst der Brüder vor Joseph und ihr böses Gewissen. Die Erzählung ist in mehrere Szenen auseinandergezogen: 1) ein Gespräch der Brüder unter einander 15; 2) sodann eine Botschaft der Brüder an Joseph: sie wagen zuerst gar nicht, persönlich zu ihm zu kommen; sie berufen sich auf einen letzten Wunsch ihres Vaters (hiervon wird E im Vorhergehenden kaum erzählt haben; es ist eine »Nachholung«) und auf ihren gemeinsamen Gott; das Letztere ist sehr charakteristisch: Kultusgemeinschaft bindet die Menschen aufs stärkste zusammen, mehr als selber Blutsgemeinschaft 16. 17; 3) als Joseph sich nun gerührt zeigt, kommen sie persönlich. Jetzt nimmt der Erzähler nochmals Hauptmotive auf: sie fallen vor ihm nieder und bieten sich ihm zu Knechten an (dasselbe bei J 44 16); das ist noch einmal die Situation, die Joseph im Traume vorausgesehen hat; so greift das Ende auf den Anfang zurück. Joseph aber zeigt wiederum seinen Edelmut: er verzichtet auf jede Rache; Gott selber hat entschieden! »Bin ich an Gottes Statt«? (30 2) soll nicht heissen: allein Gottes Sache ist es, zu richten und zu strafen; sondern: ich bin nicht im stande, Gottes Gedanken zu durchkreuzen; Gottes Gedanken aber sind jetzt Heil und Rettung. Und noch einmal spricht er den Grundgedanken der Geschichte aus: sie haben es böse gemeint, aber nach Gottes Rat ist es zum Guten ausgeschlagen vgl. 45 5—7. Es ist gewiss eine Tat, dass der Verfasser sich dazu erhebt, solchen Gedanken der Erzählung auszusprechen; aber man beachte, dass es kein abstrakter Satz ist, sondern ein sehr konkreter, den er findet. Der abstrakte Satz, der Glaube, dass Gott auch die Sünde der Menschen in sein geheimnisvolles Gespinst verwebt, wäre ihm sicherlich ganz unerschwinglich gewesen. — **20** »Das grosse Volk« ist Jaqobs Familie 45 7: an die Ägypter denkt die alte Erzählung dabei schwerlich. — **21** Voraussetzung ist hier wie 20, dass die Hungersnot noch fortdauert. — **22a** J ist Fortsetzung von 14; zu E gerechnet, würde das Wort keinen Sinn geben. — **22b** 110 Jahre sind nach ägyptischer Vorstellung das äusserste Ziel der menschlichen Lebensdauer vgl. Stern, Zeitschr. f. äg. Spr. u. Alt. 1873 S. 75f. Ein schönes Alter;

lebte 110 Jahre. [23]*Und Joseph sah von Ephraim 'Urenkel'; und auch von Machir, dem Sohne Manasses, hatte Joseph noch Kinder auf den Knien.* [24]*Dann sprach Joseph zu seinen Brüdern: ich sterbe nun, aber Gott wird sich eurer annehmen und euch heraufführen aus diesem Lande* in das Land, das er Abraham, Isaaq und Jaqob zugeschworen hat. [25]*So nahm Joseph Israels Söhnen einen Eid ab: wenn Gott sich eurer annimmt, sollt ihr meine Gebeine mit heraufführen.* [26]*Dann starb Joseph, 110 Jahre alt;* und man balsamierte ihn ein *und man legte ihn in Ägypten in einen Sarg.*

Gott hat ihn lieb gehabt. — **23—26** Josephs Tod, ein harmonischer, friedlicher Schluss. — **23** Joseph sieht noch Urenkel; er sieht sein Geschlecht blühen, ehe er in die Grube steigt: ein schöner Tod. — לְאֶפְרַיִם wie לְאֵמֹ׳ 44_{20}. — LXX Vulg Peš Onk »Urenkel«; für בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים »Ururenkel« ist wohl nach Sam בָּנִים שׁ׳ zu lesen (Ball). — Die Söhne Machirs wurden auf Josephs Knieen geboren: nach ältestem Verständnis würde dies besagen, dass Joseph sie adoptiert habe vgl. Stade ZAW 1886 S. 145ff. Wirklich wird Jud 5_{14} Machir unter den Stämmen Israels aufgezählt, sodass also die Söhne (d. h. die Geschlechter) Machirs nach anderer Rechnung als Söhne Josephs gegolten haben können. — **24. 25** Josephs letzter Wille: hier ist das Motiv von Jaqobs Testament 47_{29-31} 48_{21} wiederholt und variiert: auch Joseph weissagt den Auszug und die Einwanderung in Kanaan, das Gott den Vätern zugeschworen hat: diese Anspielung an die früheren Erzählungen würde hier, am Ende der Vätersagen, sehr passend stehen, wird aber vom Red. herrühren (Dillmann: der Ausdruck ist formelhaft und kehrt häufig wieder Ex 6_8 33_1 Num 32_{11} Dtn 1_8 u. a. vgl. Staerk, Studien I S. 23.). — **25** Auch hier ein Schwur; aber nicht, ihn sofort nach Kanaan zu bringen, sondern ihn einst mitzunehmen: dies ist eine kleine Variation. — Der Ursprung dieses Zuges wird derselbe sein, wie in der Parallele bei Jaqob: man zeigte das Grab Josephs in Kanaan, speziell in Sichem Jos 24_{32}; daher fühlte der Verfasser die Pflicht, zu zeigen, wie Josephs Gebeine von Ägypten nach Sichem gekommen seien. — Der Wunsch Josephs wird ausgeführt Ex 13_{19} Jos 24_{32}. — יִפְקֹד Impf. im Bedingungssatz § 159c. — **26** Josephs Tod. וַיִּישֶׂם vielleicht Pass. § 73f., Sam וַיּוּשַׂם, LXX וַיְשִׂימֻהוּ. — »Der Kasten« § 126r. — Solche hölzerne oder steinerne Leichenkasten sind erhalten. — Schön ist das allmähliche Abebben der Erzählung und die Vorbereitung der folgenden Exodusgeschichte.

---

74. Erzählung von Jaqob (Joseph) bei P **37** 2 ——— **41** 46a ——— **46** 6. 7 [8—27] **47** 5*. 6a. 7—11 ——— 27b. 28 **48** 3—6 **49** 1a. 28b—33aα. b **50** 12. 13.

Erzählung von Jaqob (Joseph) bei P 37_2 ——— 41_{46a} ——— $46_{6.7\,[8-27]}$ $47_{5^*.6a.7-11}$ ——— $_{27b.28}$ 48_{3-6} $49_{1a.28b-33a\alpha.b}$ $50_{12.13}$. Wie die Jaqobgeschichten unter der Überschrift »Stammbaum Isaaqs« (S. 340f.), so werden nun die Josephgeschichten von P unter der Überschrift »Stammbaum Jaqobs« mitgeteilt; über den Grund dieser Verschiebung S. 340; diese Überschrift schien erträglich, weil Jaqob erst am Ende der Josephgeschichten stirbt.

Uns ist gegenwärtig vom Ganzen fast nur der Schluss, Jaqobs Wanderung nach Ägypten, Testament, Tod und Begräbnis erhalten; von den Erlebnissen Josephs nur zwei Notizen. $Red^{JE.P}$ hat sich hier also, ebenso wie in den Jaqobgeschichten vgl. S. 340, vorwiegend an JE gehalten; das wird sich daraus erklären, dass die Josephgeschichte bei P sehr dürftig war; Josephs Abenteuer in Ägypten hatten für P kein Interesse, und für den zarten Ton der Rührung, der in diesen Geschichten erklang, hatte P kein Ohr.

Wie in den Abraham- und Jaqobgeschichten (vgl. S. 231. 340) so folgt P auch

37 [2]Dies ist die Geschichte Jaqobs. Als Joseph siebzehn Jahre alt war, weidete er mit seinen Brüdern bei den Schafen; er 'empörte sich aber über' die Söhne der Bilha und die Söhne der Zilpa, der Weiber seines Vaters, und was man ihnen Schlimmes nachsagte, trug Joseph ihrem Vater zu. — — — — — —

— — — — — — — — — 41 [46]a Dreißig Jahre war Joseph alt, als er vor Pharao, König von Ägypten, trat.

— — — — — — — — — 46 [6]a So nahmen sie ihren Besitz und ihre Habe, die sie im Lande Kanaan erworben hatten, und kamen nach Ägypten, Jaqob sammt allen seinen Nachkommen: [7]seine Söhne und seiner Söhne Söhne, seine Töchter und seiner Söhne Töchter und alle seine Nachkommen brachte er mit sich nach Ägypten.

[[8]Dies sind die Namen der Söhne Israel, die nach Ägypten kamen: Jaqob

---

hier im allgemeinen der Tradition des J: Jaqob segnet alle seine Söhne 49 28b vgl. 49 1—27 (J), Jaqob wird von allen Söhnen begraben 49 29—32 50 12f. vgl. 50 8 (J); anderseits klingen auch Traditionen des E nach: Jaqob bleibt im besten Lande von Ägypten 47 6. 11 vgl. 45 18. 20 (E), Ephraim und Manasse werden von Jaqob adoptiert 48 5f. vgl. 16 (E).

37, 2 — — — 41, 46a Josephs Erlebnisse in Ägypten. Für P beweist die Überschrift אֵלֶּה תֹּלְדוֹת und die beiden Zahlenangaben. 37 2 gehört ganz zu P: diese Sätze sind ursprünglich bestimmt, eine Erzählung von Josephs Entführung nach Ägypten einzuleiten, die sich von den Rezensionen des J und E deutlich unterscheidet: hiernach haben sich nicht alle Brüder (so J und E), sondern nur die Söhne der Bilha und Zilpa an Joseph versündigt: offenbar eine tendenziöse Änderung des P, der das Verbrechen auf die minderwertigen Ahnherrn der halbschlächtigen Stämme abschiebt. Auch der Zorn der Brüder gegen Joseph wird hier anders motiviert als bei J und E; hier zürnen sie ihm, weil er sie beim Vater angibt; E hat an derselben Stelle die Träume, J den Ärmelrock. Ferner ist die Angabe, dass Joseph mit seinen Brüdern zusammen bei den Herden zu weilen pflegte, mit J und E nicht zu reimen, wonach er vielmehr nur einmal ausnahmsweise zu ihnen ging 13. 14. — וְהוּא נַעַר אֶת־ gibt keinen Sinn; man lese etwa וְהוּא נֵעֹר עַל »er empörte sich über« nämlich über ihre Bosheit vgl. Hithp. Job 17 8, oder vielleicht וְהוּא רֹעֶה »und er verkehrte«. — Dies »Nachsagen« des Joseph soll nach Meinung des Erzählers sicherlich keinen Schatten auf Joseph werfen. — רָעָה ohne Art. § 126z. — **41, 46a** Der pedantische Zusatz מֶלֶךְ־מִצְרָיִם ist für P charakteristisch (Holzinger).

— — — **46, 6. 7** Jaqobs Zug nach Ägypten. Auf P führt רְכוּשׁ, רָכַשׁ, die grosse Weitläuftigkeit der Aufzählung und die Parallelen 12 5 31 18 36 6. — **6** מִקְנֵיהֶם § 93ss.

46, 8—27 Aufzählung der 70 Seelen. Nach der Tradition (Dtn 10 22 Ex 1 1ff.) sind 70 Seelen nach Ägypten gekommen; die Zahl 70 gilt auch sonst als die Zahl der Hauptgeschlechter Israels vgl. die 70 Ältesten Ex 24 1. 9 Num 11 16 oder als Zahl der Völker der Welt vgl. oben S. 137; wie diese, ursprünglich sicherlich astronomische Zahl (vgl. oben S. 134) zu diesem Sinne gekommen ist, ist schwer zu sagen. — Das Stück steht dem Geiste und Sprachgebrauch (פַּדַּן אֲרָם 15, נֶפֶשׁ 15 u. a., יֹצְאֵי יְרֵכוֹ 26) P nahe. P selber aber hat Ex 1 1—5 sich noch mit einer allgemeinen Angabe begnügt; auch redet P unmittelbar vorher 46 7 von Töchtern und Enkelinnen Jaqobs, während die Liste nur von einer Tochter 15 und einer Enkelin 17 Jaqobs weiss. So ist wahrscheinlich, dass der Abschnitt von einer späteren, P verwandten Feder herrührt, vgl. Wellhausen, Composition[2] S. 53. — Das Stück hat, wie Dillmann gezeigt hat, eine Geschichte erlebt. Ursprünglich sind hier bei den Leakindern 'Er und Onan mitgerechnet worden, dagegen hat Dina gefehlt; so betragen die Leasöhne zusammen 33. Die übrigen Zahlen sind 16 + 14 + 7. Die Gesamtzahl 70 ist also die Zahl der Jaqobkinder, wobei Jaqob selber nicht

und seine Söhne. Der Erstgeborene Jaqobs Ruben. 9 Die Söhne Rubens: Chanoch,
Pallu, Chesron und Karmi. 10 Die Söhne Simeons: J^emu'el, Jamin, Ohad,
Jachin, Sochar und Scha'ul, der Sohn der Kanaanäerin. 11 Die Söhne Levis:
Gerschon, Q^ehath und M^erari. 12 Die Söhne Judas: 'Er, Onan und Schela, Peres
und Zerach; 'Er und Onan starben schon im Lande Kanaan; die Söhne des Peres waren
Chesron und Chamul. 13 Die Söhne Jsachars: Tola', Puwwa, 'Jaschub' und
Schimron. 14 Die Söhne Sebulons: Sered, Elon und Jachl^e'el. 15 Dies sind die
Söhne der Lea, die sie dem Jaqob in Paddan Aram gebar, und Dina, seine Tochter;
zusammen 33 Söhne und Töchter. — 16 Die Söhne Gads: 'S^ephon', Chaggi, Schuni
und Esbon, 'Eri, Arodi und Ar'eli. 17 Die Söhne Asers: Jimna, Jischwa, Jischwi,
B^eri'a und ihre Schwester Serach; die Söhne des B^eri'a: Cheber und Malki'el.
18 Dies sind die Söhne der Zilpa, die Laban seiner Tochter Lea gab, und diese
gebar sie dem Jaqob: 16 Seelen. — 19 Die Söhne Rahels, des Weibes Jaqobs:

---

mit eingerechnet wird; dasselbe auch Ex 1 4. Eine spätere Hand hat Jaqob mit eingerechnet; zu diesem Zweck sind 'Er und Onan (als vorher gestorben) aus der Rechnung gestrichen, und ist Dina eingesetzt worden; so beträgt die Zahl der Leakinder 32, und alle Jaqobskinder zusammen 69. Diese Rechnung enthält die Finesse, dass die Kinder der Lea (32) doppelt so viel als die der Zilpa (16), und die der Rahel (14) doppelt so viel als die der Bilha (7) sind. Von diesem Überarbeiter stammen also folgende Zusätze: יַעֲקֹב וּבָנָיו 8 (aber nach dem Vorhergehenden sollen es nur Söhne Israels sein) 12bα (»in Kanaan Verstorbene gehören nach V. 8 nicht hierher«; Dillmann, derselbe Satz Num 26 19), וְאֵת דִּינָה בִתּוֹ 15aγ (was sehr ungeschickt nachhinkt), וּבְנוֹתָיו 15b, שְׁשִׁים וָשֵׁשׁ 26, 27 bis מִצְרַיְמָה. Zusatz ist wohl der (syntaktisch hart klingende) Satz אֲשֶׁר bis אֹן 20. — Parallele Verzeichnisse Ex 6 14—16 Num 26 I Chr 2—8, woselbst manche Varianten.

Hinter **8** ist, wie es scheint, eine Aufzählung der Söhne Jaqobs ausgefallen vgl. 25 13 35 23 Num 3 2.

9—15 Kinder Leas. **9** חֲנוֹךְ 4 17 5 18—24; ein Geschlecht in Midian 25 4. — חֶצְרֹן Enkel Judas 12; כַּרְמִי judäischer Name Jos 7 1: nach Steuernagel S. 18 schlossen sich die beiden Geschlechter Ḥeṣron und Karmi bald an Juda, bald an Ruben an. — **10** יְמוּאֵל ebenso Ex 6 15, נְמוּאֵל Num 26 12 I Chr 4 24. — אֹהַד fehlt Num Chron. — יָכִין, I Chr 4 24 יָרִיב. — צֹחַר ebenso Ex 6 15, זֶרַח Num 26 13 I Chr 4 24; צֹחַר Vater des Ḥittiters 'Ephron 23 8. — »Sohn der Kanaanäerin«, also, wie es scheint, einer bekannten Gestalt. — **12** חֶצְרֹן Stadt in Juda Jos 15 25. — **13** תּוֹלָע, Sohn Puas, Richter aus Isachar Jud 10 1 vgl. Steuernagel, Isr. Stämme S. 13, als Appell. = »Purpurschnecke«, »Purpurzeug«. — פֻּוָּה so auch Num 26 23, Sam Peš und I Chr 7 1 פּוּאָה (Jud 10 1), nach Lagarde, Mitteilungen III S. 281 f. »Tang« (*φῦκος*, zum Färben der Wolle gebraucht). — יוֹב, LXX Sam und Num 26 24 I Chr 7 1 יָשׁוּב. — שִׁמְרוֹן wird von Steuernagel S. 13 mit שָׁמִיר »auf dem Gebirge Ephraim« Jud 10 1 und שֹׁמְרוֹן, Samarien in Beziehung gesetzt. — **14** אֵילוֹן als Richter Jud 12 11, Steuernagel S. 14. — **15** Der Bearbeiter hat, um die Zahl 33 herauszubekommen, hier Jaqob selber mit eingerechnet.

16—18 Söhne Zilpas. **16** צִפְיוֹן, Sam צפון LXX *Σαφων*, Num 26 15 צְפוֹן vgl. צְפוֹנִי Num 26 15. — אֶצְבֹּן, Sam Peš אצבעון, Num 26 16 אָזְנִי. — אֲרוֹדִי, Num 26 17 אֲרוֹד. — **17** יִשְׁוָה hier und I Chr 7 30, fehlt Num 26 44, Variante zu יִשְׁוִי (Holzinger)? — בְּרִיעָה, derselbe Geschlechtsname in Ephraim I Chr 7 23 und in Benjamin I Chr 8 13 ff.; auch חֶבֶר und מַלְכִּיאֵל (so) finden sich I Chr 8 16 f. als benjaminitische Geschlechter, was von Steuernagel S. 30 f. aus alten Beziehungen Ašers zu Ephraim und Benjamin erklärt wird. — Zu חֶבֶר vgl. die Ḫabiri der Tell-amarna-Briefe, zu מַלְכִּיאֵל den südpal. Häuptling Milkili ebenda; Litteratur hierüber bei Ges.-Buhl.

19—22 Söhne der Rahel. **20** Zu וַיִּוָּלֵד ergänze man im gegenwärtigen Text

Joseph und Benjamin. [20]Dem Joseph wurden in Ägypten (Söhne) geboren, die ihm Asnath, Tochter des Poti-phera', des Priesters von On, gebar: Manasse und Ephraim. [21]Die Söhne Benjamins: Bela', Becher und Aschbel; Gera, Na'ᵃman, Echi und Rosch; Muppim, Chuppim und Ard. [22]Dies sind die Söhne Rahels, die 'sie' dem Jaqob 'gebar': zusammen 14 Seelen. — [23]Die Söhne Dans: Chuschim. [24]Die Söhne Naphtalis: Jachṣᵉ'el, Guni, Jeṣer und Schillem. [25]Dies sind die Söhne der Bilha, die Laban seiner Tochter Rahel gab, und diese gebar sie dem Jaqob: zusammen 7 Seelen. — [26]Alle Seelen aus Jaqobs Hause, die von ihm abstammten, die nach Ägypten kamen, die Weiber der Söhne Jaqobs abgerechnet, waren zusammen 66 Seelen. [27]Und die Söhne Josephs, die ihm in Ägypten geboren waren, waren zwei Seelen. Alle Seelen aus Jaqobs Hause, die nach Ägypten kamen, waren 70.]

47 [5*]'Als nun Jaqob und seine Söhne zu Joseph nach Ägypten kamen, hörte Pharao, der König von Ägypten, davon'. Da sprach Pharao zu Joseph: dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen. [6a] Ägyptenland steht dir zur Verfügung; laß deinen Vater und deine Brüder im besten Teil des Landes bleiben. [7]Dann brachte Joseph seinen Vater Jaqob und stellte ihn dem Pharao vor; und

---

etwa בָּנִים. — LXX fügt, nach Num 26 29. 35f., noch Söhne und Enkel von Manasse und Ephraim, zusammen 5 Seelen hinzu. — 21 בֶּכֶר fehlt I Chr. 8 1, wird Num 26 35 als Sohn Ephraims genannt; aus diesem Geschlechte stammt Šeba', der gegen David aufstand II Sam 20 1. — גֵּרָא fehlt Num 26 38, I Chr 8 3. 5 Sohn des בֶּלַע. — נַעֲמָן Num 26 40 I Chr 8 4 Sohn des בֶּלַע. — Für אֵחִי וָרֹאשׁ מֻפִּים hat Num 26 38f. אֲחִירָם und שְׁפוּפָם, I Chr 8 1 אַחְרַח und 8 5 שְׁפוּפָן. — חֻפִּים, Num 26 39 חוּפָם; I Chr 8 5 חוּרָם, Sohn des בֶּלַע. — אַרְדְּ, Num 26 40 Sohn des בֶּלַע, wohl = אַדָּר I Chr 8 3. — LXX nennt als Söhne Benjamins nur *Βαλα*, *Χοβωρ* (= בֶּכֶר) und *Ασβηλ*, als Söhne des Bala *Γηρα*, *Νοεμαν*, *Αγχεις*, *Ρως*, *Μαμφειν* und *Οφιμιν*, und als Sohn Geras *Αραδ*. — Eine dritte Darstellung Num 26 38—40 vgl. oben. — Dass Benjamin mit 10 Söhnen in Ägypten einzieht, ist ein starker Widerspruch zur Josephgeschichte, wo Benjamin ein kleiner Knabe ist; noch stärker widerspricht allerdings die Darstellung von LXX, wonach er sogar Enkel hat. — 22 יֻלַּד, Sam LXX יָלְדָה vgl. 20. —

23—25 Söhne der Bilha. 23 וּבְנֵי, obwohl nur ein Name folgt vgl. 36 25. — חֻשִׁים, Num 26 42 שׁוּחָם, bei I Chr 7 12 חֻשִׁם unter Benjamin. — 24 שִׁלֵּם, so auch Num 26 49, Sam und I Chr 7 13 שַׁלּוּם. —

26. 27 Schlussrechnung. 27 יֻלַּד vgl. 22 35 26; Sam יוּלְּדוּ. — LXX hat bei Joseph 5 Seelen mehr (vgl. oben), bei Benjamin eine weniger, rechnet in die Gesamtzahl Jaqob mit ein und kommt so zu 75; so auch Act 7 14. —

47, 5*. 6a. 7—11 — — — 27b Jaqob in Ägypten. — Der gegenwärtige hebr. Text ist geglättet; LXX hat noch das Ältere: 47 1—4. 5a (ohne לֵאמֹר) 6b (dies aus J); sodann: *ἦλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσὴφ Ἰακὼβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ· καὶ ἤκουσεν Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου* (= hebr. וַיָּבֹאוּ יַעֲקֹב וּבָנָיו אֶל־יוֹסֵף מִצְרַיְמָה וַיִּשְׁמַע פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם) dann weiter 5. 6a. 7ff. — Dass hier eine andere Quelle als J spricht, zeigen die im LXX-Text besonders auffallenden Dubletten und einige Verschiedenheiten: dort werden Pharao fünf der Brüder vorgestellt, hier Jaqob selber; dort weist ihnen Pharao Gošen an, hier Joseph das Land Ra'mses. Dass diese Quelle P ist, zeigt der Sprachgebrauch: יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי sf. (vgl. 25 7), מְגוּרִים 9, אֲחֻזָּה 11, und die Altersangabe 9. In 27b spricht für P וַיֵּאָחֲזוּ und פָּרָה וְרָבָה. — P folgt in dieser Szene der Vorstellung der Tradition des J; aber natürlich hat er den schalkhaften Ton der alten Sage nicht übernommen; seine Schilderung ist einförmig gegenüber der Lebensfrische des J, aber hat doch eine feierliche Würde: wie ein Gottesmann tritt Jaqob segnend vor den König, und Pharao erstaunt, als er von seinem hohen Alter hört, das von dem seiner Väter (Isaaq 180, Abraham 175 Jahre) noch

Jaqob segnete Pharao. [8]Pharao aber sprach zu Jaqob: wie viele Lebensjahre
zählst du? [9]Jaqob sprach zu Pharao: die Jahre meiner Wanderschaft sind 130
Jahre. Kurz und elend waren meine Lebensjahre und reichen nicht heran an die
Lebensjahre meiner Väter in den Tagen ihrer Wanderschaft. [10]Dann segnete Jaqob
den Pharao und ging von Pharao hinaus. [11]Joseph aber gab seinem Vater und
seinen Brüdern Wohnsitze und verlieh ihnen Grundbesitz im Lande Ägypten, im
besten Teile des Landes, im Lande Ra'mses, wie Pharao befohlen hatte. — — —
47 [27]— in Ägyptenland, sie setzten sich darin fest, waren fruchtbar und mehrten
sich gewaltig.

47 [28]Und Jaqob lebte in Ägyptenland noch 17 Jahre, sodaß die Tage Ja-
qobs, die Jahre seines Lebens, 147 Jahre waren. 48 [3]Da sprach Jaqob zu Joseph:
El-Schaddaj erschien mir in Luz im Lande Kanaan, segnete mich [4]und sprach zu
mir: ich will dich fruchtbar machen und dich mehren und dich zu einer Gemeinde
von Völkern machen; und dies Land gebe ich deinem Samen nach dir zum ewigen
Besitz! — [5]Nun aber, deine beiden Söhne, die dir in Ägyptenland geboren sind,
ehe ich zu dir nach Ägypten kam, sollen mir gehören! Ephraim und Manasse sollen
mir gelten wie Ruben und Simeon. [6]Die Kinder aber, die du nach ihnen erzeugt
hast, sollen dir gehören; nach dem Namen ihrer Brüder sollen sie sich nennen auf
ihrem Erbteil. — 49 [1a]Dann berief Jaqob seine Söhne [28b]und segnete sie: jeden

---

weit übertroffen wird. Das ist eine recht hübsch erfundene Art, um die für die Chronologie wichtige Altersangabe Jaqobs anzubringen. — **9** Aus dem Worte: meine Lebenszeit ist elend gewesen, geht hervor, dass P im Vorhergehenden von der Not, die er bei Laban ausgestanden hat, und von dem Herzeleid, das durch Joseph über ihn gekommen ist, erzählt haben muss. — **11** »Das Land Ra'mses« wohl = Gošen, jetzt Wâdi Tumilat; Hauptstadt die Stadt »Ra'mses« Ex 1 11, die in der Nähe von Tell el-kebîr gesucht wird vgl. Ges.-Buhl. Die Stadt Ra'mses ist von König Ramses II. zum Schutze gegen die Cheta (Hittiter) erbaut worden vgl. Erman S. 49f. 78f. — Nach J ist Gošen nicht das beste Land in Ägypten, sondern Schafweide.

47, 28 48, 3—6 49, 1a. **28**b—**33**aα. b **50, 12. 13** Jaqobs Vermächtnis, Tod und Begräbnis. Auf P führen die chronologischen Angaben 47 28; die Beziehung von 48 3f. auf 35 6a. 11 12 und die Ausdrücke אֵל שַׁדַּי 3, הִפְרָה וְהִרְבָּה 4, קְהַל עַמִּים 4, »dein Same nach dir« 4, אֲחֻזַּת עוֹלָם 4; הוֹלִיד und מוֹלֶדֶת »Nachkommenschaft« 6; קָרָא אֶל 49 1a, in 49 29—33 50 13 die Rückbeziehung auf die Machpelageschichte 23, ferner die Ausdrücke נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו 29. 33, אֲחֻזַּת־קֶבֶר 30, גָּוַע 33. — **47, 28** Altersangabe. — **48, 3—6** Adoption von Ephraim und Manasse, nach der Tradition des E vgl. 16. Diese Überlieferung hat für P Interesse, weil sie für ihn staatsrechtliche Bedeutung hat. Jaqob erinnert an die Offenbarung von Luz, weil kraft dieser Offenbarung seine Verfügungen über seine Familie zugleich Bedeutung für das Volk Israel und das Land Kanaan haben. — Die Reihenfolge Ephraim-Manasse ist ein Rest der alten Tradition 20, wofern sie nicht vom Red. herrührt (Dillmann): sonst wird Manasse bei P gewöhnlich vorangestellt Num 26 28ff. 34 23f. u. a., anders Num 1 10. — **6** Die später Geborenen sollen als Söhne Ephraims oder Manasses gelten. Solche Söhne Josephs kommen sonst nicht vor. — **49, 1**a. **28**bβ Jaqob segnet seine Söhne, Rest der Tradition von 49 1—28 J. — קָרָא אֶל bei P 28 1; »Jaqob berief seine Söhne und segnete sie,« wie 28 1 »Isaaq berief Jaqob und segnete ihn«. 28bβ gehört nicht zu J, weil dort nicht jeder der Söhne einen Segen erhält. — אֲשֶׁר wohl aus אִישׁ verschrieben, Delitzsch. — **49, 29—32** Jaqobs Bestimmung über sein Begräbnis. Die Reihenfolge: Berufung, Segnung, Befehl auch 28 1. Dillmann S. 449 vermutet, die ursprüngliche Reihenfolge sei gewesen 49 1a (Berufung der Söhne) 28bβ

‚einzelnen' segnete er mit einem besonderen Segen. [29]Und er gab ihnen Befehl und sprach zu ihnen: ich gehe jetzt zu meinen Stammesgenossen. Begrabt mich bei meinen Vätern in der Höle auf dem Felde des Hethiters ‘Ephron, [30]in der Höle auf dem Felde Machpela gegenüber Mamre im Lande Kanaan, dem Felde, das Abraham von dem Hethiter ‘Ephron, zum Erbbegräbnis gekauft hat. [31]Dort haben sie Abraham und sein Weib Sara begraben, dort haben sie Isaaq und sein Weib Rebekka begraben, und dort habe ich Lea begraben; [32]auf dem Grundstück und in der Höle darauf, ‘das Abraham erworben hat' von den Söhnen Cheths. — [33aα. b]Als aber Jaqob mit seinen Befehlen an seine Söhne fertig war, verschied er und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen. 50 [12]Seine Söhne aber taten mit ihm so, wie er ihnen befohlen hatte. [13]Seine Söhne brachten ihn ins Land Kanaan und begruben ihn in der Höle auf dem Felde Machpela, dem Felde, das Abraham zum Erbbegräbnis von dem Hethiter ‘Ephron gekauft hatte, gegenüber Mamre.

(Segen) 29aα (»er gab ihnen Befehl«) 48 3—7 (Adoption) 49 29ff. (Begräbnis); nach Budde ZAW 1883 S. 68 war die Reihenfolge bei P: 48 3—6 (kurze Überleitung) 49 29—32 48 7 49 33; Bruston ZAW 1887 S. 203 will die Adoption hinter 49 32 stellen; falls man Versetzung vornehmen will, so ist wohl die letztere Vermutung vorzuziehen; sie ist indes nicht durchaus notwendig. — **29** אֶל־עַמִּי, sonst stets Plur., also wohl עַמַּי zu lesen. — **30** אֶת־הַשָּׂדֶה nach אֲשֶׁר wie 50 13; wohl Glossen § 138b A. 1. — **31** Dass Rahel unter den Vorfahren, die zu Machpela ruhen, nicht mitgenannt wird, kann ein Rest von Tradition sein (man bedenke, dass Rahels Grab ganz in der Nähe von Jerusalem gezeigt wurde); kann aber auch Korrektur des Red. sein (letzteres Annahme Buddes ZAW 1883 S. 82ff.). — **32** Die Cstr. ist sonderbar, der Text kaum in Ordnung; vielleicht Glosse, oder es fehlt etwas, vielleicht אֲשֶׁר קָם לְאַבְרָהָם (nach 23 20) hinter אֲשֶׁר־בּוֹ. — **49, 33**aα. b **50, 12. 13** J a q o b s T o d u n d B e g r ä b n i s. Für P ist wohl charakteristisch, dass nur Jaqobs Söhne und nicht Ägypter Jaqob begraben. — אֶת־הַשָּׂדֶה vgl. oben zu 49 30.

Register

über religions-, litteratur-, sitten- und kulturgeschichtlich wichtige Einzelheiten.

Berichtigungen.

S. 22 Z. 14 v. o. statt »J^c« lies »J^e«.
S. 25 Z. 7 v. o. statt »überlegen« lies »unterlegen«.
S. 49 Z. 16 v. o. statt **6** 1—6 lies **6** 1—4.
S. 49 Z. 6 v. u. statt »halte« lies »halten«.
S. 80 Z. 21 v. u. statt אֱבִי lies אֲבִי.
S. 103 Z. 7 v. o. statt שָׁרֵץ lies שָׁרַץ.
S. 103 Z. 12 v. o. statt »ZAW 1881 ff.« lies »ZAW 1881 S. 177 ff.«
S. 120 Z. 2 v. o. statt »Japheths« lies »Japheth«.
S. 126 Z. 3 v. u. statt למִינֵהוּ lies לְמִינֵהוּ.
S. 126 Z. 1 v. u. statt לאָכְלָה lies לְאָכְלָה.
S. 135 Z. 1 v. u. statt מצְרַיִם lies מִצְרַיִם.
S. 145 Z. 14 v. u. statt והָיָה lies וְהָיָה.
S. 147 Z. 15 v. u. statt אֵלוֹ lies אֵלוֹן.
S. 158 Z. 13 v. u. statt צְדָקָה lies צְדָקָה.
S. 169 Z. 4 v. u. statt »J« lies »J^a«.
S. 169 Z. 1 v. u. statt עַבהְךָ lies עַבְדְךָ.
S. 176 Z. 1 v. u. statt הִשׁקִיף lies הִשְׁקִיף.
S. 198 Z. 3 v. o. statt »Abraham« lies »Isaaq«.
S. 201 Z. 26 v. o. statt »konkrete« lies »inkonkrete«.
S. 203 Überschrift statt 21_{15-20} lies 21_{15-21}.
S. 221 Z. 18 v. u. statt וַיִּשְׁתחוּ lies וַיִּשְׁתַּחוּ.
S. 230 Z. 22 v. o. statt »Abrabien« lies »Arabien«.
S. 232 Z. 21 v. o. statt הִכִּכָּר lies הַכִּכָּר.
S. 235 Z. 21 v. o. statt »S. 131 f.« lies »S. 131«.
S. 236 Z. 19 v. u. statt »daber« lies »daher«.
S. 273 Z. 23 v. u. statt שִׁמַעַת lies שִׁמַעַת.
S. 296 Z. 26 v. o. statt הַ־פַּעַם lies הַפַּעַם.
S. 347 Z. 15 v. u. statt הֶמְדָּן lies חֶמְדָּן.
S. 347 Z. 14 v. u. statt הַמְּרָן lies הַמְּרָן.
S. 378 Z. 1 v. u. statt אְנִי lies אֲנִי.
S. 383 Z. 1 v. u. statt קָמוּ lies וְקָמוּ.
S. 394 Z. 2 v. u. statt שְׁקֵדִים lies שְׁקֵדִים.

BINDING SECT. DEC 11 1979

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

65

Bible
Comment
O.T.
N

Nowack, Wilhelm
Handkommentar zum Alten
Testament.
Abt.I. Bd.1. Ed.2.